

Le comunicazioni e la cultura di massa hanno cambiato profondamente la natura del discorso politico nel mondo attuale, rendendolo più difficilmente distinguibile da quello commerciale e di intrattenimento e trascinandolo nel territorio del pop. Tra le conseguenze di questo processo vi è stato il tramonto del ruolo classico degli intellettuali, non più indispensabili mediatori fra cultura egemonica e subalterna, né organici ad alcuna classe sociale, come nelle analisi di Gramsci. Comprendere le nuove forme di configurazione della sfera politica e i loro nessi con la cultura popolare è un vero e proprio banco di prova per un'antropologia della società contemporanea. I saggi di cui è composto il volume affrontano questo compito esplorando alcuni problemi etico-politici cruciali del nostro tempo: il significato del consumo di massa e il suo rapporto con la democrazia, la paura come sentimento sociale, la tensione tra universalismo e relativismo nel campo dei diritti umani, il populismo politico, le oscillazioni tra immaginario "occulto" e istanze di "trasparenza" nella sfera pubblica. Sono inoltre discussi i fenomeni delle teorie del complotto e della cancel culture, i dibattiti culturali sollevati dalla pandemia da Covid-19, la crescita nel senso comune di un diffuso antimodernismo e antioccidentalismo che si palesa negli opposti poli dello schieramento politico. Tratto comune di queste analisi è il rifiuto della "dark anthropology" e delle teorie apocalittiche e totalizzanti della modernità, del consumismo e del "potere", nel tentativo di evidenziare invece le forme di costruzione "dal basso" del significato dei fenomeni sociali. In questa chiave l'antropologia culturale può riconfigurare la sua tradizionale istanza di "impegno" sociale e ripensare in modo non ingenuo il concetto di "progresso", che in modo esplicito o implicito l'ha guidata fin dalla sua nascita.

Fabio Dei insegna Antropologia culturale all'Università di Pisa. I suoi principali campi di ricerca riguardano l'epistemologia delle scienze sociali, l'antropologia della violenza e i temi della cultura popolare e di massa. Fra le sue più recenti pubblicazioni: *Terrore suicida* (Donzelli, 2016), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (Il Mulino, 2018), *James G. Frazer e la cultura del Novecento* (Carocci, 2021), *La scuola multiculturale. Una critica antropologica* (MCE, 2021). Con L. Quarta ha curato *Sulla svolta ontologica* (Meltemi, 2021) e con C. Di Pasquale *Le rievocazioni storiche. Feste civiche e cultura popolare in Toscana* (Donzelli, 2023). Dirige i periodici scientifici «Lares» (ed. Olschki) e «Rivista di Antropologia Contemporanea» (ed. Il Mulino).



23

Etica e politica nell'epoca del pop

Fabio Dei



TESTI E ATTI

ETICA E POLITICA NELL'EPOCA DEL POP

Per un'antropologia
della cultura di massa

Fabio Dei



edizioni
**Museo
Pasqualino**

 *edizioni*
Museo
Pasqualino

direttore Rosario Perricone



Testi e atti
ISSN 2611-3597
n. 23

Collana diretta da

Rosario Perricone

Comitato scientifico

José Antonio González Alcantud
Università di Granada

Ignazio E. Buttitta
Università degli studi di Palermo

Gabriella D'Agostino
Università degli studi di Palermo

Salvatore D'Onofrio
Università degli studi di Palermo

Berardino Palumbo
Università degli studi di Messina

Caterina Pasqualino
EHESS-IIAC/CNRS - Parigi

Carlo Severi
EHESS-LAS/CNRS - Parigi

Narcisa Alexandra Stiuca
Università di Bucarest

ETICA E POLITICA NELL'EPOCA DEL POP

**Per un'antropologia
della cultura di massa**

Fabio Dei

© 2025 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari

Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino

Piazzetta Antonio Pasqualino, 5 · 90133 Palermo · tel. (+39.91) 328060

www.museodellemarionette.it - mimap@museomarionettepalermo.it



REGIONE SICILIANA
Assessorato dei beni culturali
e dell'identità siciliana
*Dipartimento dei beni culturali
e dell'identità siciliana*

Questa pubblicazione è stata realizzata con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, nell'ambito del Progetto di Interesse Nazionale "Rethinking urban-rural relations for a sustainable future".

Progetto grafico

Francesco Mangiapane

Impaginazione

Salvo Leo - Tundesign.it

ISBN 979-12-5677-019-9

In copertina

San Gimignano (SI), 1964, celebrazione del 25 aprile.

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

Dei, Fabio <1956- >

Etica e politica nell'epoca del pop : per un'antropologia della cultura di massa / Fabio Dei.
- Palermo : Museo Pasqualino, 2025.

(Testi e atti; 23)

ISBN 979-12-5677-019-9

1. Democrazia – Effetti [della] cultura di massa – Sec. 21. - Raccolta di saggi.

306.42 CDD-23

SBN Palo383848

CIP – Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

INDICE

Introduzione.....	9
Antropologia, etica, politica	9
Il potere e la cultura	11
Impegno politico e ricerca "situata"	13
Pessimismo culturale e dark anthropology	15
I capitoli	20
1. Tra le rovine dell'agorà	
Zygmunt Bauman e la crisi della politica	25
1.1 Solitudine	25
1.2 Consumismo e società liquida	26
1.3 Oikos, ecclesia, agorà	28
1.4 Intellettuali	30
1.5 Spazi fra le persone	32
2. Verso un'etnografia della paura e della sicurezza	35
2.1 Ronde e respingimenti	35
2.2 La tesi del condizionamento	36
2.3 Paura a (tele)comando	39
2.4 Paure giuste e paure sbagliate	41
2.5 Purezza e pericolo	43
2.6 Politica ed etnografia	44
3. Corruzione, trasparenza, cospirazione	47
3.1. Storie di corruzione	47
3.2 Mondi locali: dal patronage alla raccomandazione	48
3.3 Mondi globali: la Banca Mondiale contro la corruzione	50
3.4 Trasparenza e segretezza del potere	53
4. Insieme nella nostra solitudine.	
Alcune scorciatoie del pensiero critico sulla globalizzazione.	57
4.1 Vicino/lontano	57
4.2 Vita liquida e solitaria	58
4.3 Il prossimo e la categoria di persona	62
4.4 Consociati e contemporanei	64
5. Etica, bene comune e pratiche del consumo	67
5.1 Il consumo critico	67
5.2 Il consumo è sempre etico	68
5.3 Ceti medi riflessivi	72
5.4 Bene comune	74
6. Pop-politica: le basi culturali del berlusconismo	75
6.1 Da Berlusconi al berlusconismo	75
6.2 Pop-politica?	77
6.3 Populismo e democrazia	79
6.4 Il corpo e il dono	82
6.5 La TV come strumento di egemonia subculturale	85
6.6 "Mutamenti antropologici"	88
6.7 Per un'etnografia del berlusconismo	90
6.8 Poscritto 2024	92

7. Etica e retorica dei disastri naturali.....	95
7.1 Premessa	95
7.2 Polesine 1951	96
7.3 Firenze 1966	98
7.4 Da Sarno a L'Aquila	100
7.5 Conclusioni	102
8. Un universalismo ben temperato: l'antropologia e i diritti umani. ...	105
8.1 La Dichiarazione Universale	105
8.2 Lo Statement on Human Rights	106
8.3 I paradossi del diritto universale: i diritti dei bambini	107
8.4 La critica postcoloniale	110
8.5 Un universalismo ben temperato	111
9. Sfere dell'occulto e panico morale: il caso degli abusi sull'infanzia....	113
9.1 Angeli e demoni	113
9.2 Falsi ricordi, accuse reali	115
9.3 Abusi, stregoneria e il ruolo sociale del segreto	117
10. Fatti e finzioni: ma la verità?	121
10.1 I fatti e la rete	121
10.2 La scienza e la storia	122
10.3 Le narrazioni e i miti	123
10.4 I fatti stanno dalla nostra parte?	124
10.5 La critica, la critica	127
11. Populismo e demologia	129
11.1 In nome del popolo	129
11.2 Popolo, élites e la questione delle classi sociali	131
11.3 La costruzione del popolo	134
11.4 Crisi dell'egemonia	137
12. La cancel culture come subcultura politica	141
12.1 Cancellazione e politicamente corretto	141
12.2 Cancel culture e politiche della memoria	143
12.3 Cancellazioni personali, boicottaggi e la "difesa dei marginali"	145
12.4 Quel che non si può ma si deve dire	147
12.5 Subculture politiche?	150
13. La libertà è assenza di regole?	153
13.1 Libertà dalle norme sanitarie	153
13.2 Libera scelta terapeutica	154
13.3 "Dittatura sanitaria": destra e sinistra	155
13.4 L'individuo e il potere sovrano	157
13.5 Il Sessantotto realizzato?	159

14. Tramonto dell'Occidente?	
Pandemia, Ucraina e antioccidentalismo.....	163
14.1 Scenari di crisi	163
14.2 Ancora Spengler	163
14.3 La sinistra e l'antioccidentalismo	165
14.4 Il pensiero "critico" e la pandemia	166
14.5 Noi e l'Ucraina	168
14.6 Il colonialismo come peccato originale	169
14.7 La sinistra, gli sciamani e gli scienziati	171
15. L'anima degli anni Duemila(venti). Un sillabario	175
16. Antropologia e progresso	191

INTRODUZIONE

ANTROPOLOGIA, ETICA, POLITICA.

“Tutta l’antropologia è antropologia politica”: così suona uno slogan molto diffuso negli ultimi decenni tra i cultori della disciplina. Il senso di questa o simili affermazioni è che la realtà ultima delle relazioni e delle forme di vita umana di cui l’antropologia si occupa consiste nei rapporti di potere. Non nella cultura, classico suo oggetto: le differenze culturali appaiono oggi a molti come qualcosa di sovrastrutturale, rivestimenti di superficie di realtà ben più profonde e solide che consistono nelle disuguaglianze e nelle lotte per il potere, oppure nei suoi impersonali “dispositivi”. E siccome qualcuno ha insegnato che il potere fa tutt’uno con il sapere, anche la produzione della conoscenza antropologica va compresa riflessivamente come un atto politico. Non è pensabile una sua neutralità: o sta dalla parte del dominio, dell’egemonia, del consolidamento delle disuguaglianze, oppure da quella della resistenza, della subalternità, della “giustizia sociale”.

Personalmente, ho molti dubbi su questo modo di formulare il problema dell’engagement antropologico. In parte perché la “teoria critica” che ne risulta è spesso a dir poco semplificante, manichea, antistoricistica. “La gente contro il blocco di potere”, il vecchio slogan lanciato da Stuart Hall nel tentativo di riconoscere il meccanismo generativo della cultura popolare, ampliando il concetto di egemonia in riferimento non solo alla classe ma anche alle condizioni di etnicità, genere e generazione, si è oggi ingessato in quella dottrina intersezionale che pensa la politica come uno scontro tra identità razziali e sessuali essenzializzate, impegnate nel mondo della comunicazione mediale in futili battaglie di autoaffermazione simbolica. Ugualmente, il sacrosanto riconoscimento della impossibile oggettività e neutralità delle scienze umane e sociali si è trasformato nel dogma del carattere “situato” di ogni discorso: per cui io posso parlare solo dal punto di vista della mia “identità” (uomo o donna, bianco o nero, etero o LGBTQ+, etc.), e ciò che dico sarà incommensurabile rispetto al discorso degli altri: tanto che le stesse scienze dure pensano talvolta di potersi suddividere in bianche o nere, femministe o transgender etc.

Da diversi anni a questa parte, il mio lavoro si è concentrato sulla critica alle forme che ha preso la “teoria critica” negli indirizzi post-qualcosa (post-moderni, poststrutturalisti, postcoloniali). La mia formazione è avvenuta attorno a una problematica specifica: il nesso fra la comprensione antropologica

e la “crisi della ragione” nella filosofia novecentesca. In che modo la messa in discussione dell’epistemologia positivista su cui l’antropologia classica si era costituita – da parte della filosofia della scienza, delle correnti wittgensteiniane, della sociologia della conoscenza, degli approcci fenomenologici ed etno-metodologici, dell’ermeneutica– cambiava i connotati stessi della disciplina? Erano due le direzioni che mi interessavano di più. Da un lato, il modo in cui una concezione post-empirista della razionalità poteva influenzare la nostra comprensione di altre culture, e soprattutto di pratiche o modi di pensiero come quelli magici e religiosi. Se non vi sono modi semplici e scontati di valutare un sistema di idee o di pratiche sulla base della sua corrispondenza con la realtà, non è più possibile seguire il metodo dell’antropologia positivista, secondo la quale alcune idee esistono semplicemente perché sono vere, mentre le altre, palesemente false, vanno “spiegate” individuando le cause (psicologiche, sociologiche etc.) che starebbero alla base delle loro deviazioni. Piuttosto, l’antropologia poteva configurarsi come una ricostruzione etnografica “dall’interno” della razionalità dei sistemi pratico-conoscitivi “alieni” (o di quelli storici – nel senso in cui molti filosofi e storici della scienza, da Kuhn a Feyerabend, proponevano ricostruzioni “antropologiche” della logica della scoperta). Questo significava sostituire la comprensione alla spiegazione. Ma comprensione, dall’altro lato, significava anche – ecco la seconda direzione d’indagine aperta dalla crisi del positivismo) – autoriflessività. Cioè, la necessità di porre sotto stretta indagine il soggetto conoscente oltre all’oggetto conosciuto. Vista la natura ermeneutica della produzione del sapere antropologico, l’analisi delle categorie e dei “pregiudizi” che il soggetto porta nella relazione conoscitiva è fondamentale: non un vezzo autoreferenziale (“guardare il proprio ombelico”, o “postura confessionale”, come si è talvolta ironizzato), ma un passo cruciale nella costituzione di uno sguardo scientifico.

Per inciso, entrambi questi temi – la riflessività e il tentativo di affrontare diversi sistemi culturali senza dare per scontata la loro realtà o irrealtà, vale a dire l’atteggiamento che potremmo chiamare di relativismo temperato – erano ben presenti alle origini stesse della tradizione etnologica italiana, nel pensiero storicista di Ernesto de Martino. E mi pare oggi sconcertante che quasi nessuno dei suoi successori abbia saputo coglierne la profondità e svilupparli. Abbiamo dovuto attendere che ci ritornassero da lontano, prima dal dibattito anglofono su “razionalità e relativismo” e poi dall’antropologia interpretativa di Clifford Geertz. Anche il filone americano di *Writing Culture* sembrava porsi in questa direzione – almeno, negli anni Novanta a me pareva scontato. Clifford, Marcus, Crapanzano, Rosaldo e compagnia mi avevano – come tanti – affascinato proprio perché portavano l’autoriflessività ai suoi livelli più alti: la stessa descrizione etnografica, piano basilare della conoscenza antropologica, è influenzata da fattori “poetici” e “politici”. Dunque non si trattava di uno sbraccarsi verso il soggettivismo e il più libero “tutto va bene”; al contrario, era una mossa indirizzata verso il massimo rigore epistemologico, o se vogliamo la massima trasparenza possibile per le scienze umane, dal momento che l’oggettività positivista era solo presunta e nascondeva la

totale opacità delle condizioni di produzione della conoscenza. Se quest'ultima, secondo il modello malinowskiano del *fieldwork*, è prodotta attraverso una esperienza vissuta, come si trasforma in sapere "oggettivo"? *Writing culture* cercava di rispondere a questa domanda, ponendo l'accento sulle condizioni pratiche di costruzione del sapere antropologico, prima fra tutte la scrittura, come nelle raffinate analisi di James Clifford sull'autorità etnografica. Eppure, in quel movimento c'erano anche altre cose – che nella mia ingenuità negli anni Novanta non riuscivo bene a percepire (ad esempio, non avevo capito la sua abissale distanza da Geertz, malgrado l'apparente comune interesse per il tema della scrittura e del ruolo dell'antropologo come autore). I riferimenti erano diversi. Kuhn, Wittgenstein, Gadamer o Schutz non interessavano più a nessuno, e si facevano largo invece Foucault e Derrida, Lacan e Said, che sarebbero stati seguiti a breve distanza dalla generazione dei fondatori del movimento postcolonial. Seguendo un autore come Anthony Giddens¹, avevo creduto di poter annoverare l'analisi genealogica di Foucault e le sue riflessioni sul rapporto potere-sapere, così come il decostruzionismo, nell'ambito dell'approccio "comprendente" alle scienze sociali. Mi sarei accorto più tardi di quanto sbagliavo. Il poststrutturalismo sta agli antipodi rispetto all'ermeneutica. Quest'ultima intende la conoscenza come dialogo fra soggetti; il primo la concepisce come il disvelamento di ciò che sta al di sotto dei dialoghi e anche al di sotto dei soggetti, che ne sono costituiti e che non possono dunque essere liberi produttori di interpretazioni.

IL POTERE E LA CULTURA

E cos'è che sta al di sotto dei discorsi umani, determinandoli subdolamente? È per l'appunto il Potere. Il Potere con la maiuscola, che è qualcosa di molto diverso da quello specifico potere politico ed economico per cui gli individui e i gruppi lottano costantemente nella loro vita, e che ha come posta in palio l'accesso alle risorse e ai ruoli decisionali. Non è il potere di qualcuno su qualcun altro, di un gruppo su un altro gruppo. Il Potere è piuttosto una dimensione impersonale, una specie di entità metafisica che dall'alto investe i soggetti, anzi come detto li crea (una "soggettivazione" che è al tempo stesso "assoggettamento"). Nel lavoro di Foucault, questa concezione ha l'indubbio fascino di emergere dall'analisi dettagliatissima di vicende storiche e di ambiti pratici e discorsivi (la storia della follia e delle istituzioni di sorveglianza, l'approccio clinico al corpo, la sessualità). Ma quello che potremmo chiamare il foucaultismo pop (l'analogo del "marxismo volgare") si trasforma spesso in una sorta di caricatura: un Impero del male nel quale convergono tutti gli agenti dell'oppressione e della discriminazione (il capitalismo, l'imperialismo, il neoliberismo, il razzismo, il maschilismo, cui si sono più di recente aggiunti il cisgenderismo, l'abilismo, lo specismo etc.), che viene identificato, con uno stravolgimento radicale della nozione gramsciana, con il piano dell'

¹ A. Giddens, *Nuove regole del metodo sociologico*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1979.

“egemonia”; al quale si contrapporrebbero i soggetti “subalterni”, in sé puri e non contaminati dalla luce oscura – se posso usare questo ossimoro – del Potere. Quest’ultimo però li tiene asserviti, plasmandone le coscienze in modo da farne persino dei propri sostenitori, attraverso l’indottrinamento mediale e l’offerta dei vani piaceri della cultura di massa. A meno che non intervengano a liberarli dall’incantesimo i cavalieri senza macchia della Teoria Critica.

Con questo non voglio dismettere una stagione di studi importante, e le complesse e fondamentali riflessioni sulla falsa coscienza o l’ideologia, sui “dispositivi” impersonali del potere e sulle sue forme “strutturali”: ma sottolineare con quanta facilità si passi dalle raffinate (ancorché problematiche) argomentazioni dei fondatori della Theory alla loro trasformazione in una sorta di catechismo critico, nel quale il concetto di Potere assume lo statuto epistemico, più o meno, del concetto di Diavolo nel senso comune religioso – un costrutto metafisico cui si attribuisce ogni manifestazione del male, che da un lato può incarnarsi volta per volta in “nemici” specifici, dall’altro serve a distinguere socialmente coloro che lo combattono. Ma mi interessa qui esaminare il rapporto del potere (e del Potere) con la cultura. Gli approcci interpretativi che intendevano l’antropologia come un’ermeneutica dei significati sono stati accusati di trascurare le relazioni politiche, e di fraintendere come semplici forme di diversità quelle che sono in realtà relazioni di disuguaglianza e di dominio. Questo non è necessariamente vero. La buona antropologia classica, marxista o meno, cercava di cogliere il potere nelle sue manifestazioni storiche e nei soggetti specifici che lo esercitano: metteva però l’accento sui modi in cui esso assume connotazioni e significati particolari in relazione ai contesti culturali nei quali opera. Insomma, era interessata alle configurazioni culturali del potere, e a un rapporto non deterministico con la cultura – in piena coerenza con indirizzi storicistici come quello gramsciano. Lo scenario poststrutturalista si fonda invece sulla denuncia del “culturalismo”. Denuncia che sarebbe anche giusta, nella misura in cui critica un idealismo che separa le produzioni culturali dalle condizioni materiali e dai contesti economici e politici dell’esistenza, e che “essenzializza” le appartenenze culturali; ma che ha in realtà implicazioni molto più radicali. Vuole affermare – e torniamo a quanto detto all’inizio – che la cultura è una illusione, uno strato superficiale di credenze, atteggiamenti, ideologie che nasconde la ben più solida realtà dei rapporti di Potere, servendone anzi gli scopi. Il concetto di “decostruzione”, depurato dalle complesse e criptiche caratterizzazioni che ne propone Derrida (il quale sta sempre bene attento a non farsi capire fino in fondo), è ridotto a questo: scrostare via la vernice culturale per far emergere le sottostanti strutture del dominio.

Il timore di cadere in una qualche forma di culturalismo finisce per produrre l’opposta fallacia, vale a dire l’assunzione di un modello di soggetto agente depurato da quelle differenze culturali che invece – nella visione antropologica – ne sono costitutive. La Teoria Critica condivide infatti con il suo grande nemico, il pensiero liberale, una visione utilitarista dei soggetti umani, costantemente impegnati in lotte per l’accesso a maggiori risorse o a un mag-

gior potere, non importa se nei macrocontesti mondiali o in quelli micro della vita quotidiana. Il liberalismo classico ritiene che il sociale sia costituito dalla mano invisibile risultante dal gioco degli interessi privati: non ha bisogno dell'ingrediente della cultura o dell'etica, e vede anzi con sospetto l'introduzione dell'etica nell'economia, per usare l'espressione con cui Mauss chiudeva un secolo fa il *Saggio sul dono*; così come vede con sospetto lo stato, che si può far portatore di istanze extraeconomiche in grado di turbare la legge vizi privati-pubbliche virtù (e come si sa lo ammette solo in funzione repressiva). La teoria critica poststrutturale non sa ugualmente che farsene di cultura ed etica, sottoprodotti ideologici con funzione consolatoria o di mascheramento, e non forze reali in grado di costruire le relazioni sociali; simmetricamente, considera lo stato solo per la sua funzione repressiva e di mantenimento violento dello status quo. Ne è paradigma la visione di Giorgio Agamben, che pone l'attore umano nell'alternativa secca tra soggetto pienamente giuridico e nuda vita, ignorando tutto ciò che sta in mezzo a queste due figure estreme, l'una totalmente astratta e l'altra puramente biologica: vale a dire che ignora l'essere umano come soggetto culturale. E ancora: il liberalismo presuppone la piena consapevolezza degli attori sociali, ma finge di ignorare che le loro libere scelte sono condizionate da forme di disuguaglianza imposte con la forza (che solo l'etica pubblica può tentare di correggere). La teoria critica sottolinea questi rapporti di forza, ma è costretta a postulare l'inconsapevolezza delle grandi masse popolari, vittime di una persuasione occulta che ne ottunde le coscienze e le spinge ad agire e a pensare contro i propri stessi (presunti) interessi. Una qualche teoria della falsa coscienza è per questo indispensabile nell'antagonismo radicale che questa prospettiva supporta: da qui una funzione degli intellettuali ben diversa da quella prevista dal marxismo gramsciano e della sinistra più classica: non più "organici" alle masse, ma avanguardie minoritarie e illuminate che sole riescono a sfuggire all'incantesimo del Potere che nasconde se stesso. Ne risulta una sorta di estetizzazione del radicalismo, e forme di appartenenza politica chiuse su se stesse e autoreferenti - ad esempio, in recinti accademici sempre più separati dalla più ampia sfera pubblica, contrassegnati dall'uso di linguaggi gergali e indicali.

IMPEGNO POLITICO E RICERCA "SITUATA"

Ora che ho sintetizzato i miei dubbi su quello che si potrebbe chiamare un uso acritico della teoria critica, dovrei chiarire quale forma di comprensione della politica sostengo in alternativa. Ma non mi pare vi sia un metodo compatto da proporre, nessuna via aurea. I saggi che compongono questo volume sono stati scritti nell'arco di circa quindici anni, per lo più su riviste di dibattito e attualità politica - molti di essi su «Testimonianze», la rivista fondata da Padre Ernesto Balducci e diretta oggi da Severino Saccardi, che ringrazio per il permesso di ripubblicarli, in versioni modificate ma che non si discostano molto dagli originali. Non si tratta dunque della esposizione di ricerche specifiche di carattere etnografico, ma di riflessioni che cercano di utilizzare gli strumenti dell'antropologia per comprendere aspetti dell'attua-

lità politica e socio-culturale. Se su una cosa sono d'accordo con i sostenitori della Teoria critica e di un'antropologia "impegnata" è che questa disciplina non può consistere solo in un sapere tecnico su territori o culture specifiche, secondo una logica di specializzazione areale, e non può invece fare a meno di interrogarsi sui grandi problemi del nostro tempo – gli stessi che interessano la filosofia, la politologia, la storia contemporanea e altre discipline, sia pure con lo stile peculiare di ricerca e di pensiero forgiato in una tradizione di studi centrata sulle diversità locali, su realtà decentrate e sulle forme di plasmazione culturale del soggetto agente. Non sono semmai d'accordo sul fatto che la militanza debba precedere e guidare la comprensione: un principio che ridurrebbe le scienze sociali a mera propaganda ideologica. Al contrario, l'atteggiamento scientifico richiede di capire *prima* di prendere posizione e "impegnarsi", per non parlare di "militare". L'idea di posizionamenti istintivi e immediati dai quali discenderebbero epistemologie incommensurabili e non criticabili dall'esterno, come quella che si chiamava un tempo la "coscienza di classe" e che oggi si frantuma in coscienze identitarie essenzializzate, non è semplicemente compatibile con una concezione universalista della razionalità scientifica. Quando si parla ad esempio di "scienza nativa", di "scienza queer" etc. non si possono non sentire le sinistre risonanze della "scienza nazista" o della "scienza sovietica" o "proletaria" contrapposte a quella "ebra" o "borghese" e così via.

Intendiamoci: adottare la prospettiva proletaria, nativa, femminista, "nera", queer, o di qualsiasi altro gruppo che è o si autoproclama marginale o subalterno, può esser utile per criticare la ristrettezza, l'etnocentrismo o i pregiudizi ideologici di una scienza che si pretende universale ma non lo è. Anzi, è proprio questo che l'antropologia culturale ha fatto per buona parte della sua storia, combattendo ad esempio le teorie della razza, la determinazione biologica del "carattere" o del genere e molte altre forme di pseudoscienza usata come copertura ideologica del senso comune dominante. Ma con questa sua postura critica l'antropologia ha rivendicato una maggiore e più oggettiva scientificità, non certo l'abbandono dei requisiti della scienza a favore di quelli della militanza. C'era in quell'atteggiamento una ricerca della verità al di là delle influenze del potere, vale a dire l'esatto contrario di una foucaultiana (o nietszchiana, secondo alcuni) conflazione di verità e potere. Le cose cambiano radicalmente quando la critica alla pseudoscienza si trasforma nel precetto normativo della parzialità del sapere o del suo carattere "situato", quando cioè si sostiene che la conoscenza (perfino quella naturalistica) può essere costruita solo a partire da posizioni di potere (o di contropotere), e che la verità dipende dalla identità sociale di chi la enuncia (occidentale o nativo, maschio, femmina o queer, bianco e nero, abile o disabile etc.).

E poi, impegnarsi o militare per chi, o per cosa? Per buona parte del Novecento, la questione del posizionamento etico-politico dell'antropologia *engagé* era relativamente semplice: si trattava di dare voce ai diseredati, ai dannati della terra, alle classi subalterne, ai "popoli", in contrapposizione alle minoranze dominanti arroccate nei propri privilegi e detentrici dell'egemonia culturale e

di un pressoché esclusivo diritto di parola. L'antropologia è stata "di sinistra" nel rivendicare la pari dignità dei "primitivi", la libertà dei colonizzati, l'emancipazione degli oppressi, e lo ha fatto mostrando la ricchezza e complessità delle culture subalterne. Ma oggi sono cambiate molte cose: la composizione di classe della società, i rapporti tra Occidente e paesi ex-coloniali, la difficoltà di definire con chiarezza dove sta il potere e chi sono i "dannati della terra" (visto che nessuno ammette di stare dalla parte del potere, neppure un ultramiliardario presidente degli Stati Uniti, e tutti rivendicano lo status di vittime). E al tempo stesso è cambiato il ruolo che la cultura e gli intellettuali giocano in questi rapporti. A chi è organico l'intellettuale organico? Il progetto di "dar voce" alle classi subalterne, che muoveva le spedizioni di de Martino negli anni Cinquanta, oggi farebbe ridere solo a enunciarlo: non solo perché a una classe compatta si è sostituita una segmentazione assai mobile di nuove disuguaglianze, ma soprattutto perché i subalterni, chiunque siano, possono prendere la parola da soli, e quando lo fanno si guardano bene dal sentirsi "rappresentati" dalla intelligenza di sinistra. Il fenomeno dello spostamento verso destra, anche estrema, di ampi strati popolari a basso capitale sia economico che culturale è uno dei grandi problemi del nostro tempo (parallelo a quello di una sinistra arroccata tra ceti medi ad alto capitale culturale, soggetti all'accusa di radicalismo-chic, ormai banale e scontata ma non priva di un fondo di verità). La stessa nozione di "rappresentazione" è in crisi, nel suo duplice senso di descrizione di una condizione sociale e culturale e di presa in carico delle istanze emancipative. E, d'altra parte, neppure il coté egemonico ha più bisogno della mediazione degli intellettuali, dal momento che il consenso si ottiene attraverso la diretta comunicazione con i cittadini/elettori tramite i media elettronici.

PESSIMISMO CULTURALE E DARK ANTHROPOLOGY

Tocchiamo qui il nucleo della riflessione che tiene insieme i saggi del volume. Com'è cambiata la politica rispetto al modo in cui molti di noi l'hanno conosciuta nella loro formazione novecentesca? Che cosa è diventata la "sinistra"? Perché le classi popolari del mondo occidentale non la votano e indirizzano piuttosto il loro consenso verso la destra, anche estrema? Quale ruolo giocano gli intellettuali, se ne hanno ancora uno, in tutto questo? Il che equivale a chiedere: che relazione c'è fra le pratiche della pop-politica e la produzione di teoria sociale e antropologica? Tutte domande generali che ovviamente non possono avere risposte univoche. Ma si può almeno cominciare a chiarire alcuni aspetti, a fare un po' di pulizia attorno a nodi concettuali estremamente intricati e confusi. Un punto di partenza è stato per me il rifiuto delle visioni "apocalittiche" della contemporaneità: cioè di quell'atteggiamento caratteristico di un certo tipo di intellettuali umanisti che lamentano quanto le cose non siano più quelle di una volta, e di come il nostro spirito sia diventato inautentico a causa del consumismo, della cultura di massa, della comunicazione elettronica, dei telefonini, dei social media, dell'edonismo, e via dicendo. È il tipo di discorso che piace tanto al pubblico dei festival letterari, e che risponde

in modo consolatorio proprio alla percezione di una perdita di status sociale da parte dei ceti colti e impegnati nel sistema educativo e nella pubblica amministrazione. C'è tutto un filone di "pessimismo culturale"², che va da Martin Heidegger a Zygmunt Bauman al più recente Byung-chul Han, che ci informa quanto oggi non sappiamo più vivere, non sappiamo amare, provare dolore, siamo sempre stanchi a causa dell'accelerazione neoliberista, siamo colonizzati dalla cultura digitale che rende la democrazia un mero simulacro eccetera eccetera. Non c'è aspetto della vita contemporanea che si sottragga a queste indignate diagnosi, che rimandano tutte alla perdita di un rapporto autentico con l'Essere. "Guardate quanto è brutto quel mondo nuovo là fuori, che peraltro non sa che farsene di noi – ma noi siamo gli unici a rendercene conto!" – questo il messaggio, che risponde a una specifica esigenza di alcuni ceti e rappresenta dunque anche un segmento di mercato. Si tratta di una visione che risponde con facilità anche al problema del populismo e dello spostamento a destra delle masse popolari: è che sono ignoranti, plagiate, sottoposte a un lavaggio del cervello da parte dei mezzi di informazione. Oppure, in una versione più sofisticata, la loro soggettività è stata plasmata dal modo di vita neoliberista e consumistico a sua immagine e somiglianza. A me pare che le scienze sociali debbano sostituire a questo approccio essenzialmente moralista un'analisi più puntuale ed empiricamente fondata di come il consumo di massa, la comunicazione elettronica e così via impattano sulla vita quotidiana delle persone e sulle loro relazioni; come determinati gruppi sociali le utilizzano e come danno loro significato. I primi capitoli del libro si concentrano proprio su questo problema, criticando gli approcci apocalittici e l'idea di masse popolari guidate a (tele)comando dalla propaganda mediale, da paure indotte o da sentimenti irrazionali o "di pancia"; e sostenendo invece la necessità di comprendere i modelli culturali profondi che stanno dietro le paure e l'ostilità verso gli "altri", le spinte al consumo, certi comportamenti "incivili", le forme della (non-)partecipazione civica, le stesse scelte elettorali, come nell'analisi del cosiddetto berlusconismo.

Un aspetto interessante delle ideologie antimoderniste o "pessimiste" riguarda il loro tortuoso percorso politico. Sviluppate nella prima metà del Novecento nel campo di un pensiero conservatore che vede nella democratizzazione della società una degenerazione della vita dello spirito, nella seconda metà del secolo esse si spostano decisamente sul versante della sinistra. Soprattutto nei dintorni del Sessantotto si diffondono le critiche agli effetti disumanizzanti della tecnologia, i richiami al ritorno alla natura come ricerca di autenticità, l'attrazione per l'irrazionalità contro una scienza che sarebbe espressione di una cultura borghese e così via. Negli anni Cinquanta de Martino poteva parlare di un Hitler che "sciamanizzava" in Europa: pochi anni dopo lo sciamano diventerà emblema della controcultura psichedelica con-

2 O. Bennet, *Cultural pessimism. Narratives of decline in the postmodern world*, Edinburgh, Ediburgh University Press, 2001.

tro il conformismo della ragione. Oggi è un simbolo new age nella cultura di massa, ma rimanda anche ai nativismi che rivendicano saperi alternativi contro l' "epistemicidio" coloniale: e al tempo stesso ritorna sull'altro versante dello schieramento politico, nella figura dello "sciamano QAnon" che ha guidato l'assalto al Campidoglio dei movimenti dell'estrema destra trumpiana nel gennaio del 2021. Questa bizzarra convergenza verso l'irrazionale di sinistra e destra si è manifestata in modo eclatante con l'esplosione della pandemia da Covid-19 all'inizio degli anni Venti. Gli attacchi concentrici contro una "dittatura sanitaria" che avrebbe imposto uno stato d'eccezione permanente limitando le libertà individuali mi hanno molto colpito per la loro ottusità complottista e per l'ostinazione nel declassare i pareri largamente maggioritari della comunità scientifica a ideologie poste al servizio di interessi particolaristici. Si sente il peso di tutto ciò negli ultimi capitoli del volume, la cui scrittura si colloca nella fase pandemica e immediatamente post-pandemica. Imbattermi in un pamphlet complottista neofascista in cui l'autore più (positivamente) citato è Agamben (cap. 14) mi ha fatto molto pensare; e mi ha irritato il profluvio di scritti profetizzanti in cui il virus appariva volta per volta il vendicatore della natura sull'uomo inquinante, il frutto avvelenato della globalizzazione e del capitalismo neoliberalista, il salvatore del pianeta vivente tramite lo sterminio della specie umana. Con solo qualche piccola differenza di lessico, l'atteggiamento di vasti settori delle *humanities* non è stato molto diverso da quello dei predicatori di secoli scorsi che vedevano nelle epidemie una punizione divina e invitavano a pentirsi e purificarsi. Mentre una parte dell'antropologia, nell'onda lunga della svolta ontologica, cercava ancora di convincerci che il peccato originale starebbe nell'oggettivazione del mondo e nella dualità di soggetto e oggetto.

Tutto ciò mi spinge con forza verso quell'illuminismo con cui, pure, credo che l'antropologia non si possa interamente identificare. La nostra disciplina ha da sempre presidiato i confini della ragione dalla parte del lato oscuro, sentendone anche il fascino. Il suo storicismo è eroico, il suo umanesimo etnografico. Il modello di agente sociale che assume non è astrattamente universalistico, ma costitutivamente plasmato dalle differenze culturali. Dovesse limitarsi a riaffermare dogmaticamente le leggi della ragion pura oppure dell'economia politica, l'antropologia non avrebbe motivo di esistere. Ma non lo avrebbe neppure se perdesse il senso dell'impresa scientifica e la sua alleanza con il sistema delle scienze, confondendosi con una sorta di misticismo o spiritualismo new age. Il caso della medicina è particolarmente complesso. Esiste un'antropologia medica che si pone il compito da un lato di mostrare gli aspetti razionali delle forme di diagnosi e terapia antiche o tradizionali, cioè la loro natura di sistemi culturali e non di meri errori o superstizioni; e, dall'altro, cerca di comprendere come sistema culturale la stessa medicina scientifica, indagandone le basi epistemologiche, la costituzione storica, i rapporti tra saperi e pratiche. Si può anche dire che l'antropologia medica aspira ad essere scientificamente più rigorosa della biomedicina stessa, svelandone alcuni miti o pregiudizi, ed analizzando la dimensione sociale del corpo,

della salute e della malattia che essa per lo più trascura. Ma ciò non ha nulla a che fare con certe svalutazioni ideologiche della biomedicina che si sono sentite nel periodo pandemico – e che sarebbero solo risibili se in definitiva non finissero per appoggiare quella liquidazione della sanità pubblica che il neoliberalismo vero, quello cattivo, sta perseguendo con sistematicità in buona parte del mondo occidentale.

Insomma, siamo in un tempo in cui non si può non tenere fermo un certo grado di illuminismo; non si può dimenticare che i particolarismi, la magia, la religione, le epistemologie locali sono il nostro oggetto di studio, e non le risorse della nostra comprensione. Analizzando le epistemologie locali, e persino vivendole dall'interno, possiamo comprendere meglio anche la nostra, dunque “ampliare i limiti della nostra coscienza storiografica”, come diceva il Maestro. Ma questo è cosa diversa, e anzi diametralmente opposta, alla pretesa che le epistemologie locali siano il punto d'appoggio per scardinare un pensiero scientifico che non sarebbe altro che il sottoprodotto del dominio coloniale. Possiamo e dobbiamo capire razionalmente lo sciamanismo, non propagandare una visione sciamanistica della razionalità.

Le vicende degli anni duemilaventi mi hanno reso anche più scettico sull'idea di una riconfigurazione e di un possibile ricompattamento di una “sinistra” come movimento di massa volto al progresso e alla democratizzazione. Le agitazioni antagoniste contro la “dittatura sanitaria” sono il sintomo di un atteggiamento politico-culturale diffuso a molti livelli, che si manifesta tra l'altro nel radicalismo antioccidentale dei movimenti cosiddetti decoloniali (e nel dogmatismo delle teorie che li sostengono), e nella trasformazione del progressismo in una politica di identità essenzializzate, vale a dire nelle rivendicazioni vittimistiche di soggetti che si autoproclamano “marginali”, subalterni o svantaggiati (si veda su questo il cap. 12 dedicato al fenomeno della *cancel culture*). Una trasformazione per il momento più americana che europea, che per come la vedo io inverte il senso delle precedenti ondate di rivendicazione dei diritti delle “minoranze”, puntando sulla divisione più che sull'integrazione, ricostruendo categorie come quella di “razza” che sembravano in passato quasi abbandonate, e contribuendo a una rottura della coesione sociale che deve aver avuto qualche influenza sulla svolta a destra foriera della rielezione di Trump. In Europa, sono le guerre di Ucraina (cap. 14) e di Gaza che hanno portato a nuove insanabili divisioni nella sinistra. Divisioni che esplodono proprio nei giorni in cui sto chiudendo questa introduzione (fine febbraio 2025), caratterizzati da una riconfigurazione gestaltica della geopolitica internazionale di portata forse non inferiore a quella della caduta del sistema sovietico. Gli Stati Uniti di Trump, fino ad oggi fulcro di una certa idea di Occidente basato su sistemi politici democratico-liberali e stabile alleato dell'Europa, si rivolgono esplicitamente contro le regole liberali, abbracciano ideologie neonaziste, rilanciano in grande stile politiche nazionaliste e protezioniste ripudiando le loro alleanze storiche sul piano militare come su quello economico, e si accordano con autocrazie come quella russa per una spartizione delle zone di influenza che prefigura il ritorno a un aperto

imperialismo. L'Europa si ritrova da sola a custodire valori liberal-democratici orientati verso un forte welfare e forme di intervento pubblico, scoprendo improvvisamente tutta la sua debolezza (anche perché insidiata all'interno da forze xenofobe e sovraniste). Non mi è chiaro se questa nuova era Trump sia il culmine della politica pop oppure la sua fine. Trump è pop fino all'inverosimile, ma è anche un personaggio truce, e se il suo primo mandato sembra avere le caratteristiche della farsa, questo inclina pericolosamente verso la tragedia. Certo è che la nuova situazione sta facendo saltare ogni residuo di quella vecchia impostazione politica che chiamavamo sinistra, con linee di frattura che non sono più quelle fra moderatismo e radicalismo, e neppure più soltanto quelle – emerse con la guerra in Ucraina – fra chi considerava gli Stati Uniti come il vecchio nemico di sempre (e vedeva l'invasione russa come una comprensibile reazione all'invasione della Nato), oppure come il garante della democrazia contro il revanchismo imperialista putiniano. Ora le cose si fanno ancora più complesse. C'è una sinistra che ritiene di dover difendere a tutti i costi l'unità europea e il modello liberal-democratico, e un'altra che vede invece nelle democrazie liberali una narrazione ipocrita e di facciata usata per coprire disuguaglianze strutturali e oppressione. Il trumpismo sarebbe dunque il disvelamento della vera natura del liberalismo, e potrebbe accelerarne la dissoluzione. Può capitare allora di sentire i fustigatori storici degli Stati Uniti affermare che Trump, pur nel suo modo rude, "dice la verità" sulla guerra in Ucraina nel momento in cui lascia spazio all'occupazione russa. Argomenti che risuonano sinistramente con alcuni giudizi sul nazismo emersi nella Terza Internazionale alle soglie della guerra mondiale; con la differenza che allora era almeno chiaro in che direzione, giusta o sbagliata, dovesse andare la rivoluzione. Oggi le critiche più radicali al capitalismo e alle istituzioni europee non sono svolte in nome di un modello alternativo di economia o di politica, o almeno io non riesco a vederlo. Sembra che basti il momento negativo, sostenuto da una sorta di *cupio dissolvi* antioccidentale che rischia fortemente di restare fine a se stessa. Molta confusione sotto il cielo, nelle parole del Grande Timoniere, ma la situazione è tutt'altro che eccellente. Di questa confusione tenta di dar conto il cap. 15, sotto forma dell'unico ordine che mi sembrava possibile offrire al caleidoscopio di sollecitazioni proposte dall'attualità, quello di un divertito sillabario. Mentre il cap. 16 cerca – contro il pessimismo culturale, l'antimodernismo e le visioni "dark" della teoria critica, come le ha chiamate Sherry Ortner³ - di recuperare un'idea di progresso umano come guida del pensiero antropologico e degli usi pubblici che oggi possiamo farne.

3 S. Ortner, *Dark anthropology and its others: Theory since the Eighties*, «Hau: Journal of Anthropological Theory», 6 (1), 2016, pp. 47-63.

I CAPITOLI.

Il capitolo 1, *Tra le rovine dell'agorà. Zygmunt Bauman e la crisi della politica*, è uscito originariamente su «Testimonianze», volume monografico “Le solitudini del nostro tempo”, 462, 2008, pp. 42-49. Partendo dalle tesi sul consumismo del celebre sociologo polacco, il capitolo discute la crisi attuale delle forme della partecipazione politica e in particolare quella del ruolo degli intellettuali; suggerendo però al tempo stesso i limiti di una visione troppo dall’alto, che nega la *agency* di cittadini la cui soggettività sarebbe integralmente colonizzata dai dispositivi della cultura di massa.

Il capitolo 2, *Verso una etnografia della paura e della sicurezza*, combina con molte variazioni due saggi usciti in precedenza: *I «primitivi» che ci troviamo in casa*, «Testimonianze», numero monografico “Osessione della sicurezza o culture della convivenza”, 465, 2009, pp. 43-51; e *Culture della paura*, in R. De Filippis, a cura di, *Paura: intellettuali e artisti sulle angosce del nostro tempo*, Firenze, Edizioni della Meridiana, 2016, pp. 41-53. A partire dai dibattiti su migrazioni, respingimenti e xenofobia, il capitolo si interroga sulla natura della paura come sentimento sociale, e cerca di smontare l’idea che la richiesta di sicurezza sia un mero atteggiamento irrazionale o “di pancia” verso il quale le masse popolari sarebbero spinte da forme di condizionamento massmediale e propagandistico.

Il capitolo 3, *Corruzione, trasparenza, cospirazione*, è uscito originariamente con il titolo *Sfere dell'occulto e miti della trasparenza* su “Testimonianze”, numero monografico “«Il male oscuro». Corruzione e sistema paese”, 480, 2011, pp. 54-63. Si tratta di un tentativo di mostrare i limiti del discorso liberal-democratico sulla corruzione, che da un lato la attribuisce in modo etnocentrico a realtà “arretrate” senza cogliere le peculiarità del suo radicamento antropologico, dall’altro non sembra saperne riconoscere le forme nelle stesse società avanzate. Queste ultime, non meno della prime, costruiscono una sfera pubblica basata sull’intreccio tra un mito della “trasparenza” e la rappresentazione di dimensioni occulte che agiscono segretamente sotto la superficie delle relazioni economiche e politiche.

Il capitolo 4, *Insieme nella nostra solitudine. Alcune scorciatoie del pensiero critico sulla globalizzazione*, è uscito su «Quaderno di comunicazione. Rivista di dialogo tra culture», n.s., numero monografico “Vicini, lontani”, Milano, Mimesis, 2010, pp. 15-24. Partendo ancora da Bauman e da un libro di Luigi Zoja, il capitolo cerca di sfatare alcuni luoghi comuni “apocalittici” sull’effetto delle tecnologie comunicative, che impedirebbero le “vere” relazioni umane e creerebbero una paradossale solitudine nella società di massa. Al moralismo della sociologia apocalittica si contrappone un’analisi delle forme di relazione sociale basata sul concetto di *Umwelt* di Alfred Schultz e sulla sua distinzione fra “consociati” e “contemporanei”.

Il capitolo 5, *Etica, bene comune e pratiche del consumo*, è uscito col titolo *Anche i consumatori (compulsivi) hanno un'anima* su «Testimonianze», nume-

ro monografico “Stili di vita ed etica del consumare”, 470, 2010, pp. 24-31. Lo scritto si interroga sui motivi della difficoltà di diffusione delle pratiche del consumo critico, equo e solidale. La risposta ha a che fare con l'approccio moralizzante, distintivo e strutturalmente minoritario che caratterizza i movimenti critici, e con l'incapacità di comprendere i profondi significati antropologici e relazionali che il consumo assume nelle società contemporanee.

Il capitolo 6, *Pop-politica. Le basi culturali del berlusconismo*, costituisce la revisione e l'ampliamento di un articolo uscito con lo stesso titolo su «Studi culturali», VII (3), 2011, pp. 471-90. Si tratta di un'analisi del sistema di potere e del peculiare stile politico e culturale costruito da Silvio Berlusconi: il suo rapporto con la televisione, la fusione tra sfera della politica e dello spettacolo, il largo uso di retoriche populiste come strumenti di costruzione del consenso, la reintroduzione in politica della dimensione corporea. Anche in questo caso, cerco di mostrare come la tesi del condizionamento mediale non sia sufficiente a comprendere il successo del personaggio: il quale è piuttosto radicato in una strategia di egemonia culturale capace di incidere in profondità sugli stili di vita e sui sistemi di valori degli italiani, riconfigurando in modo durevole la sfera della politica.

Il capitolo 7, *Etica e retorica dei disastri naturali*, è apparso col titolo *Le catastrofi e le loro rappresentazioni* su «Testimonianze», numero monografico “La grande alluvione”, 504-506, 2016, pp. 46-53. L'occasione del numero e dell'articolo era il cinquantenario dell'alluvione di Firenze del 1966: da questo spunto prende avvio una analisi delle retoriche narrative relative ai disastri naturali, che raffronta il caso fiorentino con l'alluvione del Polesine del 1951, con la frana di Sarno del 1998 e col terremoto abruzzese del 2009. Lo scopo è mostrare come, in contesti geografici e storici lontani, si rappresentano diversamente i rapporti tra cause naturali e antropiche, tra denuncia delle responsabilità politiche e valorizzazione delle forme di aiuto e solidarietà.

Il capitolo 8, *Un universalismo ben temperato: l'antropologia e i diritti umani*, è uscito su «Testimonianze», numero monografico “1948-2018: diritti umani in cammino”, 521-22, 2018, pp. 80-87. Anche in questo caso si parte da un anniversario: il settantesimo della Dichiarazione universale dei diritti umani. Il capitolo insiste sulle tensioni tra l'approccio universalistico della Dichiarazione e le istanze particolaristiche e relativistiche di cui l'approccio antropologico si fa sovente interprete: discute alcuni casi in cui l'universalismo rischia di scadere nel mero etnocentrismo e di separare gli individui dalle loro relazioni sociali, e auspica una sensibilità etnografica in grado di affiancare e rendere più efficace la normatività giuridica.

Il capitolo 9, *Sfere dell'occulto e panico morale: il caso degli abusi sull'infanzia*, è apparso su «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», numero monografico “Il segreto”, VI (1), n.s., 2019, pp. 393-404. Lo scandalo sugli affidi illeciti di minori a Bibbiano, e contemporaneamente la pubblicazione dell'inchiesta di

P. Trincia (*Veleno*) sui “diavoli della bassa modenese”, sollevano il problema della costruzione sociale delle accuse e dei sospetti di pedofilia. Il capitolo raffronta i casi americani degli anni Ottanta con quelli italiani più recenti, discutendo la genesi delle ondate di panico morale e la loro relazione con la sfera dell’ “occulto”, regno di un male segreto e invisibile che assume proprio l’innocenza paradigmatica dei bambini come proprio bersaglio.

Il capitolo 10, *Fatti e finzioni: ma la verità?*, è uscito con il titolo *I miti, le narrazioni e il ruolo della conoscenza critica* su «Testimonianze», numero monografico “La «verità» separata dai fatti”, 528-29, 2020, pp. 46-52. Il problema della “post-verità”, ossia dell’indistinguibilità tra fatti e finzioni o fake news nell’era della comunicazione digitale, è affrontato attraverso una discussione epistemologica riguardante lo statuto dei “fatti” nelle scienze e nella storia, e una semplificazione empirica sul tema delle “disuguaglianze” nel contesto globale. La conclusione è che non si tratta di resuscitare una nozione univoca e positivista di “fatto”, né di sostenere che tutto è arbitraria narrazione, ma di coltivare un approccio critico alle fonti che, anche nella comunicazione pubblica, si approssimi per quanto possibile alle pratiche delle comunità scientifiche.

Il capitolo 11, *Populismo e demologia*, è uscito con lo stesso titolo sulla rivista on line «Dialoghi Mediterranei», 42, 2020. Il testo esplora il nesso tra la problematica politica del populismo e il tentativo della tradizione demologica italiana di definire la cultura popolare attraverso la nozione gramsciana di subalternità. La demologia si è arenata nel momento in cui i ceti subalterni hanno iniziato a consumare la cultura di massa, abbandonando (se mai è esistito) il folklore compatto e isolato del mondo contadino. Nella sua ricerca di autenticità, la disciplina è caduta nel paradosso della difesa su base elitista di un popolo idealizzato e non più corrispondente a quello reale. Si può accostare questa “crisi dell’egemonia” al percorso della sinistra politica che ha progressivamente perduto il consenso del “popolo” che pure pretende di rappresentare?

Il capitolo 12, *La cancel culture come subcultura politica*, è uscito su «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», numero monografico “Censura”, VIII (2), n.s., 2021, pp. 493-509. È un primo tentativo di affrontare un tema emerso con forza nelle “guerre culturali” americane degli ultimi anni, come caratteristica della “terza ondata” dei movimenti antirazzisti e femministi. Si tratta di un fenomeno legato alla trasformazione in senso identitario e vittimistico del progressismo politico, centrato su rivendicazioni simboliche per lo più interne a ristretti gruppi ad alto capitale culturale, le cui derive ideologiche e dogmatiche sembrano prevalere di gran lunga sugli effetti emancipativi.

Il capitolo 13, *La libertà è assenza di regole?*, è uscito col titolo *Se la libertà è sinonimo di assenza di regole* su «Testimonianze», numero monografico “Libertà, fraternità, uguaglianza. Valori alla prova del mondo globale”, 539, 2021, pp. 33-41. Si tratta principalmente di una discussione delle polemiche pan-

demiche sulla “dittatura sanitaria”, che hanno visto culture di estrema destra e di estrema sinistra convergere verso una condanna e una interpretazione complottista delle misure di contenimento del contagio da Covid-19.

Il capitolo 14, *Tramonto dell'Occidente. Pandemia, Ucraina e antioccidentalismo*, è uscito con il titolo *Ma l'«antioccidentalismo» può essere compagno di viaggio della sinistra democratica?* su «Testimonianze», numero monografico “Dove va la «Terra del tramonto»? Riflessioni sull'Occidente”, 545, 2022, pp. 74-84. Lo spunto sono ancora le correnti antimoderniste e di pessimismo culturale che hanno accompagnato la gestione del rischio pandemico; l'invasione russa dell'Ucraina ha poi aperto ulteriori lacerazioni e scontri nel quadro dello schieramento che si definiva un tempo di sinistra. Sembrano ripresentarsi scenari spengleriani, e profilarsi una nuova irriducibile contrapposizione fra i fustigatori dell'Occidente e gli strenui difensori della sua eredità politica e culturale.

Il capitolo 15, *L'anima degli anni duemila (venti)* è uscito con il titolo *Lo spirito degli anni duemila (venti): proposta di un sillabario* su «Testimonianze», numero monografico “Anche gli anni Duemila hanno un'anima?”, 550-51, 2023, pp. 21-36. Come già detto, si tratta di un testo peculiare, una sorta di divertissement che percorre sotto forma di sillabario A-Z una serie di temi, nodi problematici, inquietudini e speranze che caratterizzano la cultura, la politica e l'etica di questi anni. Il tema forse unificante è l'idea di Ernesto de Martino di un “terrore della storia” che ogni epoca deve affrontare in modi diversi, e di un immaginario di crisi o di “fine del mondo” che si ripresenta oggi senza la garanzia di una risoluzione culturale.

Il capitolo 16, *Antropologia e progresso*, è uscito con lo stesso titolo sulla rivista on line »Dialoghi Mediterranei», 69, settembre 2024. È un tentativo di sviluppare in una *pars construens* le critiche al pessimismo culturale e alla *dark anthropology* svolte nei capitoli precedenti. Ci si chiede se sia possibile per l'antropologia recuperare un senso universalistico del concetto di progresso umano, che pure l'ha a lungo accompagnata nella sua storia, prima di esser decostruito e reso colpevole dell'oppressione coloniale, delle disuguaglianze globali e di ogni altra nefandezza dell'Occidente. Se non possiamo più credere a una ingenua concezione unilineare del progresso, non possiamo neppure dimenticarci di alcuni valori generali che danno senso all'azione politica – ad esempio, il perseguimento di benessere, sicurezza, libertà, diritti e uguaglianza per il maggior numero di esseri umani, e lo sviluppo delle conoscenze scientifiche, che non possono esser semplicemente derubricati e relativizzati come pregiudizi etnocentrici o neocoloniali.

Pisa, marzo 2025

1. TRA LE ROVINE DELL'AGORÀ

ZYGMUNT BAUMAN E LA CRISI DELLA POLITICA

1.1 SOLITUDINE

La solitudine del cittadino globale: così suona il titolo della traduzione italiana di un libro di Zygmunt Bauman uscito alla fine degli anni '90¹. Il titolo originale – *In Search of Politics* – dev'essere apparso poco attraente all'editore: e quello italiano assomiglia un po' troppo ad uno slogan. Tuttavia la scelta di porre l'accento sulla "solitudine" coglie un aspetto centrale nel pensiero dell'autore; e la combinazione dei due titoli propone un nesso tra solitudine, politica e tarda modernità che è forse rilevante per capire la nostra esperienza della sfera pubblica negli ultimi decenni. Il volume anticipa molti dei temi poi sviluppati da Bauman nella successiva serie di studi sulla società "liquida": un'ampia visione critica dell'ordine economico e politico prodotto dalla globalizzazione e dalla fine della guerra fredda. In tale ordine la democrazia e la libertà, apparentemente vincitrici incontrastate sui regimi totalitari del Novecento, si svuoterebbero di fatto di significato, promuovendo forme di vita centrate sul consumismo, sull'insicurezza e su un radicale indebolimento della politica, non più in grado di influenzare i poteri forti e plasmare modelli di sviluppo alternativi. Ma perché proprio la "solitudine" è la condizione che Bauman attribuisce al cittadino globale o postmoderno? È una espressione che riecheggia altri slogan coniati dalla sociologia, a partire dal fortunato ossimoro di David Riesman, "la folla solitaria"²: un modo per indicare il paradosso di una società di massa che, pur avvicinando gli individui nelle interazioni quotidiane, spezza le reti di legami comunitari e produce modelli di vita interamente privatizzata. La definizione di Bauman mette a fuoco tuttavia un problema in parte diverso. In che senso il suo cittadino globale è solo?

Cominciamo con l'osservare che le nozioni di "solitario" e "solitudine" si caricano nel discorso comune di numerosi significati e di contrastanti valutazioni. Da un lato, solitudine è la condizione di chi vive in modo isolato, senza importanti relazioni sociali e con scarse opportunità di comunicazione. È una condizione vista come problematica e deficitaria, che caratterizza categorie

¹ Milano, Feltrinelli, 1999 (la traduzione italiana esce nello stesso anno dell'edizione originale).

² D. Riesman, *La folla solitaria*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1956 (ed. orig. 1950).

sociali deboli (ad esempio gli anziani) e alla quale le istituzioni di sicurezza sociale sono chiamate a porre un qualche rimedio. Dall'altro lato, solitudine è una condizione esistenziale che caratterizzerebbe gli esseri umani in quanto tali. La letteratura, l'arte e la filosofia novecentesca hanno elaborato ampiamente questo tema: il dramma dell'individuo moderno è colto nella tensione fra l'aspirazione all' "amore" e la condanna alla solitudine e all'incomunicabilità. Dalle avanguardie artistiche alla cultura popolare, da Gregor Samsa alle canzonette, il nostro immaginario pare ossessionato da questo tema.

Il dramma è anche accentuato dal doppio legame etico che i concetti di solitudine/solitario evocano. Da una parte, si tratta di una condizione negativa che implica isolamento, deprivazione, sofferenza; dall'altra equivale invece ad autonomia, ed è attivamente ricercata in contrapposizione all'eteronomia delle situazioni gregarie in cui l'individuo si confonde e si annulla nella massa. Anche qui, non sarebbe difficile rintracciare esempi del mito dell'individuo creatore, dell' "uomo" (un po' meno questo mito si applica alla donna) che nell'isolamento eroico trova la propria realizzazione personale, o scopre "il proprio vero Sé", oscurato e soffocato invece nelle condizioni della socialità.

L'ossessione della modernità borghese per il tema della solitudine è ovviamente legata alle sue condizioni sociologiche, quelle descritte dal classico modello weberiano: la rottura dei vincoli comunitari e l'affermazione di una cittadinanza definita dai rapporti diretti tra lo stato e l'astratta soggettività dell'individuo, così come di una religione centrata sul rapporto diretto e privato fra Dio e l'individuo. Le istituzioni della modernità liberano e rendono autonomo l'individuo, affrancano il suo self da ogni vincolo divino o secolare, e al tempo stesso lo aprono al rischio della solitudine radicale. Le relazioni umane sono scelte su base elettiva, soggette al regime del puro sentimento personale, tanto libere quanto sempre incerte, provvisorie e reversibili – incluse quelle familiari e matrimoniali, che i soggetti moderni ed emancipati subordinano al conseguimento della "realizzazione" personale. Tutto ciò si accentua nella fase della tarda modernità che Bauman chiama "liquida", nella quale si indeboliscono o si frantumano quelle istituzioni che tenevano comunque l'individuo ancorato a identità e appartenenze collettive, come lo stato-nazione, i partiti politici e la stessa famiglia. Anche la post-modernità sembra condannata a pensare e ripensare la tensione fra autonomia e solitudine del soggetto, nell'ambito delle politiche sociali come in quello della riflessione filosofica e artistico-letteraria sull'esistenza.

1.2 CONSUMISMO E SOCIETÀ LIQUIDA

La teoria di Bauman si innesta proprio su questo punto. La società globale, tardocapitalistica e liberal-democratica che esce dalla sconfitta storica dei totalitarismi novecenteschi promette di esaltare ulteriormente l'autonomia e la libertà degli individui, ma di fatto ne accentua la "solitudine". Ciò avviene in virtù di una progressiva privatizzazione dell'esistenza sociale, prodotta dalla dissoluzione di qualsiasi ordine di significati e ideali che vadano oltre l'orizzonte della cura del corpo e della gratificazione di desideri ed esperienze di

consumo. Il concetto di consumismo è centrale nell'analisi di Bauman. La modernità solida si basa sulla produzione e sulla durevolezza dei beni, e su forme di consumo viste come soddisfazione di bisogni. Il consumismo che caratterizza la società liquida tende invece alla rapida obsolescenza dei beni e alla creazione di sempre nuovi bisogni che possano trovare soddisfazione sul mercato. La relazione tra bisogni, produzione e consumo risulta così invertita rispetto alla "società dei produttori": sono le esigenze dei meccanismi consumistici a dettare bisogni e desideri degli individui, e non viceversa.

Il punto di vista di Bauman si avvicina qui molto alla teoria critica francofortese, di cui rappresenta una sorta di aggiornamento in chiave postmoderna. Il consumismo porta alle sue estreme conseguenze quella che Adorno e Horkheimer chiamavano la dialettica dell'Illuminismo. Il progetto della modernità vuole rendere autonomo l'individuo e porlo al centro della razionalità economica e sociale: ma i suoi sviluppi lo sprofondano nella più totale eteronomia, facendone l'ingranaggio di un sistema propulsivo che si autoalimenta con conseguenze distruttive e appare irriducibile a ogni forma di governo razionale. L'individuo rappresentato nella teoria di Bauman, come in quella di Adorno e Horkheimer, è un soggetto in completa balia di forze che non solo non può controllare, ma non riesce neppure a comprendere. Vive in un mondo concepito come "un contenitore di potenziali oggetti di consumo", guidato da obiettivi di soddisfazione edonistica e voyeuristica – dalla "comparsa di desideri che esigono di essere appagati" attraverso il consumo³. La stessa vita sentimentale, il rapporto con il corpo e le relazioni umane sono piegate a questa logica: aspetti che Bauman analizza in riferimento a fenomeni culturali quali il grande successo del fitness, i talk show televisivi, le reti per la ricerca di partner sessuali in Internet e così via.

Ora, questo modo di considerare le pratiche di consumo e la cultura di massa nella società contemporanea è per molti aspetti discutibile. Bauman è attento osservatore del costume e dei fenomeni culturali diffusi, ma il suo lavoro non si basa su una etnografia ravvicinata delle pratiche del consumo (e anche questo lo accomuna ai grandi critici francofortesi). La sua è una visione aerea: lo sguardo dall'alto gli consente di individuare alcune macro-strutture, ma gli impedisce forse di comprendere contesti più locali e microscopici dell'azione sociale; contesti nei quali gli individui e i gruppi umani potrebbero non apparire solo come passivi burattini telecomandati o ottusi recettori di stimoli edonistici. In fin dei conti, non si capisce quale sostegno empirico possano avere certe sue affermazioni come le seguenti: "il contesto esistenziale che ha finito per diventare noto come 'società dei consumi' si distingue per il fatto che ridefinisce le relazioni interumane a modello e somiglianza delle relazioni tra i consumatori e gli oggetti di consumo. Questo fatto ragguardevole è il risultato dell'annessione e della colonizzazione, da parte dei mercati dei consumi, dello spazio fra gli individui". E ancora: nella società dei consumi si

³ Z. Bauman, op. cit., p. 81.

confondono e si annullano le divisioni “tra le cose da scegliere e coloro che le scelgono; tra le merci e i loro consumatori; tra cose da consumare e persone che le consumano”⁴. Idee suggestive ma davvero troppo generali e generiche per sperare di cogliere la complessità e i molteplici e spesso contraddittori aspetti delle pratiche di consumo nelle società contemporanee, e dei modi in cui esse mobilitano la razionalità o la *agency* degli attori.

Allo stesso modo, l’attribuzione ai consumatori di una fondamentale “solitudine” esistenziale appare aprioristica e arbitraria. Per Bauman il consumatore è solo perché i suoi bisogni e problemi edonistici e i modi per soddisfarli sono essenzialmente privati. Anche quando è insieme e si confronta con altri, la sua condizione non cambia. A proposito delle comunità dei *weight watchers*, formate da individui ossessionati dalla perdita di peso e dall’adesione a un modello estetico imposto dal mercato, Bauman osserva ad esempio che essi “non sono meno soli per il fatto di essere insieme”; le loro paure e incertezze e i loro “sogni” sono radicalmente privatizzati, non si trasformano in nulla di simile a una causa comune; al massimo, riunendosi con propri simili essi arrivano a sapere di “non essere soli nella loro solitudine”⁵. In realtà, gli studi etnografici mostrano con grande evidenza come le pratiche quotidiane di consumo siano eminentemente sociali, e come anzi il rapporto con gli oggetti nella sfera del consumo sia un modo per costruire e gestire le relazioni umane e sociali – il tessuto di cui è fatta la socialità nei contesti industriali avanzati⁶.

1.3 OIKOS, ECCLESIA, AGORÀ

In breve, Bauman considera il consumismo come un sistema che produce deculturazione; laddove un approccio orientato al concetto antropologico di cultura è più propenso a vedere in esso un universo di pratiche simboliche volte alla costruzione di significati sociali, i cui attori sono soggetti attivi e pensanti e non esseri monodimensionali. L’etnografia e la ricerca qualitativa possono mostrare come gli “spazi fra le persone”, per usare l’espressione di Bauman, non siano soltanto colonizzati dai meccanismi impersonali del mercato. Sono al contrario luoghi densi di relazioni comunicative e di produzione culturale che non si esauriscono nello “spirito” del mercato, introducendo logiche diverse come ad esempio quella del dono⁷.

4 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, trad. Bari, Laterza, 2007, pp. 15-17 (ed. orig. *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007).

5 Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 54.

6 Penso in particolare ai lavori di M. Douglas e B. Isherwood, *Il mondo delle cose*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1984; D. Miller, *Teoria dello shopping*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1999; per un quadro della teoria sociale sul consumo, che mette in ampia evidenza questo aspetto, si vedano R. Sassatelli, *Consumo, cultura e società*, Bologna, Il Mulino, 2004; P. Meloni, *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*, Roma, Carocci, 2018.

7 Rimando su questo punto a F. Dei, M. Aria, a cura di, *Culture del dono*, Roma, Meltemi, 2008).

Tuttavia, per quanto troppo totalizzanti, le suggestive analisi di Bauman colgono senza dubbio caratteristiche importanti dell'esperienza quotidiana contemporanea. In particolare, c'è un aspetto della sua diagnosi di solitudine che non può essere facilmente eluso: è la dissoluzione della sfera dell'agire politico. I cittadini contemporanei sono soli nel senso che sembrano aver perso la capacità o la possibilità di scelta del proprio destino attraverso il confronto con gli altri e attraverso un dibattito improntato a criteri condivisi di razionalità – una definizione possibile di politica, appunto. Bauman illustra la crisi della politica contemporanea rifacendosi ai tre grandi ambiti dell'organizzazione sociale della Grecia classica. *Oikos*, sfera privata della vita familiare e domestica; *ecclesia*, luogo della politica e delle istituzioni di governo; *agorà*, momento di comunicazione e integrazione fra le altre due sfere, nel quale si determina attraverso il dibattito e il compromesso il significato del bene comune e le scelte fondamentali che devono guidare la convivenza nella *polis*. Per Bauman (che segue in ciò le tesi di Cornelius Castoriadis, il grande filosofo politico scomparso nel 1997), è sul piano dell'*agorà* che si definisce il concetto di libertà e di autonomia politica. Infatti la sfera privata non è di per sé in grado di stabilire criteri e obiettivi comuni (a meno di non seguire la tesi liberista classica dei “vizi privati, pubbliche virtù”, secondo la quale una “mano invisibile” trasformerebbe in bene comune il perseguimento dell'interesse privato da parte dei singoli soggetti). Dall'altra parte, il potere (*l'ecclesia*) non può da solo determinare valori e finalità fondamentali: la sua tendenza a farsi autonomo e autoreferenziale è molto pericolosa, e può essere evitata solo mantenendo rapporti costanti con l'*agorà*.

L'*agorà*, nel senso di Bauman e Castoriadis, è un concetto che include quelli di società civile, di conversazione razionale e di educazione – definita, quest'ultima, come “sforzo istituzionalizzato per istruire e addestrare gli individui nell'arte di usare la loro libertà di scelta in conformità con l'agenda definita dalla legislazione”⁸. Il potere legislativo e quello esecutivo stabiliscono le scelte concrete da effettuare, dividendo quelle possibili da quelle impraticabili, e quelle permesse da quelle non permesse. Ma è sul piano dell'educazione e della conversazione razionale che si definisce il “codice” della scelta, i valori e le opzioni morali che devono guidarla – vale a dire un concetto di bene comune (che tenga conto a sua volta del contesto dell'*oikos*). La democrazia e la libertà hanno bisogno che sia mantenuto aperto e costantemente nutrito il rapporto tra questi livelli; in mancanza di tale rapporto, gli individui non sono in grado di esercitare una reale libertà di scelta.

Per buona parte del ventesimo secolo, l'*agorà* è stata posta sotto attacco da parte dei regimi totalitari, che hanno tentato di assolutizzare il momento del potere e di fare terra bruciata della società civile. Nella fase tardo-capitalistica del consumismo, essa è minacciata sul confine opposto: è la privatizzazione radicale dell'esistenza a renderla disabitata e impraticabile. Inoltre,

⁸ Z. Bauman, *La solitudine...*, cit., p. 78.

la natura sempre più globale, deterritorializzata e spersonalizzata del potere economico lo allontana e lo rende non influenzabile dalla gran parte delle istituzioni politiche, legate a contesti più limitati e locali. Il potere si separa allora radicalmente dalla politica; “la funzione di definizione dell’agenda e del codice viene progressivamente ceduta a forze diverse dalle istituzioni politiche (cioè, elette e in teoria sottoposte al controllo)”⁹. Il livello dell’*ecclesia* si ritrova nuovamente isolato dalla società civile, sia pure in modo molto diverso da quanto accade nel totalitarismo. I politici non sono certo onnipotenti: sono anzi sostanzialmente impotenti rispetto a ogni scelta veramente importante, il che li trasforma in un ceto autoreferenziale, impegnato principalmente a gestire a proprio vantaggio le risorse pubbliche. Se il totalitarismo fondava la sua ideologia sull’assolutizzazione di obiettivi ideali (la creazione di un ordine nuovo o di un uomo nuovo), il consumismo tardo capitalistico rinuncia ad ogni obiettivo e ad ogni ideale di bene comune, di trasformazione, di giustizia. “Non ci sono alternative” è lo slogan più rappresentativo dello stile di gestione politica della modernità liquida. Se la fase solida era dominata dall’impulso alla perfettibilità, dalla convinzione nelle illimitate possibilità dell’autodeterminazione (sfociate talvolta in forme di ingegneria sociale dagli effetti disastrosi), adesso il sentimento politico più diffuso è l’angosciosa impotenza, la percezione di non poter far nulla per modificare meccanismi troppo grandi e lontani, privi di un volto preciso e difficili anche solo da riconoscere.

1.4 INTELLETTUALI

La “solitudine” di Bauman ci porta dunque a riflettere su quella che appare oggi come una crisi storica e senza precedenti della politica; non di questo o quell’orientamento politico, ma della capacità di pensare e agire politicamente, di unirsi (e scontrarsi) nel tentativo di comprendere alcuni aspetti del mondo e di modificarli, se possibile, in relazione a un’idea di bene comune. Una crisi radicale della possibilità di “sortirne insieme”, per usare la commovente espressione di don Lorenzo Milani, che disorienta e angoschia le generazioni (come quella di chi scrive) che nella vecchia politica hanno trascorso la propria educazione sentimentale. Non è solo l’incerto quadro politico italiano a mettere in difficoltà il nostro senso della politica; né soltanto la dissoluzione delle vecchie identità e delle classiche forme di organizzazione, di dibattito e di espressione (i partiti, le riunioni, le manifestazioni pubbliche). Ciò che sentiamo messi in discussione sono gli ingredienti basilari della sfera politica: l’immaginazione di un futuro possibile, delle idee sufficientemente chiare sugli obiettivi “giusti” e di conseguenza la capacità di schierarsi, un minimo di fiducia nella possibilità di cambiare le cose. E forse, il che ci inquieta che ci inquieta ancora di più, sentiamo messo in discussione il rapporto – che ci era sempre sembrato scontato e quasi naturale – fra politica e cultura. La

⁹ Ibid., p. 79.

cultura (l'educazione, gli studi, la capacità di comprendere la storia e la società) fa parte dell'*agorà*: anzi, è quell'aspetto della conversazione pubblica razionale che storicamente ha più interagito con la sfera dell'*ecclesia*, con le istituzioni di governo. Si può definire il bene comune senza passare attraverso i saperi della storia e delle scienze, attraverso teorie della società, modelli di soggetto umano, dibattiti etici? Nella modernità classica, gli intellettuali sono stati infatti i principali mediatori fra società e potere. Fino a non molto tempo fa, i programmi politici sentivano il bisogno di legittimarsi in riferimento a dottrine o ideologie; gli intellettuali giocavano in essi un ruolo importante, e i leader dei grandi movimenti – soprattutto nella sinistra – erano essi stessi intellettuali e teorici – o almeno, pretendevano di esserlo, costruendo la propria immagine in base a valori quali l'abilità oratoria, la lucidità di ragionamento e la pubblicazione di studi scientifici. Dall'altra parte, nella storia della modernità gli intellettuali erano stati il principale strumento usato dal potere nell'educazione delle masse, nella costruzione delle normative disciplinari e nella formazione del consenso.

Oggi questo ruolo è quasi completamente dissolto, e lo status degli intellettuali ha subito una caduta verticale. Il potere non ha più bisogno di loro per esercitare l'egemonia, secondo la visione gramsciana, o per assicurare il disciplinamento delle masse, secondo quella che Foucault ha evidenziato per l'età classica. Ma soprattutto, vista la separazione radicale fra potere e politica, non c'è più un ruolo per loro nel nutrire la politica e nel mantenere il suo rapporto con la società civile. Questo ruolo è stato semmai assunto dal sistema dello spettacolo e dei media, che è diventato infatti un grande serbatoio di reclutamento del ceto politico. L'*ecclesia* non sa che farsene degli intellettuali, così come della cultura. Da un pezzo ormai nelle campagne elettorali la lucidità del ragionamento, la raffinatezza argomentativa o l'ampiezza delle prospettive hanno smesso di contare qualcosa, a favore di elementi assai più immediati di efficacia spettacolare. Nulla fa più orrore dei "discorsi difficili" e delle argomentazioni troppo lunghe e complesse, che allontanano la audience e dunque il consenso. "Venire incontro alle esigenze del pubblico" è l'alibi per la rinuncia definitiva a una *paideia* senza la quale – ha ragione Bauman – non vi può essere reale libertà di scelta. La svalutazione progressiva dei luoghi e dei protagonisti della cultura è la naturale conseguenza di tutto ciò. Prima la scuola, poi l'università stanno subendo questa sorte. In Italia più che altrove, forse: del resto, la nostra vicenda dell'occupazione della politica da parte di un magnate dei media è stata paradigmatica e anticipatrice, anche e soprattutto per i tentativi di fare sistematicamente terra bruciata dell'*agorà*. Difficilmente Bauman avrebbe potuto immaginare una illustrazione più puntuale delle sue teorie. La solitudine, allora, è oggi soprattutto la condizione degli intellettuali. Disorganici come mai nella storia, essi si aggirano sperduti tra le rovine di un'*agorà* ormai quasi del tutto deserta, senza riuscire a vedere con chiarezza un futuro, con un desiderio d'impegno che non riesce però a trovare prospettive coerenti e si ferma talvolta alla nostalgia di vecchie battaglie.

1.5 SPAZI FRA LE PERSONE

Insomma, a seguire Bauman ci troviamo immersi in scenari molto pessimistici. Tanto più che è difficile proporre terapie credibili di fronte a una diagnosi così severa. È vero che Bauman non perde mai uno spirito propositivo, e intende anzi la sua opera come uno stimolo a cambiare la situazione – il che significa a ricostruire l'*agorà*, portandola alla riconquista dell'*ecclesia*¹⁰. In altre parole, a ristabilire ponti fra potere, politica e cultura, realizzando le condizioni di libertà che la società democratica promette; una libertà positiva (diversa da quella negativa, che è semplicemente assenza di costrizione) consistente nella capacità dei cittadini di “influire sulle proprie condizioni di vita, di elaborare il significato di ‘bene comune’ e di rendere le istituzioni della società conformi a quel significato”¹¹. Ma questa fiducia sembra smentita dalle sue stesse analisi, che mostrano come il meccanismo della privatizzazione sia inattaccabile dall'esterno e si autoalimenti costantemente; tanto che qualunque discorso o pratica critica finiscono o per esserne riassorbiti o per accentuare ulteriormente l'isolamento di chi la propone. È proprio la consapevolezza di questo che sta alla base del disagio e della ritrosia degli intellettuali a intervenire nel discorso pubblico: come se ogni tentativo di superare il confine della “riserva” in cui sono rinchiusi non servisse che a renderlo ancora più insuperabile.

Non c'è dunque modo di ricostituire la società civile e intesserla più strettamente con la politica e il potere? Alcune delle forme nuove di partecipazione politica che in questi ultimi anni si sono manifestate nella sfera pubblica hanno perseguito questo obiettivo: i nuovi movimenti sociali, le pratiche di consumo critico e alternativo, certe forme di democrazia diretta e dal basso, l'uso di Internet come *agorà* virtuale. Nessuna di esse, per il momento, sembra aver superato la soglia di un impegno elitario e minoritario. Vi è tuttavia una dimensione che non compare nella teoria di Bauman, e che potrebbe invece essere il caso di esplorare. Come detto, egli pensa che la vita sociale, anche quella quotidiana e microrelazionale, sia completamente invasa dai meccanismi deculturanti del consumismo. Gli “spazi fra le persone” sono colonizzati senza alcun margine dalla logica della privatizzazione, dell'edonismo, dell'insicurezza. Ho suggerito che questa visione dipende dalla sua scelta prospettica: un'analisi più ravvicinata e di taglio più etnografico dimostrerebbe che non necessariamente è così. Forse all'interno dei grandi meccanismi della società liquida esistono luoghi, tempi, relazioni che non sono ancora “colonizzate”. Zone franche, interstizi troppo sottili perché la rete a maglie larghe del “sistema” possa inglobarli e amalgamarli alla propria logica. “Spazi fra le persone” governati da logiche che non sono solo quelle del mercato ma ad esempio quelle del dono, della solidarietà, della condivisione; e che producono forme di socialità e di organizzazione precarie, con un grado molto basso di istituzio-

¹⁰ Ibid., p. III.

¹¹ Ibid.

nalizzazione, ma nondimeno di fondamentale importanza per la nostra vita quotidiana. Spazi in cui non siamo poi così soli.

Ecco, nei libri di Bauman non c'è traccia di questo livello, che è poi quello delle relazioni di amicizia, di convivenza, di spontanea solidarietà e, nei momenti più organizzati, dell'associazionismo e del volontariato. Nelle sue foto aeree si possono distinguere solo il "sistema" e gli individui atomizzati; l'*agorà* appare come un ammasso di rovine. A guardar meglio, forse si può intravedere una sorta di brulicante vita sotterranea tra queste rovine: e chissà che non si debba ripartire proprio da quella, dai livelli molto locali e molto terrestri, se vogliamo provare a ricostruire.

2. VERSO UN'ETNOGRAFIA DELLA PAURA E DELLA SICUREZZA

2.1 RONDE E RESPINGIMENTI

Agosto 2009. Il pacchetto-sicurezza del governo è entrato in vigore. L'istituzione delle "ronde" e il riconoscimento della clandestinità come reato ne sono i punti salienti. Il primo si conferma per il momento come un provvedimento propagandistico e velleitario; avversato dalle stesse forze dell'ordine e dalla gran parte dei sindaci, anche quelli di destra, è probabilmente destinato a lasciare scarsa traccia. Non che l'idea di un più forte controllo del territorio da parte della società civile sia in sé sbagliata: anzi, sarebbe una importante contromisura rispetto a un'altra tentazione che è già emersa da più parti nell'attuale amministrazione, quella della militarizzazione degli spazi pubblici. Ma certo non vanno in questa direzione le modalità farsesche ideate dai promotori delle cosiddette ronde. Con la politica verso i migranti, dalla farsa si passa alla tragedia. Non che le ecatombi estive di clandestini naufragati nel Mediterraneo siano causate dalle nuove norme. Il punto è un altro. L'istituzione del reato di clandestinità è stata supportata, per tutto il 2009, da prese di posizione politiche volte a creare un clima di indifferenza morale nei confronti dei migranti. Si ricorderanno i dibattiti aperti sul presunto obbligo dei medici di denunciare i pazienti privi di permesso di soggiorno, o dei dirigenti scolastici di fare lo stesso con le famiglie dei bambini che si presentano in classe. E poi l'insistenza sui "respingimenti", le campagne mediali volte a ridicolizzare le richieste di asilo come furbeschi stratagemmi, e il messaggio cruciale di tutto quest'anno: di fronte alla crisi economica, non possiamo più permetterci alcun "buonismo".

C'è in questo un salto di qualità nelle strategie di alcune forze politiche – in primo luogo ovviamente la Lega Nord, che già da tempo si è ritagliata il ruolo di principale imprenditore politico della xenofobia (non uso la parola razzismo perché la ritengo fuorviante ed abusata). Siamo di fronte a tentativi di "educare" l'opinione pubblica a svalutare certe forme di esistenza. Dietro il rifiuto dell'aiuto sociale e anzi della più fondamentale assistenza umana, c'è l'invito a negare ai "clandestini" il pieno status di persona ed alcuni dei più elementari diritti umani. Non si tratta più solo, per la politica, di adeguarsi in cerca di consenso ai sentimenti più sciovinisti della "pancia" del paese. Il salto di qualità consiste nell'andar oltre questo senso comune, affermando ad esempio che contro il "buonismo della sinistra" occorre "resistere" alla naturale tentazione ad aiutare,

a portare supporto e solidarietà umana. C'è il tentativo di affermare l'idea che se "loro" muoiono – come i 73 eritrei naufragati su un gommone il 20 agosto – la cosa non ci riguarda: non li abbiamo chiamati noi e non è colpa nostra. Di più: c'è un uso consapevolmente strumentale del "respingimento" – pratica visibile e simbolica, che come tutti sanno non risolve però affatto il problema della immigrazione clandestina. La grandissima parte dei clandestini arriva in Italia regolarmente, per mezzo di visti turistici. Chi arriva dal mare con mezzi disperati è in fuga da condizioni di vita intollerabili, sia nei paesi di origine sia in quelli di transito, come la Libia. Lo sanno le nostre istituzioni, e lo saprebbe anche l'opinione pubblica se una serie di inchieste giornalistiche e umanitarie, per nulla ideologiche e documentate anzi con precisione e rigore, circolassero minimamente sui media. Al contrario, con poche e lodevolissime eccezioni, i grandi media nazionali occultano totalmente questi aspetti del problema. Da parte dei militanti antirazzisti, si è giunti a stabilire un parallelo con le leggi razziali del '38. Ritengo questo accostamento storicamente implausibile e decisamente sopra le righe: tuttavia non c'è dubbio che i tentativi di agitare l'opinione pubblica attorno a sentimenti sciovinisti ha raggiunto nel 2009 nuovi e preoccupanti livelli di guardia. Lo dimostra l'apertura di un esplicito fronte polemico tra il governo di destra e la chiesa cattolica; quest'ultima ha percepito e non ha potuto non reagire a un clima politico-culturale che chiede di mettere da parte alcuni basilari e universali valori cristiani, primo fra tutti la "cura" per la sorte degli altri. Non siamo di fronte ad una nuova Shoah: ma certo i meccanismi dell'indifferenza per quelli che Franco Basaglia chiamava i "crimini di pace" sono innescati. La responsabilità storica e morale di chi oggi incita all'odio verso le vittime è molto grave.

2.2 LA TESI DEL CONDIZIONAMENTO

Detto questo, tuttavia, resta ancora molto da capire. Il governo dice che queste norme "le vogliono gli italiani", "le vuole la gente". Affermazione propagandistica, certo; ma è vero che la Lega e in generale il centro-destra hanno ottenuto affermazioni elettorali importanti sulla base di programmi basati sul senso di insicurezza causato dalla "invasione" dei migranti. Penso si debba constatare l'esistenza di un consenso reale e diffuso per le politiche anti-immigrazione. Il dissenso è espresso da minoranze: da coloro che sono impegnati nella politica, nei movimenti per i diritti umani e civili, nel volontariato, nella cultura. Cioè da persone che hanno fatto dell'impegno valoriale un tratto importante della propria identità sociale. Nella maggioranza dell'opinione pubblica sembrano invece diffusi sentimenti di altro tipo: disagio, insofferenza e insicurezza verso un tessuto sociale che si sente di non riuscire a controllare, nel quale i migranti rappresentano l'anomalia più vistosa o almeno più immediatamente percepibile.

Anche le opposizioni riconoscono che le politiche della destra hanno facile presa nella "pancia" del paese, rispondono cioè a sentimenti elementari e capillarmente diffusi, per quanto – dal nostro punto di vista – riprovevoli. Che tipo di sentimenti? Perché la "pancia" del paese dovrebbe "naturalmente"

avvertire la paura verso gli immigrati, considerarli capro espiatorio delle proprie ansie, e gradire di conseguenza norme xenofobe, che giungono fino alla violazione dei diritti umani? Questo problema è lo sfondo inespresso di tutto il dibattito su paura, insicurezza e immigrazione. Per le opposizioni è importante mettere a fuoco tutto questo. Limitarsi a ribadire i propri sistemi di valori e ad accusare gli altri di fascismo e razzismo, come si fa in molti appelli di intellettuali, lascia inalterata la situazione; anzi, approfondisce il divario fra l'élite culturale e la "pancia" del paese.

Ora, capire questa "pancia" è l'obiettivo che in particolare le scienze sociali devono porsi – cercando, con i loro strumenti di ricerca e in particolare con l'etnografia, di andar oltre alcune troppo facili risposte di senso comune. La più diffusa tra queste è la tesi del "condizionamento", che circola in molte versioni e varianti. Secondo questa tesi, le inclinazioni xenofobe, razziste e autoritarie poggerebbero sul fondamentale sentimento della paura: e quest'ultimo sarebbe a sua volta indotto dalla propaganda mediale e politica. In questa prospettiva, la paura di tipo sociale è quasi sempre irrazionale, supportata non dai fatti o dalla "realtà" ma da consapevoli mistificazioni volute dal potere economico, politico, comunicativo. Si attribuisce a Richard Nixon il detto secondo cui "la gente risponde alla paura, non all'amore". Basterebbe allora alimentare le paure per governare in tutta tranquillità, facendo accettare le soluzioni più autoritarie e creando consenso attivo a misure di rifiuto e persino di persecuzione degli "altri".

Secondo una variante di questa tesi, sostenuta fra gli altri da Zygmunt Bauman, le paure della gente sarebbero invece reali. Riguarderebbero in particolare l'incertezza delle prospettive esistenziali nell'attuale fase liquida della modernità capitalista: la precarietà del lavoro, l'instabilità delle relazioni sociali e familiari, i rischi ambientali e così via. Sarebbe tuttavia compito della propaganda condizionante volgere queste paure reali verso bersagli fittizi, verso "nemici" che non ne sono responsabili: è così che i migranti e i diversi divengono capri espiatori per problemi che non sono certo causati da loro, e di cui anzi sono essi stessi le prime vittime¹. Anche un antropologo illustre come Marc Augé insiste sulla paura dell'esclusione sociale come caratteristica cruciale del modello di sviluppo consumista, impegnato in un "moto perpetuo al quale bisogna sacrificare tutto per non cadere nella crisi"². A questa angoscia se ne aggiungono altre, che entrano in reciproca risonanza: il terrorismo, ad esempio, o le supertecnologie e le reazioni che la natura potrebbe avere nei loro confronti (le catastrofi naturali sono interpretate spesso come risposte moralmente significative alle modificazioni tecnologiche dell'ambiente). Tutto ciò è poi esaltato da un sistema di comunicazioni che amplia a dismisura

1 Z. Bauman, *Paura liquida*, trad. it., Laterza, Bari 2008. M. Augé, *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013.

2 M. Augé, *Le nuove paure*, intervista a cura di Alfredo Lombardozzi, «Rivista di psicologia analitica», 88, 2013, p. 52;

l'orizzonte informativo e il quadro delle potenziali minacce. In definitiva, tuttavia, per l'etnologo francese non sono questi singoli problemi che contano, ma l'orizzonte di indebolimento della coesione sociale su cui si innescano (e che contribuiscono a produrre, certo). «Quello che tende a disfarsi oggi è ciò che sta a fondamento dell'identità individuale: il legame intimo tra il sé e l'altro. Esso ha le sue radici profonde nel rapporto con i genitori, ma si diversifica col tempo nei rapporti tra pari e soprattutto in quelli di lavoro. Ora i nuovi tipi di lavoro e di gerarchia producono nuove forme di solitudine e d'isolamento spesso mal sopportate» - afferma Augé in una intervista con lo psicoanalista Alfredo Lombardozi³.

Insomma, il quadro è chiaro: le nuove paure sono legate allo sbriciolamento delle forme classiche di integrazione degli individui nella società. Gli antropologi hanno spesso descritto società "primitive" o tradizionali minacciate dalla povertà e dall'incertezza esistenziale quotidiana. Un "incombere del negativo" che può diventare rischio radicale di "perdere la presenza", come si esprimeva Ernesto De Martino: vale a dire di sprofondare nel caos, di non esserci nel mondo come centri autonomi di pensiero e di azione. Rischio fronteggiato proprio per mezzo di legami sociali strettissimi e solidi e della ricca produzione simbolica e rituale che li circonda. Nelle società contemporanee, al contrario, all'alto grado di controllo tecnologico dell'ambiente corrisponderebbe l'indebolimento dei legami sociali e delle cornici simboliche: dunque, la maggiore solitudine degli individui di fronte alle sfide sempre più impegnative che sono loro poste. Non vi sono né sciamani né riti di salvezza: e anzi, i tentativi di trovare sicurezza nell'affidamento carismatico o in qualche recinto ideologico totalizzante portano ad avvitarci sempre più profondamente nella crisi.

Una ulteriore variante di questo atteggiamento interpretativo colloca la "cultura della paura" nel quadro di critiche politiche radicali all'ordine globale neoliberista e alle politiche dell' "impero" - nel senso assegnato a questo termine dal fortunato libro di Negri e Hardt. Si legge ad esempio nella introduzione a un'antologia di qualche anno fa dedicata appunto alle *Cultures of Fear*: "le culture della paura hanno una base politica: emozioni negative come la paura o il terrore sono prodotte e sostenute al fine di governare le popolazioni all'interno degli spazi carcerari di società militarizzate". La paura non è soltanto un sottoprodotto della violenza o un inevitabile sintomo della guerra. Si tratta piuttosto di "un artefatto della storia, della società e della politica globale. Le culture della paura e gli stati di terrore sono strumenti affettivi di governo che attori militari, politici e amministrativi usano per tenere sotto controllo le popolazioni"⁴. Per le autrici di questo scritto (che cito solo come rappresentative di una posizione largamente diffusa nel pensiero acca-

³ *Le nuove paure*, cit.

⁴ U. Linke, D. T. Smith. *Fear: a conceptual framework*, in U. Linke, D.T. Smith, eds., *Cultures of fear. A critical reader*, New York, Pluto Press, 2009, pp. 4-5.

demico radicale), è soprattutto la paura dell' "altro" ad essere prodotta dalle "macchinazioni" degli stati neoliberisti: al fine di creare "regimi di confine" militarizzati e "stati d'eccezione permanenti" e, in definitiva, di giustificare l'imposizione del terrore sugli stessi "altri".

Questo genere di teoria, che postula un Grande Fratello globale e impersonale, capace di plasmare in profondità il sentire e il volere della gente, rischia di sfociare a sua volta in una forma accentuata di complottismo. Come per ogni tesi del complotto, si basa certamente su elementi reali. In particolare, il meccanismo che consiste nel proiettare primordiali paure e connesse accuse di barbarie sui gruppi che sono contemporaneamente oggetto della nostra violenza è storicamente ben noto. È un meccanismo che ha caratterizzato in specie la relazione coloniale, impostando in termini mimetici il circuito di paura e violenza⁵. E non c'è dubbio, del resto, che specifici soggetti politici lancino consapevoli campagne di paura di un'alterità invadente e barbara per conquistare platee elettorali⁶. Ma tanto è interessante individuare gli specifici imprenditori della cultura della paura, quanto è inutile attribuirle genericamente a un Leviatano neoliberista globale, tutto volto a mistificare le coscienze al fine di militarizzare la società. In questa prospettiva la paura sarebbe una semplice arma ideologica subita passivamente dai cittadini: ancora una volta un sentimento irrazionale, dunque, un sintomo della nostra soggezione al potere.

2.3 PAURA A (TELE)COMANDO

Per la tesi del condizionamento, dunque, il "ventre molle" del paese, la maggioranza più o meno silenziosa incline allo sciovinismo, alla xenofobia e al razzismo, sarebbe composta dagli strati sociali più permeabili alla propaganda politica e mediale. Si tratterebbe di persone prive di strumenti critici e di autonomia intellettuale, che si fanno facilmente indurre a proiettare le proprie paure nella direzione sbagliata, contro bersagli illusori.

Possiamo accettare, e in che misura, questo punto di vista? È utile per capire ciò che sta accadendo oggi? Certo, il "condizionamento" dell'opinione pubblica da parte delle agenzie che detengono gli strumenti dell'informazione e, in un senso molto ampio, della cultura, è un fenomeno reale e di grande importanza. È tra i fattori in grado di orientare i comportamenti elettorali e di promuovere il consenso verso specifiche campagne politiche. E tutto questo richiede un'attenzione particolare in un paese come l'Italia, la cui peculiarità consiste nel colossale conflitto d'interessi di un soggetto politico che detiene quasi per intero il controllo dell'informazione televisiva e per buona parte quello della stampa (malgrado le sue sfrontate proteste di esser vittima di una persecuzione dei media).

⁵ M. Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, London, Routledge, 1993.

⁶ Per un'analisi di tali campagne nel contesto italiano si veda F. Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Roma, Donzelli, 2016. V. anche G. Amendola, *Insicuri e contenti*, Napoli, Liguori, 2011; C. Mongardini, *Le dimensioni sociali della paura*, Milano, Angeli, 2004.

È stato fra gli altri il politologo Ilvo Diamanti a sottolineare il controllo mediatico del binomio paura-sicurezza nell'opinione pubblica italiana, usando la formula "paura a (tele)comando". In una serie di articoli basati su sondaggi quali il II rapporto Demos-Unipolis del novembre 2008 e il Report dell'Osservatorio di Pavia su Sicurezza e media, fa notare due punti importanti. In primo luogo, lo scarto sistematico fra i dati sui reati commessi in Italia e la percezione di sicurezza-insicurezza: mentre la percentuale di reati compiuti rispetto alla popolazione resta pressoché invariata dall'inizio degli anni '90 a oggi (ed è per inciso fra le più basse d'Europa), la percezione del rischio è sottoposta a fortissime oscillazioni, legate alle vicende politiche. "A fine anni '90 l'Italia era attanagliata dall'angoscia. Poi, nella prima metà del nuovo millennio si è rassicurata. Per cadere preda del terrore nei due anni seguenti. Fino a intraprendere di nuovo una strada più sicura, a partire dall'autunno del 2008". In altre parole, "l'insicurezza cresce quando governa il centrosinistra"⁷.

In secondo luogo, Diamanti pone in relazione questi dati con quelli sullo spazio dedicato dai notiziari televisivi ai delitti e alla cronaca nera. Si scopre che fra il 2007 (governo di centrosinistra) e il 2009 (governo di centrodestra) questo spazio si dimezza: una tendenza pilotata soprattutto da Tg1 e Tg5, i due principali notiziari Rai e Mediaset di prima serata. Sono dati talmente evidenti da lasciare pochi dubbi sulle esplicite strategie che li producono. Ecco allora dimostrata la tesi del condizionamento: attraverso il controllo della televisione, certe forze politiche plasmano e indirizzano a proprio piacimento la percezione di paura e sicurezza della gente. Eppure, a ben guardare, che cosa ci dicono ricerche di questo tipo? Che Silvio Berlusconi, in quel momento premier, controlli in modo quasi totalitario la televisione già lo sapevamo. In quanto alla percezione dell'insicurezza, i sondaggi fotografano nel migliore dei casi un livello assai superficiale dei sentimenti delle persone. Consistono in interviste telefoniche nelle quali si chiede di dichiararsi molto, poco o per niente d'accordo con alcune proposizioni di carattere generale, del tipo: "Secondo lei, c'è maggiore o minore criminalità rispetto a 5 anni fa?". O ancora: "Quanto è d'accordo con la seguente affermazione: Bisognerebbe aumentare la presenza di polizia nelle strade e nei quartieri per garantire la sicurezza?". Rispondere molto, poco, abbastanza o per niente a queste domande è certo indice di un orientamento politico, o di "credenze" più o meno corrispondenti a quanto suggerito dall'informazione televisiva. Ma quanto tutto ciò rispecchia il vissuto delle persone?

Sondaggi fatti in questo modo incorrono in due fondamentali problemi di metodo. In primo luogo, assumono la possibilità di indagare le paure riconducendole a espliciti enunciati verbali; secondo, per poter analizzare quantitativamente i dati, anticipano tali enunciati attraverso formulazioni standardizzate. Propongo un ulteriore esempio: uno studio del 2015 promosso da Telefono Azzurro e condotto da Doxakids sulle «più grandi paure per il futuro» degli

7 I. Diamanti, *La paura a telecomando*, «La Repubblica», 8 settembre 2009.

adolescenti italiani⁸. Attraverso questionari somministrati a seicento ragazzi dai 12 ai 18 anni, la ricerca giunge ad affermare che per il futuro i giovani italiani «temono “di non trovare lavoro” (37%), “di non avere successo nella vita” (29%), “di non completare gli studi” (16%), “di non riuscire a farsi una famiglia” (10%)». Mentre, per il presente, temono di essere vittime di violenza: «1 su 5 teme di “essere aggredito a scuola” (20%), il 28% teme di “finire in un brutto giro di amicizie”, mentre il 14% di “trovarsi in pericolo per qualcosa che succede online”». Cosa significa tutto questo? Che alle ragazze e ai ragazzi oggetto dell'indagine è stato chiesto di dire sì o no ad alcune affermazioni stereotipate scelte dai ricercatori e largamente diffuse nel senso comune e nel discorso mediale. Ma questo è rivelatore delle più intime e profonde paure di queste ragazze e ragazzi? Quale ragazzo negherebbe di aver paura di non trovare lavoro o di non avere successo nella vita, specie di fronte a un mondo adulto che glielo ricorda costantemente? E, soprattutto: c'è qualcosa nei risultati dell'indagine che li distingue dal puro buon senso, e che non si sarebbe potuto affermare prima ancora di somministrare i questionari? Non mi pare. Il sondaggio d'opinione va benissimo per rilevare le preferenze politiche o di mercato, e magari per cogliere alcune increspature di superficie dell'opinione pubblica. Ma è uno strumento evidentemente inadeguato a cogliere un terreno così complesso e difficilmente verbalizzabile, che mette in gioco il rapporto tra gli stati esistenziali profondi, la struttura dell'esperienza sociale e i sistemi simbolici sui quali essa si articola. Le scienze sociali sanno bene quanto poco siano le esplicite opinioni a determinare sia i comportamenti sia le forme del sentire sociale. Le basi antropologiche delle sensazioni di paura e sicurezza, così come dell'atteggiamento verso gli altri, restano così del tutto incomprese.

2.4 PAURE GIUSTE E PAURE SBAGLIATE.

Cambiamo per un attimo contesto. *La cultura della paura* è il titolo di un libro pubblicato a fine anni '90 dal sociologo statunitense Barry Glassner⁹. Il libro è tutto volto a mostrare lo scarto sistematico che esiste tra i fattori “reali” di rischio e le paure, o persino le ondate di panico morale, diffuse nell'opinione pubblica americana. “Perché gli americani hanno paura delle cose sbagliate” – annuncia la copertina; e fra queste “cose sbagliate” elenca “il crimine, le droghe, le minoranze, le madri adolescenti, i bambini-killer, i microbi mutanti, gli incidenti aerei, la ‘road rage’ e molto altro”. Ne emerge il quadro di un'opinione pubblica profondamente distorta e irrazionale, spinta dalle pressioni mediatiche verso preoccupazioni ingiustificate: di un paese pronto ad ampliare a dismisura rischi di piccola entità e, parallelamente, a trascurare quelli più importanti.

⁸ <http://www.azzurro.it/telefono-azzurro-i-giovani-italiani-hanno-pauradel-futuro-e-non-si-sentono-al-sicuro>.

⁹ B. Glassner, *The Culture of Fear. Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*, New York, Basic Books, 1999 (nuova edizione aggiornata, 2018).

Alcune di queste paure sono assai familiari anche all'Europa: altre sono peculiarmente americane. È il caso ad esempio del panico sollevato da alcuni episodi di violenza nelle scuole, con ragazzi che hanno ucciso loro coetanei con armi da fuoco. Questi casi hanno avuto grande copertura mediale e sono apparsi come sintomi di un più generale malessere della gioventù e dell'intera società americana. Psichiatria, morale, religione, sociologia sono state mobilitate per capire la natura del problema dei giovani americani. La cosa curiosa, da un punto di vista europeo, è quanto questi dibattiti abbiano trascurato di considerare – con poche eccezioni – l'unica vera causa di questi massacri: vale a dire la diffusione delle armi da fuoco negli Stati Uniti. È questo che fa dei massacri scolastici una peculiarità americana. Com'è noto, negli Stati Uniti circola più o meno un'arma per ogni persona, e il tasso di omicidi è altissimo rispetto all'Europa: ogni anno le persone che vengono uccise o si suicidano per mezzo delle pistole sono nell'ordine delle decine di migliaia. La libertà di armarsi non si tocca negli Stati Uniti. Così si arriva alla grottesca convinzione, con le parole di un giornale citato da Glassner, che “il problema non sono le armi, ma i killer-kids”.

La prima edizione del libro di Glassner è precedente all'11 settembre 2001. Dopo quella data, il tema privilegiato del panico morale è stato naturalmente il terrorismo nella sua connotazione islamista. Nella seconda edizione (2009), Glassner fa rimarcare che le precedenti paure indotte culturalmente avevano tutto sommato effetti limitati: vendere più giornali, lanciare qualche prodotto, procurarsi un po' di voti. Ma la paura del terrorismo islamico ha cambiato la politica americana in modo profondo e duraturo, portando “alla invasione di altri paesi, alla rinuncia ai diritti civili, all'auto-censura, alla legittimazione della tortura dei prigionieri”: ha inoltre distratto l'opinione pubblica dai problemi interni, contribuendo fra l'altro all'esplosione della crisi finanziaria¹⁰.

Ma chi guida l'opinione pubblica in queste fuorvianti direzioni? Glassner individua almeno tre grandi forze dietro la politica della paura. Prima di tutto i media, giornali e televisione, trascinati dalla logica della ricerca di audience che li porta a montare “casi” ad ogni costo. Il libro è prima di tutto un atto d'accusa verso un giornalismo spettacolarizzato che trascura ogni minimo criterio di riscontro fattuale e di razionalità argomentativa. In secondo luogo, la paura può essere un buon affare economico, ed è più o meno apertamente promossa da chi ne risulta avvantaggiato sul piano del mercato (ad esempio l'industria delle armi, quella farmaceutica e così via). Infine, in molti casi sono le lobbies politiche a sostenere campagne di diffusione di panico morale riguardo la criminalità, l'immigrazione, l'immoralità, l'ateismo, il relativismo e altre minacce più o meno concrete. I modi con cui queste campagne sono condotte dalla destra conservatrice e fondamentalista negli Stati Uniti sono

10 B. Glassner, *The culture of fear. Updated for our post 9/11 world*, New York, Basic Books, 2009, pp. xiv-xv.

ampiamente documentate dal volume: si tratta di metodi di consapevole manipolazione ideologica della realtà (già ben presenti e consolidati prima della diffusione del web e di quelle che si chiamano oggi fake-news).

Tuttavia, Glassner si chiede giustamente se dietro tali processi non vi sia qualcosa di più – una particolare disposizione di queste paure ad essere accettate e incorporate. Davvero il “condizionamento” può far passare qualsiasi cosa? Il potere dei giornalisti e dei media è così totalizzante? Queste domande sollevano il problema della dimensione antropologica del binomio paura-sicurezza. Per “funzionare”, certe paure (indipendentemente dal loro radicamento nella realtà o nei dati statistici) devono forse collegarsi a strutture profonde dell’immaginario sociale. Lo stesso Glassner lancia un riferimento ai lavori sulla percezione sociale del rischio di Mary Douglas, la grande antropologa britannica; anche se, purtroppo, non ne sviluppa abbastanza le intuizioni.

2.5 PUREZZA E PERICOLO

Studiando sia le società tradizionali africane che l’Europa contemporanea, Douglas ha mostrato in modo assai convincente come le categorie della purezza e del pericolo, della sicurezza e del rischio, del pulito e dello sporco, dell’ordine e dell’anomalia siano percepite nel quadro di vasti insiemi cosmologici; questi ultimi, a loro volta, sono strettamente legati a forme specifiche di relazioni sociali e di organizzazione istituzionale. In particolare, la studiosa individua all’opera nelle diverse società una “regola della purezza”, le cui forme e la cui intensità sono determinate da un fattore cruciale: il grado di autonomia degli individui rispetto ai legami di gruppo e ai sistemi condivisi di rappresentazioni. Su questa base, Douglas interpreta il fenomeno del tabù nelle culture tradizionali, proponendo fra l’altro una memorabile lettura dei divieti alimentari nel Levitico; e al tempo stesso offre una chiave di lettura dei problemi attuali di percezione della sicurezza e del rischio, in campi come quello ambientale, medico, economico. In entrambi i casi le prescrizioni e i divieti, l’attrazione per l’ordine e la repulsione per il disordine, devono essere compresi sullo sfondo di complesse strutture simboliche e delle forme dell’esperienza sociale su cui esse si innestano. Ciò vuol dire che non è mai la “realtà” oggettiva dei problemi a imporsi all’attenzione degli individui e dei gruppi: ad esempio, nei casi che abbiamo finora visto, i dati statistici sul tasso di criminalità, sulla diffusione delle armi e così via. I “dati”, la “realtà”, si trasformano in percezione di sicurezza o insicurezza solo nel quadro di più ampie configurazioni simboliche: il loro significato dipende da contesti di significato che cambiano non solo storicamente e socialmente, ma anche in riferimento a gruppi o classi diverse all’interno della stessa società.

In questa prospettiva il corpo, l’ambiente naturale, gli spazi pubblici e privati delle città sono campi su cui si addensano non solo problemi oggettivi ma anche significati morali, in un costante contrasto fra i due poli della purezza e dell’impurità, del familiare e dell’alieno, della sicurezza e della paura, forse persino della salvezza e del peccato. Per le discipline scientifiche, come la medicina, l’ecologia o l’urbanistica, conta il piano oggettivo; per la vita delle

persone e per le loro pratiche quotidiane conta quasi sempre di più il piano morale e la sua strutturazione simbolica. È sulla base di quest'ultima che noi diamo rilievo ad alcuni aspetti di cura, diagnosi e prevenzione della nostra salute e ne trascuriamo invece altri, magari oggettivamente più importanti; è su questa base che ci preoccupiamo più o meno dell'inquinamento ambientale, agendo di conseguenza con comportamenti più o meno virtuosi. Ed è anche su questa base che percepiamo la sicurezza dell'ambiente in cui la nostra vita quotidiana si svolge.

Possiamo allora riformulare la tesi del condizionamento: l'influenza dei media e degli interessi economici e politici è certamente forte, ma non agisce in modo diretto e meccanico, per così dire convincendo semplicemente la gente a credere a certi fatti o a certe opinioni, e a chiudere gli occhi di fronte ad altri fatti e idee. Agisce semmai sfruttando, forzando e anche – certo – modificando le strutture culturali attraverso cui quei fatti assumono un significato morale. È decisivo mettere a fuoco questo punto – questo complesso livello di mediazione – per comprendere il rapporto tra mass media, politica e opinione pubblica. Qualcosa di più complesso della “paura a telecomando” e dell'irrazionalismo politico e giornalistico evocati dalle pur acute denunce da parte di Diamanti e Glassner.

2.6 POLITICA ED ETNOGRAFIA

Cerco di tirare qualche filo. Il ragionamento che ho finora proposto si basa su un duplice disagio. Il disagio per le politiche sulla sicurezza e sull'immigrazione del governo italiano, pericolosamente inclini al disprezzo dei diritti umani e alla creazione della categoria di “clandestino” come forma inferiore di umanità. Ma anche il disagio, dall'altro lato, per le risposte che si limitano a lanciare invettive di razzismo e fascismo e non si sforzano di comprendere la natura dei sentimenti di ostilità verso gli immigrati largamente diffusi nell'Italia come nell'intera Europa di oggi. Risposte che puntano sulla contrapposizione di sistemi di valori. Democratici, tolleranti e multietnici i nostri, xenofobi, razzisti e intolleranti quelli degli altri; “civili” i nostri, “barbari” gli altri – Berlusconi, i leghisti e i loro sostenitori, i rappresentanti di un ventre molle della nazione ripieno di ignoranza e pregiudizi. Questo secondo disagio è più difficile da esprimere, perché nel rivendicare la comprensione di questi “altri” può sembrare di volerli legittimare o persino giustificare. Ma non è così. Occorre distinguere tra comprendere e perdonare. Soprattutto, occorre distinguere fra la condanna di chi fa esplicita propaganda e pedagogia dei valori di odio e intolleranza, e la necessità di una più profonda comprensione dell'esperienza sociale e culturale di vasti segmenti dei ceti popolari; questi ultimi sono certamente portatori di un'opinione plasmata dai media, ma vivono anche sentimenti di insicurezza, paura, che non si spiegano soltanto con la tesi del “condizionamento”. Soprattutto coloro che vivono ai livelli più bassi della gerarchia sociale sentono la loro posizione minacciata dall'arrivo di masse di migranti. Sono i loro spazi, sia materiali che sociali, che questi vanno ad occupare. Spazi pubblici come strade e piazze di periferia o dei quartieri

più degradati, che rischiano di degradarsi ancor di più; appartamenti di case popolari, nei quali diversi modi di intendere la pulizia e la sporcizia, il silenzio e il rumore, l'ordine e il disordine possono rompere un già delicato equilibrio di convivenza; gli spazi di servizi come la scuola, la sanità, i trasporti, che rischiano di trovarsi sovraffollati e meno efficienti. E, insieme a tutto questo e forse ancora più importante, gli spazi sociali: i ceti popolari che aspirano a un innalzamento sociale si trovano invece spesso risucchiati verso il "basso" in uno scenario animato da nuove e incontrollate presenze che minacciano di scavalcarli. Non sono di solito gli strati sociali medio-alti e con alto capitale culturale a sentirsi minacciati nel loro posizionamento sociale dall'arrivo dei migranti. Essi possono più facilmente permettersi l'apertura e la tolleranza, così come quella che potremmo chiamare un'etica e un'estetica multiculturale; anzi, possono fare proprio di questi elementi un punto di forza delle loro strategie di "distinzione". Tutto ciò è più difficile per la working class, che sente più da vicino gli effetti della crisi economica, dell'affollamento demografico e dell'indebolimento del sistema di welfare; che sente scossa dai mutamenti prodotti dalla globalizzazione – di cui la presenza dei migranti è il sintomo più immediatamente percepibile – la domesticità del proprio mondo, la sicurezza del proprio radicamento esistenziale e sociale.

La diversa percezione di sicurezza-insicurezza legata alla presenza dei migranti dev'esser posta in relazione con queste condizioni; non solo con la propaganda televisiva. Ci sono dietro non pure opinioni o appartenenze politiche, ma anche e prima di tutto diverse forme di esperienza sociale. Ci sono dietro – persino – gli scarti e le dinamiche di classe che caratterizzano la nostra stessa società. Per questo gli appassionati appelli degli intellettuali, che pongono la questione nei termini di una pedagogia antirazzista e dello scontro fra la civiltà della tolleranza e la barbarie della xenofobia, non colgono gli obiettivi che vorrebbero. Comunicano la loro visione del mondo a chi già la condivide, ma per altri versi scavano ancora di più il solco tra "noi" e "loro", ribadendo implicitamente la superiorità e la distinzione di alcuni ceti su alcuni altri. O almeno, ribadendo l'assenza di sintonia con un certo "sentire popolare". Il che dovrebbe rappresentare un problema per gli intellettuali, e in particolare per quelli che coniugano il loro impegno politico e civile con la pratica delle scienze sociali, e credono in un ruolo pubblico di queste ultime. Non dovremmo ripartire da qui, dalla ricerca di una qualche sintonia con altri piani di esistenza della vita quotidiana? Antropologia e sociologia hanno uno strumento per fare questo: l'etnografia. Vale a dire la ricerca partecipante, qualitativa, intensiva delle forme di vita e delle pratiche sociali. L'hanno usata per tutto il Novecento nella comprensione degli altri (i "primitivi", i popoli coloniali e post-coloniali), allo scopo di sottrarli alla dicotomia civiltà-barbarie. Oggi sarebbe il caso di usarla per entrare in rapporto con questi nuovi "primitivi" che ci troviamo in casa – masse popolari ignoranti e scioviniste che si suppongono succubi della televisione. Per capire più da vicino la natura delle categorie attraverso cui leggono il mondo, dei loro sentimenti di sicurezza e insicurezza, delle loro paure per la rottura dell'ordine di domesticità del mondo. Altro che sondaggi.

Anche il ruolo dei media e la misura del loro “condizionamento” dovrebbe esser studiata etnograficamente, non ricorrendo alla formulazione stereotipa di opinioni raccolte per telefono.

È sorprendente quanto poco sviluppata sia questa direzione dell’indagine etnografica. Eppure solo su questa base si potrebbe cominciare a parlare sensatamente ed empiricamente della paura e della sicurezza. E si potrebbe, chissà mai, anche rifondare un più preciso ruolo politico degli intellettuali, che appare oggi alquanto incerto e compromesso: non disponendo più di alcuna autorevolezza pedagogica, quella che ancora Gramsci assegnava loro, non possono che ripartire dal basso.

3. CORRUZIONE, TRASPARENZA, COSPIRAZIONE

3.1 STORIE DI CORRUZIONE

In Italia il tema della corruzione – una corruzione persistente e dilagante - è costantemente presente sulla stampa e nell'opinione pubblica - sia sul piano degli eventi di cronaca e dei grandi scandali da prima pagina, sia su quello di tutta una serie di microcomportamenti quotidiani. Da un lato le forme esplicite della corruzione politica, dall'altro la più banale fenomenologia della raccomandazione, del favoritismo, del clientelismo e nepotismo più profondamente annidate nel tessuto sociale. Per un approccio antropologico al problema, dovremmo partire proprio da questo punto, con una sorta di passo indietro metodologico. Il discorso critico sulla corruzione che dilaga a tutti i livelli è socialmente diffuso quanto la corruzione stessa. Lo si può ascoltare costantemente e dovunque: dalle chiacchiere da bar ai talk show televisivi, dal gossip familiare alle dichiarazioni delle massime autorità politiche internazionali. Il discorso sulla corruzione sembra far parte del fenomeno stesso che vogliamo comprendere, più che rappresentarne una spiegazione o una descrizione dall'esterno. Perché si parla tanto e così volentieri della corruzione, e di tutti quei comportamenti sociali in cui l'interesse privato o l'appoggio familistico, amicale, politico si sovrappone all'etica della sfera pubblica, alla trasparenza anonima dei sistemi di regole?

Si dirà: si parla tanto di corruzione proprio perché la corruzione è così diffusa: dunque, come reazione e denuncia a un fenomeno che è percepito come immorale e dannoso. D'accordo, ma non è solo questo. Il fatto che vi sia una forte predisposizione a parlare non solo di casi concreti, ma anche di sospetti di corruzione, di un immaginario della corruzione; che le narrazioni incentrate sulla corruzione siano un genere di grande attrazione e successo, nella vita reale come nelle news televisive e nella fiction, tutto questo indica che siamo di fronte a qualcosa che sta al cuore della nostra vita sociale e delle rappresentazioni che ce ne diamo. Raccontarci storie sulla corruzione – i grandi scandali pubblici da un lato, le piccole e sordide raccomandazioni quotidiane dall'altro - è un modo cruciale attraverso il quale interpretiamo l'ambiente morale nel quale viviamo¹. Si potrebbe anche pensare che, nel determinare un

¹ V. su questo punto A. Gupta, *Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state*, «American Ethnologist», 22 (2), 1995, pp. 375-402.

clima o una cultura della corruzione, le storie si intrecciano e si confondono in modo inestricabile con la realtà. Il che, in fondo, è ciò che ha fatto il successo di *Gomorra* di Saviano, né romanzo né report fattuale, ma interprete di un senso della cultura violenta e corrotta della camorra che era facile riconoscere – repertorio esemplare di storie.

In questo capitolo vorrei esaminare due di queste narrazioni riguardanti la corruzione, radicate in ambienti tanto diversi ma in fondo con alcuni tratti comuni: un paese della Basilicata da un lato, le istituzioni dell'economia globale dall'altro. Il senso della comparazione è esprimere un certo scetticismo riguardo i richiami alla trasparenza sui quali si incentra l'odierno discorso anti-corruzione delle organizzazioni internazionali. Concluderò con alcune osservazioni sulla poetica della segretezza o della cospirazione che sembra permeare il nostro modo di immaginare quello che viene chiamato il “nuovo ordine mondiale”.

3.2 MONDI LOCALI: DAL PATRONAGE ALLA RACCOMANDAZIONE

L'Italia del Sud è uno dei luoghi classici della cultura della raccomandazione e della corruzione, e in quanto tale è stata studiata da una consistente letteratura sociologica e antropologica. Soprattutto nei primi decenni del secondo dopoguerra, diversi studiosi hanno cercato di capire le “basi morali di una società arretrata”, come suona il titolo di un celebre libro del sociologo americano Edward Banfield². Queste basi erano riconosciute in una struttura dei rapporti sociali basata sul sistema del *patronage*. Usato in riferimento a molte culture dell'area mediterranea, il termine *patronage* si applica a una struttura economica basata sulla grande proprietà agraria e su differenze di classe stabili e radicali. Qui i ceti popolari, in prevalenza contadini, dipendono interamente dagli agrari per le loro esigenze materiali, per l'ottenimento di servizi e per i rapporti con le autorità statali. Si stabilisce dunque una stretta relazione di dipendenza con i “patroni”, i quali ricevono beni, prestazioni lavorative e fedeltà in senso lato politica in cambio di una protezione e di un aiuto (che in realtà dovrebbero esser garantiti ai cittadini dallo stato). Una volta esaurito il modello latifondista, il *patronage* classico si disgrega ma non lascia facilmente il passo a un sistema moderno e razionale basato sul rapporto diretto dei cittadini con lo stato e col mercato. La logica del *patronage* resiste e si incarna in una serie di fenomeni anche molto diversi fra loro: il clientelismo politico, la cultura della raccomandazione, le organizzazioni mafiose (che secondo un'autorevole tesi nascono proprio come istituti di mediazione tra le masse contadine e un ceto agrario di “patroni” che per lo più non vivono sul territorio). Anche il “familismo amorale”, che lo stesso Banfield diagnosticava come principale problema del Mezzogiorno italiano, rientra in questa categoria di

² E. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1976 (ed. orig. 1958).

patologie sociali. Si tratterebbe di elementi di inerzia culturale che sopravvivono al modello economico che li ha creati, impedendo così il pieno sviluppo della modernizzazione.

Anche i decenni di potere democristiano sono stati spesso letti in questa chiave: un intero ceto politico ha gestito la distribuzione clientelare delle risorse statali, in specie quelle stanziare per sostenere l'economia meridionale, creandosi così solide reti di appoggio (con il ben noto paradosso per cui le politiche volte allo "sviluppo" hanno di fatto alimentato un sistema che tale sviluppo impediva). Con Mani Pulite e la cosiddetta seconda repubblica le condizioni sono di nuovo cambiate, ma ancora una volta il vecchio sistema di valori ha saputo resistere e riarticolarsi. Gli studi per questo periodo sono meno numerosi (anche perché, nel frattempo, *patronage* e clientelismo sono per vari motivi usciti dall'agenda principale delle scienze sociali). Per gli anni Novanta, un lavoro etnografico di ottimo spessore è quello pubblicato da Dorothy L. Zinn, antropologa statunitense che vive da molto in Italia ed ha studiato le forme della "raccomandazione" nella cittadina lucana di Bernalda³. L'immagine che il suo resoconto restituisce è quella – come ci saremmo aspettati – di una vita quotidiana in cui la raccomandazione è diffusa in modo pervasivo, è il modo naturale di affrontare sia il mercato sia la burocrazia e l'amministrazione pubblica.

Non perché non li si possa affrontare in altro modo. L'analisi di Zinn è di estremo interesse perché mostra che non sono motivi utilitaristici quelli che in fondo muovono la pratica della raccomandazione: piuttosto si tratta di uno stile relazionale. Agire in altro modo – senza cercare e concedere appoggi e contatti personali – è percepito come inappropriato, in definitiva offensivo verso gli altri. Zinn chiama questo aspetto "ideologia" della raccomandazione: intendendo questo termine non come una sorta di falsa coscienza, ma, nell'accezione gramsciana, come un insieme di elementi culturali che sostengono un certo tipo di rapporti sociali. Si tratta fra l'altro di una ideologia molto complessa, che investe una gamma – un continuum, potremmo dire – di pratiche diverse. A un estremo di questa gamma ci sono episodi di corruzione vera e propria, in cui si offrono dei soldi per ottenere favori (ciò che di solito si chiama "bustarella" o "tangente"). All'altro estremo ci sono le più innocue pratiche di presentarsi a nome o come amico di qualcuno – nei negozi, nelle strutture e nei servizi pubblici – per ottenere trattamenti di favore. Nel mezzo, modalità più o meno esplicite di ricerca di favori e privilegi (primo fra tutti un posto di lavoro) attraverso il sostegno di persone "potenti", ricompensate attraverso doni e attraverso varie forme di "fedeltà", incluso l'appoggio politico. Da notare anche che questi rapporti si sovrappongono in parte a quelli che rubricheremmo sotto le voci "dono" e "reciprocità". Dono e corruzione sono in teoria pratiche dal valore morale diametralmente opposto. Tuttavia nella pra-

³ Zinn, Dorothy L., *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Roma, Donzelli, 2001.

tica si incrociano, essendo entrambe estranee alla logica dei rapporti formali e anonimi che lo stato e il mercato definiscono. La reciprocità nello scambio di doni, tramite cui si stringono e si alimentano i rapporti sociali, si mischia spesso con le relazioni clientelari e di raccomandazione.

Nella realtà di Bernalda, le persone sono costantemente impegnate a valutare la natura morale di questi scambi, a distinguere i favori “naturalisti” dalle forme più vistose di corruzione, il vero dono dal pagamento o dal ricatto, e così via. La raccomandazione è una cosa di cui si parla. Non solo essa consiste in parole, cioè in qualcosa che si enuncia, ancor prima che in scambio di beni materiali; ma l'intero discorso sociale sembra percorso da queste valutazioni e discussioni, dalle voci, dalle critiche o dagli apprezzamenti. Da notare che la gente è consapevole – non da ultimo attraverso i media – del discorso egemonico contro la corruzione, e lo condivide in buona parte. Le discussioni di Zinn con i suoi interlocutori locali sono incentrate appunto attorno alla distinzione tra ciò che è davvero comportamento disonesto e la sfera delle consuetudini e delle regole di comportamento locali, che se non giuste appaiono almeno “naturalisti” (“si fa così”, “è sempre stato così” etc.). Soprattutto i membri delle classi sociali più alte hanno bisogno di un compromesso tra l'adesione a una ideologia locale e quella al discorso “civilizzato” ed egemonico contro la corruzione: e lo trovano nell'ambigua nozione di una “identità meridionale”, quella che fa dire a uno degli interlocutori di Zinn: “Non siamo l'Uganda, ma quasi”. È una ironica autocritica ma al contempo anche un'autodifesa, che si appropria di un discorso dominante sugli standard di civiltà tenendosene al contempo fuori.

3.3 MONDI GLOBALI: LA BANCA MONDIALE CONTRO LA CORRUZIONE

Se passiamo dall'ambito ultralocale della Lucania delle raccomandazioni a una scala più ampia, incontriamo versioni nazionali e globali del discorso sulla e contro la corruzione. In particolare, a partire dagli anni '90 del Novecento, una decisa battaglia contro la corruzione è stata intrapresa dalle istituzioni internazionali, in particolare dalla Banca Mondiale e da alcune ONG come la potente Transparency International. Esiste oggi una convenzione ONU contro la corruzione, una organizzazione istituita dal Consiglio d'Europa che si chiama Gruppo di Stati contro la corruzione (GRECO), e non v'è stato che non abbia il suo osservatorio e la sua commissione per la lotta alla corruzione. Si organizzano convegni internazionali sul tema, si lanciano progetti educativi e di persuasione morale. Le organizzazioni internazionali tentano da un lato di diffondere sensibilità per il problema, dall'altro di imporre ai singoli stati norme e forme di *governance* in grado di limitare il dilagare della corruzione. In particolare, l'obiettivo è raggiungere una totale trasparenza e *accountability* in tutte le attività economiche e amministrative (incluse quelle private): nella convinzione che la corruzione prosperi nelle sfere nascoste e opache che si sottraggono alla pubblica visibilità (un punto importante, questo, su cui dovrò tornare oltre).

Anche qui abbiamo a che fare con la costruzione e la circolazione di un ampio discorso, che presuppone una “ideologia” generale della corruzione,

del suo rapporto con lo stato, l'economia e la "modernità". Si parte intanto da una definizione generale di corruzione, che si ritiene applicabile a tutti i contesti. "L'abuso di una funzione pubblica per un vantaggio privato" è la definizione della Banca Mondiale, ripresa con poche variazioni su pubblicazioni e siti dedicati al tema. La corruzione è uno tra i sei indicatori che la Banca Mondiale utilizza per stilare la sua classifica della qualità del governo nei paesi di tutto il mondo, e che sarà utile ricordare per capire il contesto culturale-ideologico in cui questo discorso è situato: a) il grado di *accountability*, collegato ai diritti e alle libertà politiche, alla trasparenza nei meccanismi elettorali e nella valutazione dell'operato degli eletti, all'indipendenza dei media; b) il grado di stabilità e di assenza di violenza e terrorismo nella sfera politica; c) il livello di legalità, nel senso della fiducia e del rispetto da parte dei cittadini delle leggi dello stato; d) la percezione della corruzione da parte dei cittadini e le iniziative messe in atto per tenerla sotto controllo; e) l'efficienza del sistema di governo (efficienza nell'erogazione dei servizi pubblici, qualità dei funzionari etc.); f) la qualità regolamentativa, relativa all'organizzazione normativa dello stato.

In tutto ciò appare chiaro che la corruzione è vista come un limite della modernizzazione e della razionalizzazione dei sistemi economici e politici, o più precisamente come un residuo di arcaicità che impedisce il pieno dispiegarsi delle potenzialità delle democrazie e del mercato (esattamente come la violenza e la mancanza di trasparenza). In altre parole, si tratta di una visione "primordialista": la corruzione esiste come irrazionale sopravvivenza di sistemi precedenti, come appunto quello del *patronage*. È connessa dunque in questo tipo di discorso all'arretratezza, a un difetto di civilizzazione; oppure viene letta in termini di metafore patologiche. Di fatto, essa si definisce in opposizione a un modello ideale di sistema politico ed economico, che l'antropologo Chris Shore definisce come "lo stereotipo weberiano di una burocrazia come forma organizzativa legale-razionale, in cui il comportamento dei funzionari è guidato da regole formali, codificate e trasparenti, il reclutamento è basato sul merito e sulla competenza [...] e i rapporti tra funzionari e pubblico sono strettamente impersonali..."⁴. Questa concezione implica già in partenza l'idea che la corruzione caratterizzi in particolare i paesi del Terzo Mondo, che stanno ancora vivendo una imperfetta transizione alla modernità. Il fatto che agli ultimi posti delle graduatorie elaborate dalle organizzazioni internazionali vi siano paesi come l'Afghanistan, il Sudan, la Siria e la Somalia è più una conferma tautologica della definizione e degli indicatori scelti che non una scoperta empirica.

Dunque, il discorso e l'ampio apparato anti-corruzione delle organizzazioni globali si rivela basato su una interpretazione fortemente ideologica e idealizzata del sistema economico e politico di quello che si chiamava una

4 C. Shore, *Culture and corruption in the EU: Reflections on fraud, nepotism and cronysm in the European Commission*, in D. Haller, C. Shore, eds., *Corruption. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 2005, pp. 131-55 (cit. p. 131).

volta “Primo Mondo”. Non solo si può discutere sul piano teorico il cruciale etnocentrismo di questa impostazione; non solo si può contestare l’utilità di affermare una definizione unitaria di “corruzione” che si impone a contesti nei quali il dibattito etico e giuridico si può porre in termini diversi (critiche che si applicano a molti aspetti del discorso moralizzatore che domina oggi le organizzazioni internazionali, ad esempio nel caso dei diritti umani e dei progetti di cooperazione⁵). Ma soprattutto, ciò che appare oggi chiaro è che questa autorappresentazione è stata smentita clamorosamente dai fatti, proprio negli anni in cui la sua propaganda si è intensificata. Negli anni 2000 il mondo dell’economia globale è stato caratterizzato da macroscopici fenomeni di frode, falsificazione, corruzione, esplosi all’inizio del decennio con la bancarotta di Enron e WorldCom, proseguiti con gli scandali dei fondi di investimento gonfiati, il fallimento di Lehman Brothers nel 2008 e una serie costante di comportamenti scorretti del mondo finanziario che hanno contribuito in misura consistente a determinare la profonda crisi di oggi. Questi eventi hanno avuto l’epicentro negli Stati Uniti, nel cuore dell’establishment economico-finanziario globale – proprio quello che si era rappresentato fino ad allora immune dalla corruzione in virtù di solide istituzioni di controllo nonché di una ferrea etica pubblica.

Ora, le indagini sia giornalistiche sia accademiche su queste vicende hanno mostrato al di là di ogni dubbio che non si è trattato di casi isolati attribuibili a individui o singole imprese “devianti”, ma del frutto di comportamenti spregiudicati, fraudolenti e collusivi che erano (e sono?) la norma in quegli ambienti economici e finanziari. Da qui il coinvolgimento a cascata di tutti i soggetti che avrebbero dovuto costituire un solido sistema di controllo e di equilibri: società di certificazione dei bilanci, agenzie di rating, banche, autorità della Borsa, esponenti della pubblica amministrazione. Soggetti accomunati da un’appartenenza di classe e da una spiccata cultura corporativa. Negli stessi anni un altro caposaldo dell’integrità e della trasparenza amministrativa, la Commissione dell’Unione Europea, doveva affrontare casi di corruzione e nepotismo, di cui lo “scandalo” Cresson, che portò nel 1999 alle dimissioni della Commissione guidata da Jacques Santer (prima della presidenza Prodi), è solo l’esempio più noto. (Più di vent’anni dopo, il cosiddetto Qatargate del dicembre 2022 dimostra che poco è cambiato). Dal punto di vista degli studi socio-antropologici sulla corruzione, queste vicende cambiano radicalmente scenari e agenda di ricerca rispetto alle vecchie questioni del clientelismo e del patronage “meridionali”. Com’è stato efficacemente sintetizzato in un dibattito sulla rivista *Social Analysis*, ne emerge con chiarezza che: “Primo: la corruzione non è affatto confinata ai paesi del Terzo Mondo, ma è presente, sia pure in forme diverse, negli Stati Uniti e nell’Unione Europea. Secondo: c’è

5 V. Maher, *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Torino, Rosenberg e Selier, 2011; F. Dei, *La violenza tra discorso antropologico e umanitario*, «Studi culturali», V (1), 2008, pp. 133-46.

una storia del capitalismo occidentale, legata alla globalizzazione del capitale, che crea un contesto favorevole alla corruzione. Terzo: tra le élite economico-finanziarie sono diffuse pratiche non così diverse da quelle delle famiglie mafiose siciliane”⁶.

3.4 TRASPARENZA E SEGRETEZZA DEL POTERE

La cultura corporativa delle élite economiche globali deve ancora esser studiata etnograficamente – almeno, con la stessa profondità con cui l’antropologia ha studiato quella dei ceti popolari nei villaggi del Mezzogiorno italiano⁷. Anche in essa troviamo comunque un rapporto ambiguo e complesso con la pratica e l’ideologia della corruzione. Nelle inchieste sui crac Enron o Lehman Brothers è emerso quel tessuto di “si è sempre fatto così”, di giustificazioni, di negoziati morali, di compromesso fra una certa pratica e una certa auto-rappresentazione di sé – in fondo non lontano da quello che Dorothy Zinn ci ha mostrato in Basilicata.

Naturalmente, è difficile non mettere in relazione i casi americani con i valori e le caratteristiche del recente capitalismo finanziario e il suo radicale neoliberismo. La corruzione si mostrerebbe così insediata negli avamposti della modernità capitalistica, piuttosto o oltre che nelle sue retroguardie. Certo, categorie così generali non portano molto lontano (se è per questo, è ovvio che la corruzione ha prosperato anche di più nei regimi comunisti); servono almeno ad evitare la riproduzione degli stereotipi orientalisti che vedono frode, corruzione e disonestà come attributi essenziali degli Altri. Spingono anche a chiedersi qualcosa in più sul discorso globale anti-corruzione della Banca Mondiale o di Transparency International: un discorso che sembra scaturire dagli stessi ambienti e da quella stessa cultura che ha prodotto Enron e tutto il resto. C’è una contraddizione in tutto ciò, oppure una produttiva tensione? Sono le parti migliori e peggiori del capitalismo neoliberista che si scontrano?

Sia chiaro: non intendo affatto suggerire che dietro le istanze democratiche e “civilizzatrici” del discorso anti-corruzione vi sia il volto rapace del capitalismo globale, interessato solo ad eliminare gli attriti che ne rallentano la penetrazione. Tuttavia occorre avere percezione delle difficoltà insite nelle proposte di soluzioni liberiste al problema, basate sull’applicazione di un modello ideale che non ha funzionato prima di tutto nel cuore dell’Occidente; e

⁶ C. MacLennan, 2005, *Corruption in corporate America: Enron – before and after*, in D. Halper, C. Shore, eds., *Corruption. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, pp. 156-70 (cit. p. 165).

⁷ Per studi etnografici sulla burocrazia delle élites politiche ed economiche, del Parlamento e della Commissione europea, si vedano G. E. Marcus, *Elites: Ethnographic issues*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993; C. Shore, S. Nugent, eds., *Elite cultures: anthropological perspectives*, London, Routledge, 2002; M. Abeles, *La vie quotidienne au Parlement européen*, Hachette, 1992; Id., *Les nouveaux riches. Un ethnologue dans la Silicon Valley*, Paris, Odile Jacob, 2002; C. Shore, *Building Europe. The cultural politics of European integration*, London, Routledge, 2000.

che anzi produce sistematicamente condizioni sociali (come più forti distanze di classe e una forbice crescente fra redditi alti e bassi) che sono sicuro terreno di coltura per la corruzione.

Ma c'è un paradosso ancora più forte nell'odierno discorso anti-corruzione, col quale vorrei chiudere queste sparse osservazioni. Mi riferisco al tema della trasparenza. Come abbiamo visto, è il richiamo alla trasparenza la nozione-chiave della lotta globale alla corruzione, quella che ne sintetizza i diversi aspetti. Trasparenza delle procedure politiche, dei meccanismi elettorali, dei bilanci delle imprese, delle strategie di reclutamento dei dirigenti e dei funzionari pubblici, tracciabilità integrale dei flussi di denaro così come delle catene decisionali nella sfera pubblica⁸. Si auspica un sistema sociale cristallino, in cui tutto si possa vedere e controllare. La corruzione prospera nel sottobosco, nelle zone d'ombra, nelle sfere segrete, nelle relazioni opache e troppo personali: eliminando queste, le si toglierebbe il terreno da sotto i piedi.

Quanto è realistica l'idea di una modernità integralmente trasparente? Il modello weberiano lo è, d'accordo. Stato e mercato sono immaginati come sistemi totalmente anonimi, in cui tutto avviene di fronte a grandi vetrine. La diffusione dei media ha contribuito ulteriormente a questa impressione. I media entrano dappertutto, vedono dappertutto e portano queste immagini sugli schermi televisivi e sui monitor dei PC di ogni casa. Sono una specie di panopticon globale e democratizzato, che annulla la differenza tra osservatori e osservati. Cancellano il backstage della sfera pubblica, non lasciano nell'ombra neppure gli aspetti più intimi della vita. E tuttavia, mai come oggi la nostra percezione del potere, cioè delle dinamiche reali che determinano la nostra vita, è avvolta dal mistero. Con la spersonalizzazione del grande capitale, chi sa dire dove e da chi sono mosse le grandi leve dei meccanismi economici? Con il declino degli stati-nazione e con la colonizzazione dell'opinione pubblica da parte dei media, chi sa dire dove si trovano i centri del potere politico? Chi sono gli amici e chi i nemici? Chi difende i nostri interessi e chi se ne fa invece scudo ideologico per altre non dichiarate finalità? Neppure la verità scientifica rappresenta più un'isola protetta dai sospetti di ideologia, collusione, strumentalità. Di fronte ai rischi di una catastrofe ambientale, quali tesi scientifiche sono veramente neutrali e affidabili?

Investiti da un flusso costante di informazioni, notizie, opinioni autorevoli, non sappiamo a chi credere, di chi fidarci. La realtà ci viene restituita attraverso una moltitudine di storie, di fiction di genere e contenuto diverso, dietro le quali si aprono le sfere del sospetto. Le sfere dell'occulto, si potrebbe quasi dire. Un'ampia letteratura testimonia delle letture "occulte" della modernità capitalistica in Africa e in molti paesi di recente sviluppo. Dietro le acquisizioni di ricchezze e di potere politico da parte di singoli e gruppi ci sono spesso il sospetto, le voci, le storie di pratiche di stregoneria, di riti cruenti e inconfes-

⁸ C. Garsten, M. L. De Montoya, eds., *Transparency in a New Global Order: Unveiling organizational visions*, Cheltenham, Edward Elgar, 2008.

sabili, di alleanze con potenze nascoste e misteriose. Sappiamo di non poter considerare tutto questo come un residuo primordialista o una sopravvivenza del pensiero magico. L'immaginario occidentale non condivide il lessico della stregoneria, ma condivide di sicuro la disseminazione e la forte presa delle storie sui retroscena nascosti del potere.

In particolare, alla poetica della trasparenza si contrappone in modo sistematico quella della cospirazione. È fin troppo facile trovare esempi di questo in Italia, dove l'intera storia del dopoguerra è stata letta in termini di trame occulte, società segrete, poteri invisibili, influenze sotterranee del Vaticano, dell'Opus Dei, della massoneria, della mafia, della CIA o del KGB e così via (come si capirà, non mi interessa qui distinguere fra le storie che si sono rivelate almeno in parte vere e quelle che sono rimaste non provate dai fatti⁹). L'Italia è gravata da troppi residui di opaca premodernità, si dirà. Ma il luogo dove la cultura cospirazionista prospera di più sono proprio gli Stati Uniti, dove, sorrette dalle capacità comunicative della rete, si diffondono teorie su complotti e segreti di tutti i tipi¹⁰, che seguono le linee delle divisioni razziali, religiose e politiche e alimentano il senso di risentimento in vasti strati della popolazione. Dagli sforzi della CIA per nascondere l'esistenza degli alieni, alle trame del Ku Klux Klan per sterilizzare i maschi afroamericani con la manipolazione dei cibi, agli accordi segreti del presidente Obama con i paesi arabi, al governo mondiale della Commissione Trilaterale o dell'ordine degli Illuminati, e così via. Del resto, basta pensare a come i maggiori eventi della storia più recente siano stati soggetti a interpretazioni alternative di vario tipo in chiave complottista. L'incidente della principessa Diana non poteva essere casuale. Le Torri Gemelle non potevano crollare in quel modo. Gli astronauti americani non sono mai andati davvero sulla Luna. Bin Laden non è stato veramente ucciso, forse non esisteva neppure, o magari gli americani hanno sempre saputo dove si nascondeva. (E Trump non poteva perdere le elezioni nel 2020: il tentativo di colpo di stato di Capitol Hill del gennaio 2021 avviene all'insegna del complottismo più spinto e irrazionalistico. Tra lo sciamano QAnon che lo guidava e la stregoneria non c'è tutta questa differenza).

Più siamo consapevoli della capacità dei media e delle forme elettroniche della rappresentazione di manipolare il reale, di confondere verità e finzione, più siamo disposti ad alimentare dubbi e sospetti anche di fronte a quelle che ci vengono presentate come prove inconfutabili. Ci siamo in apparenza allontanati dalla corruzione. Ma non di tanto, perché, a Bernalda come a Wall

⁹ Sulla difficoltà di districare fatti e teorie complottiste nella storia d'Italia rimando allo splendido romanzo di B. Arpaia, *Il fantasma dei fatti*, Milano, Guanda, 2020.

¹⁰ M. Fenster, *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; G. E. Marcus, ed., *Paranoia within reason: A casebook on conspiracy as explanation*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; H. G. West, T. Sanders, eds., *Transparency and conspiracy. Ethnographies of suspicion in the new world order*, Durham, Duke University Press, 2003.

Street, è nel clima di cospirazione e complotto, di segretezza e invisibilità del potere, che la corruzione e i suoi correlati germogliano e prosperano. Il nuovo ordine mondiale (come è stato definito il tardo capitalismo di scala globale), mentre pretende di ispirarsi a un modello ideale di trasparenza, sembra invece produrre invisibilità del potere, incontrollabilità delle condizioni economico-politiche locali, sfiducia e indebolimento dei più tradizionali vincoli sociali. Altro che *accountability*. L'ironia, in tutto questo, è che le stesse critiche a un tale stato di cose - ad esempio, lo stesso concetto di "Nuovo Ordine Mondiale", o quello di "Impero" - prendono spesso la forma di storie complottiste e cospirative. Cosicché è difficile trovare la strada della trasparenza, che tanto più si allontana quanto più la si evoca.

4. INSIEME NELLA NOSTRA SOLITUDINE

ALCUNE SCORCIATOIE DEL PENSIERO CRITICO SULLA GLOBALIZZAZIONE.

4.1 VICINO/LONTANO.

Un tema largamente diffuso nella sociologia critica sulla globalizzazione (e in un certo senso comune colto), è il modo in cui i vari gradi della modernizzazione comunicativa modificano e influenzano le relazioni interpersonali. In un mondo rimpicciolito alle dimensioni di un villaggio globale, la lontananza è un concetto che si relativizza. Potenzialmente potrei incontrare la maggior parte degli abitanti del pianeta viaggiando per 24 ore; e con i media elettronici potrei entrare in comunicazione con chiunque in tempo reale. D'altra parte, queste stesse condizioni possono relativizzare il concetto di vicinanza: la mediazione tecnologica della comunicazione, insieme ai processi di individualizzazione della vita economica e sociale, mutano (potenzialmente, occorre anche qui aggiungere e sottolineare) i rapporti con le persone più prossime nella sfera esistenziale.

Questi temi, centrali nella sociologia e nell'antropologia contemporanee a partire almeno da Max Weber, hanno dato vita a interessanti programmi di ricerca etnografica concentrata su specifici contesti comunicativi. Per etnografia intendo una indagine empirica che tenta di descrivere le pratiche della vita quotidiana e di cogliere i significati che gli attori sociali attribuiscono ad esse. Ad esempio, se voglio studiare il modo in cui la televisione modifica le relazioni familiari, oppure verificare se e come i telefonini cellulari mutano il senso della prossimità comunicativa, dovrò cominciare con l'osservare e descrivere ciò che la gente fa con la televisione e i telefonini in concreti contesti relazionali, e quale senso attribuisce a queste sue esperienze.

Queste forme di ricerca sono state però spesso soffocate da un altro tipo di discorso sul rapporto tra modernizzazione e relazioni umane. Si tratta di un discorso moralista e apocalittico, forgiato a partire dal Romanticismo ma che si ripresenta ciclicamente, che vede nelle condizioni della modernità – principalmente la tecnologia, l'individualismo e il disincanto – una minaccia all'autenticità spirituale e alla "umanità" delle relazioni sociali. Questa visione si è intrecciata con alcuni importanti momenti della teoria critica (dal marxismo alla psicoanalisi, dall'esistenzialismo alla scuola di Francoforte), utilizzando concetti diversi ma mantenendo inalterata una filosofia della storia guidata da una qualche "dialettica dell'Illuminismo": più avanza il progresso tecnologico più le relazioni intersoggettive si impoveriscono e l'individuo si isola e si "aliena", degradando verso una forma di vita meno che umana. In altre parole, la maggiore vicinanza

sarebbe solo apparente, nascondendo in realtà una sempre maggiore distanza e incomunicabilità. Responsabile di questo processo sarebbe in particolare la diffusione della cultura (materiale e immateriale) di massa, il cui artificioso flusso avvolgerebbe gli individui sostituendosi all'autentico legame sociale.

In questo capitolo vorrei sostenere la necessità di disincagliare la ricerca sociale dalle filosofie della storia di segno moralistico. Queste ultime, per quanto talvolta suggestive, hanno la tendenza a desumere il senso dell'azione sociale (nel senso strettamente weberiano del termine) da presupposti teorici troppo forti, che difficilmente si prestano alla verifica etnografica. Per il tema che qui ci interessa, ad esempio, si assume che la società capitalista, individualista, consumista e massmediale non possa che rendere gli individui sempre più soli, isolati e incommunicanti; del che sarebbe prova la diffusione di pratiche la cui natura degradata e alienante appare come ovvia, quali lo shopping, il guardare la televisione, dedicarsi al fitness, vivere in realtà virtuali della rete e così via. Un atteggiamento che prescinde dal tentativo di cogliere i significati culturali che gli attori attribuiscono a tali pratiche – obiettivo invece di quell'indagine che ho chiamato etnografica, o, se vogliamo esprimerci diversamente, di una socio-antropologia comprendente o interpretativa. Comincerò dunque con l'esaminare due contributi, peraltro assai diversi tra loro, di discorso critico-moralistico, ricavandone una fenomenologia della presunta "lontananza" degli individui nel mondo della "vicinanza" globale. Proseguirò chiedendomi se e in che misura una interpretazione di questi fenomeni come forme di azione sociale possa suffragare la diagnosi di solitudine.

4.2 VITA LIQUIDA E SOLITARIA.

Ho già discusso nel cap. 1 le posizioni di Zygmunt Bauman e le sue tesi sulla degenerazione della vita sociale nella società tardo-industriale o "liquida". Una società nata dalla sconfitta storica dei totalitarismi novecenteschi, che esalta la libertà e l'autonomia degli individui ma di fatto li renderebbe soggetti a un sistema, il consumismo, che essi non controllano e che si infila nel nucleo più intimo della soggettività e delle relazioni personali. Il tratto cruciale della società liquida è la tendenza alla continua sostituzione dei beni e alla creazione di sempre nuovi e artificiosi bisogni. Rispetto alla società "solida", la relazione tra bisogni, produzione e consumo si inverte. Non si parte più da bisogni primari che sollecitano la produzione e il consumo di beni per quanto possibile durevoli: al contrario, sono le esigenze del mercato a dettare i bisogni delle persone.

Gli individui rappresentati nella teoria di Bauman, che in ciò è coerente erede della Scuola di Francoforte, sono soggetti passivi e opachi: vivono in un mondo che non solo non controllano, ma che neppure comprendono. Si illudono di scegliere autonomamente ma sono in realtà "agiti" da forze invisibili, guidati da obiettivi di soddisfazione edonistica e voyeuristica, e dalla "comparsa di desideri che esigono di essere appagati" attraverso il consumo¹.

¹ Z. Bauman, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press [trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2008], p. 81.

La stessa vita sentimentale, il rapporto con il corpo e le relazioni umane sono piegate a questa logica: aspetti che Bauman analizza in rapporto a fenomeni culturali quali il fitness, i talk show televisivi, le reti per la ricerca di partner sessuali in Internet e così via. Le persone costruiscono se stesse, la propria identità e le proprie relazioni come prodotti, attraverso strategie di marketing. Il che spinge Bauman ad affermare, come abbiamo già visto, che nella società dei consumi si confondono e si annullano le divisioni “tra le cose da scegliere e coloro che le scelgono; tra le merci e i loro consumatori; tra cose da consumare e persone che le consumano”².

Come le cose, le persone-consumatrici sono pedine di un gioco più grande di loro, invisibile e incontrollabile. La solitudine, per Bauman, è il loro status essenziale. Il consumatore è solo perché i suoi bisogni e problemi edonistici e i modi per soddisfarli sono essenzialmente privati. Anche quando è insieme e si confronta con altri, la sua condizione non cambia. Si potrebbe però dire che la passività attribuita da Bauman agli attori sociali rispecchia la totale assenza della loro voce dalla sua teoria e dal suo metodo di ricerca. Il sociologo procede infatti esaminando frammenti di comunicazione pubblica (ad esempio slogan pubblicitari, siti internet, programmi televisivi), dalla cui analisi deduce i significati che devono avere per gli attori. Ad esempio, lo slogan di una rivista di moda, che lancia “una mezza dozzina di look chiave...grazie ai quali sarete un passo avanti a chi fa tendenza”, è lo spunto per molte pagine in cui si descrivono i valori, le finalità esistenziali e gli stati di coscienza dei potenziali utenti³. Questi ultimi sono per così dire inferiti dallo slogan stesso. Oppure, la diffusione delle pratiche di fitness basta a giustificare una intensa discussione del rapporto reificato e mercificato che gli individui contemporanei hanno col proprio corpo. Il punto di vista degli attori non interessa (ad esempio, il fatto che chi va in palestra o compra abiti alla moda possa non sentirsi affatto solo, incomunicante e mercificato); anche perché – questo sembra un presupposto implicito della teoria – essi sono dominati dalla falsa coscienza e non sanno quello che realmente stanno facendo. Può capirlo solo il sociologo critico, che dall'esterno ha disvelato il meccanismo ingannatore del sistema e la sua capacità di creare bolle di realtà fittizia.

Il secondo documento che vorrei esaminare è un lavoro del 2009 dello psicoanalista Luigi Zoja, *La morte del prossimo*: un testo che rappresenta bene la diagnosi generalizzata di solitudine e “lontananza” e può aiutarci a valutare la differenza fra un discorso moralista-apocalittico e una più modesta analisi etnograficamente fondata delle relazioni sociali. Zoja non basa le proprie osservazioni su una grande teoria sociologica come quella della modernità liquida di Bauman. La pensa tuttavia allo stesso modo sugli effetti dei tre grandi fattori della modernizzazione, vale a dire la tecnologia,

² Id., *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad.it. *Consumo, dunque sono*, Bari, Laterza, 2008], p. 17.

³ Ibid., p. 103 sgg.

il disincanto e l'individualizzazione della vita quotidiana. Dopo aver ucciso Dio, come annunciato da Nietzsche alla fine dell'Ottocento, tali fattori hanno avviato un processo di isolamento e allontanamento delle persone; finendo per uccidere anche "il prossimo" – cioè il secondo termine del "doppio comandamento che ha retto per millenni la morale ebraico-cristiana: Ama Dio e ama il prossimo tuo come te stesso"⁴. Con un duplice effetto. Da un lato un progressivo allontanamento dell'altro, un "processo di estraniamento [con cui] il prossimo si è fatto sempre più astratto e ci ha emozionato sempre meno"; dall'altro, un corrispondente bisogno di vicinanza e intimità che può esprimersi solo "in forme contorte"⁵.

Il libro di Zoja è in effetti una specie di inventario di queste forme patologiche attraverso le quali noi allontaniamo e astraiamo il prossimo o aneliamo in modo "contorto" a una vicinanza ormai impossibile. Eccone alcune:

- in treno non parliamo più con i vicini di scompartimento, ma urliamo nei nostri cellulari: non sappiamo comunicare con chi è vicino e invece lo disturbiamo cercando il rapporto con chi è lontano⁶;
- nelle relazioni della vita quotidiana non cerchiamo lo sguardo degli altri, anzi lo rifuggiamo concentrandolo sulle apparecchiature tecniche; si pensi alla cassiera del supermercato che fissa il lettore ottico e non guarda nemmeno in faccia il cliente⁷;
- il narcisismo è un sentimento prevalente, che guida la cura del corpo, ad esempio attraverso pratiche di culturismo o chirurgia estetica non legate ad alcun valore o "senso"⁸;
- i rapporti di vicinato sono in crisi, vogliamo abitazioni sempre più isolate da quelle dei vicini, secondo la logica di una "domanda di distanza"⁹;
- ascoltare musica, un tempo attività socializzante e comunicativa, è diventata solitaria e isolante con l'uso del walkman e dell'iPod¹⁰;
- l'arte, con la sua riproduzione tecnica, si distacca dagli esseri umani che la producono e la sua fruizione avviene al di fuori di ogni contesto relazionale¹¹;
- lo spettacolo mass-mediale "abituato a una distanza affettiva tra osservatore e osservato: alimenta costantemente gli occhi con immagini perfette di persone con le quali non si ha niente in comune"¹²;

4 L. Zoja, *La morte del prossimo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 3.

5 Ibid., p. 125, p. 4.

6 Ibid., p. 8.

7 Ibid., p. 11.

8 Ibid., pp. 11-12

9 Ibid., p. 17

10 Ibid., p. 18

11 Ibid., p. 23

12 Ibid., p. 36

- in particolare i videogiochi producono “un’intensa e continua eccitazione, a scapito della partecipazione e della “compassione”, che erano invece massime nel teatro; mentre i giochi di ruolo on-line cancellano le relazioni ambientali a favore di quelle fittizie, producendo disadattamento e dipendenza¹³;
- il bombardamento mediatico crea indifferenza morale verso le altrui sofferenze¹⁴.

E così via. Di solito le filosofie della storia scelgono una certa scala temporale e alcuni eventi di cruciale rottura. Zoja è molto chiaro in questo all’inizio del suo libro. L'Ottocento ha ucciso Dio (a seguito della rivoluzione francese e di quella industriale), il Novecento ha ucciso il prossimo (come conseguenza della rivoluzione mass-mediale ed elettronica). Via via che il libro procede, la dicotomia vicino-lontano viene però proiettata anche su altre scale. Una è quella del rapporto tra natura e cultura (“in natura, all’interno di piccoli gruppi”, il rapporto col prossimo è al suo massimo grado; p. 14); un’altra è quella della civiltà “occidentale”, che sembrerebbe procedere per gradini successivi verso la lontananza. La parola scritta allontana più di quella orale, la stampa più del manoscritto, la comunicazione elettronica più del libro; e ancora, il cinema allontana più del teatro, la televisione più del cinema, internet più della televisione (anche se per la verità nelle pagine finali si ammettono alcune potenzialità positive della comunicazione on-line e della rete come piazza virtuale). In ogni caso, su ogni possibile scala temporale (dalla natura alla cultura, dalle società arcaiche e classiche a quelle moderne, dal capitalismo solido a quello liquido), il progresso produce degenerazione delle relazioni umane, isolamento e solitudine degli individui.

Si può capire che lo sguardo di uno psichiatra, là dove si posa, scorga sintomi e da questi risalga a diagnosi - cioè a una realtà profonda che i “pazienti”, gli attori sociali, non possono comprendere. Ciò che accomuna questo libro ai lavori di Bauman è che entrambi si presentano come sguardi scandalizzati di intellettuali su un mondo complesso e degenerato, senza che si possa mai scorgere l’ombra di un dialogo con quei soggetti sociali le cui pratiche sono così severamente interpretate. Sono dunque libri che ci dicono più sulla storia e sulla condizione attuale degli intellettuali che non sulla più vasta realtà sociale che commentano. Ma cos’hanno da dire lo spettatore televisivo, l’ascoltatore di iPod, il body-builder narcisista, il maniaco dei telefonini, l’appassionato di videogiochi e così via sulle loro azioni sociali? Quali significati vi scorgono? Si sentono davvero soli? E se no, cosa autorizza lo psichiatra o il sociologo a dire che “realmente” lo sono, anche se non se ne rendono conto? Quali prove possono portare a sostegno della

¹³ Ibid. p. 35, pp. 67-69.

¹⁴ Ibid., pp. 87-88

loro interpretazione? E ancora, si può chiedere, cosa significa vicinanza e lontananza relazionale? Nel discorso di Zoja, questi termini si riferiscono volta per volta alla prossimità fisica, visiva e tattile; alla capacità di dialogo diretto; ai sentimenti etici di solidarietà o indifferenza; alla capacità di partecipazione politica. Significati diversi che rimbalzano in continuazione uno sull'altro, senza riferimento ad alcuna specifica teoria del legame sociale e perdendosi dunque in un generico senso comune che non può non ricordare la famosa battuta di Woody Allen ("Dio è morto, Marx è morto e anch'io non mi sento tanto bene").

4.3 IL PROSSIMO E LA CATEGORIA DI PERSONA.

Nella tradizione degli studi antropologici, la questione del "prossimo" e della vicinanza-lontananza nelle relazioni umane è legata alle riflessioni sulla categoria di "persona", aperte da Marcel Mauss in un pionieristico saggio del 1938¹⁵. Obiettivo di Mauss era storicizzare il *self*: mostrare come ciò che oggi consideriamo la sfera più profonda, intima e autonoma del nostro essere è in realtà il frutto recente di un complesso percorso storico e culturale. Per molte delle società che egli definiva "arcaiche", la categoria di "io", in senso sia psicologico che morale, non esiste: non è attraverso di essa che si pensa ai propri rapporti con gli altri e con la società. Alla fine degli anni '30 appaiono anche i primi studi di Norbert Elias sul "processo di civilizzazione" – anch'essi, di fatto, centrati sulla genealogia della soggettività contemporanea¹⁶; e la stessa filosofia seguirà ampiamente nella seconda metà del Novecento questa linea di indagine, fra l'altro con gli studi di Charles Taylor e Ian Hacking¹⁷.

In una simile prospettiva, non si tratta di chiedersi se l'uomo di oggi è più o meno solo di quello di un tempo, o se il prossimo sia più o meno vicino; piuttosto, in che misura la tematica della solitudine (la sua stessa pensabilità) emerge in relazione alla plasmazione storica di un certo tipo di individualità. E ancora, i comportamenti relazionali come quelli su cui Zoja indirizza l'attenzione (gli sguardi, i contatti fra i corpi, gli scambi verbali, la manifestazione esplicita di emozioni) non saranno da intendere come indicatori assoluti di prossimità o solitudine; occorrerà invece comprenderli in relazione ai mutevoli codici culturali che regolano e attribuiscono significato agli usi comunicativi del linguaggio e del corpo. È in questo senso che Elias, appunto, ha mostrato lo sviluppo nelle società di corte europee di un codice distintivo di

15 M. Mauss, *La nozione di persona: una categoria dello spirito*, trad. it. Brescia, Morcelliana, 2016 (ed. orig. 1938).

16 N. Elias, *La società di corte*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1969.

17 I. Hacking, *Rewriting the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1995 [trad. it. *La riscoperta dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1996]; C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [trad. it. *Radici dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1993].

“cortesia” che tende a minimizzare nei rapporti sociali i contatti fisici, le esplosioni di rabbia e violenza e la manifestazione esplicita delle passioni. Quando il sociologo contrappone l'individuo moderno, controllato, distante e freddo, all'impulsivo, diretto e umorale uomo medioevale¹⁸, non è per affermare che uno è più “solo” e l'altro più vicino al prossimo: il punto è comprendere la costituzione storico-culturale di entrambi.

In direzione analoga possiamo leggere le analisi dei microrituali della comunicazione quotidiana in Erving Goffman; o gli studi di Mary Douglas sugli usi simbolici del corpo e sulle categorie di purezza e di rischio¹⁹. Salutare gli altri in modo più o meno informale, mostrare o coprire certe parti del corpo, incrociare o meno gli sguardi con gli sconosciuti, mostrarsi in pubblico affascinati o arrabbiati o piuttosto dissimulare tali emozioni; tutto questo può esser ricondotto non tanto a una condizione teologico-esistenziale di solitudine o di “apertura-al-prossimo”, quanto a sistemi di categorie e norme sociali che costituiscono il nucleo profondo di quanto chiamiamo “cultura”. Categorie e norme che si differenziano a seconda delle appartenenze e delle condizioni sociali: nel senso che un certo comportamento pubblico (ad esempio portare i capelli lunghi o corti, vestire in modo *casual* o ricercato, mostrarsi aperti o riservati etc.) rappresenta per gli attori una strategia di distinzione sociale rispetto alla classe, al genere, alla generazione e ad altri aspetti identitari. Ad esempio uno dei casi più suggestivi proposti da Zoja – il fatto che “una volta” si conversava e si offriva da mangiare e da bere agli anonimi compagni di treno, “oggi” ci si ignora parlando invece nei telefonini - non riguarda maggiori o minori solitudini: riguarda semmai l'incontro-scontro fra codici di comportamento e di cortesia connessi a generazioni, a provenienze culturali e a status sociali diversi.

In questa prospettiva, l'intera fenomenologia della “alienazione” contemporanea proposta da Bauman, da Zoja e da altri critici potrebbe auspicabilmente trasformarsi in un'agenda di indagine etnografica centrata sui significati di queste pratiche, sui sistemi categoriali e sulle strategie di posizionamento sociale che esse sottendono²⁰. Non si tratta di essere più o meno “teneri” nei confronti del fitness, del tatuaggio, delle chat, dell'iPod e così via. Il punto è che se andiamo oltre la superficie consumistica e edonistica di questi fenomeni, vi troveremo i soliti vecchi esseri umani che tessono le loro ragnatele di senso, ordiscono le loro micropolitiche e vivono una intensa vita sociale (almeno, non meno intensa di quanto non accadesse nella società solida, in quella arcaica o, qualunque cosa voglia dire, “in natura”).

18 N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1988, p. 346.

19 M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, Barrie and Rockliff, 1970 (trad. it. *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1978).

20 Si veda ad esempio P. Meloni, *I modi giusti. Cultura materiale e pratiche di consumo nella provincia toscana contemporanea*, Pisa, Pacini, 2011.

4.4 CONSOCIATI E CONTEMPORANEI.

Vi troveremmo anche, io credo, reti di solidarietà, amicizia, partecipazione e compassione più ampie e solide di quanto lo stato rovinoso dell'agorà possa farci sospettare. Naturalmente lo spazio mi consente solo di suggerirlo, non di dimostrarlo. Personalmente, ho cercato di approfondire questi punti sul terreno delle culture del "dono". Forma di scambio "personalizzata" che alimenta i legami sociali, il dono sembrerebbe annientato dai meccanismi impersonali del mercato e dello stato: eppure, al di sotto o negli interstizi dei sistemi istituzionali di scambio, esso esiste e anzi prospera sotto numerose forme. Nell'età della presunta morte del prossimo, mettersi sulle tracce del dono può essere un modo per riconoscere ricche e ampie reti di "prossimità". Un mondo di individui isolati, guidati dal puro desiderio delle merci, tesi a mercificare se stessi e incapaci di vedere i propri simili potrà anche essere il modello ideale della società liquida e del capitalismo consumistico: ma non è certo la realtà della nostra vita quotidiana²¹.

Dobbiamo qui toccare un ultimo punto. Nella *Fenomenologia del mondo sociale*, Alfred Schütz considerava appunto la "prossimità" come criterio distintivo di "sfere" o "regioni" nelle quali la conoscenza degli altri (l'esperienza dei loro vissuti di coscienza) si attua in modo diverso. Le "regioni" che Schütz distingue sono quattro: a) il mondo-ambiente (*Umwelt*), costituito dalle persone che condividono la quotidianità spazio-temporale di ego, che dunque stanno in relazione di prossimità; b) il mondo dei contemporanei (*Mitwelt*), una sfera "più remota" composta dalle persone che condividono il tempo ma non lo spazio di ego, che non interagiscono normalmente con la sua vita quotidiana; c) il mondo dei predecessori (*Vorwelt*); d) il mondo dei successori (*Folgewelt*), composti da quelle persone che (in un dato momento) non condividono il tempo di ego²². Con i consociati del mondo-ambiente vi è una percezione immediata e diretta dei rispettivi vissuti di coscienza; tanto da giungere a fondere i rispettivi vissuti in un soggetto collettivo, un Noi attraverso il quale "possiamo cogliere simultaneamente la mia e la tua durata con uno sguardo unitario"²³. Nei confronti dei contemporanei, invece, il vissuto dell'altro non è dato immediatamente, ma solo attraverso una conoscenza tipizzante che lo rende in vari gradi anonimo.

Ora, per i teorici della morte del prossimo, sembra che il mondo-ambiente sia del tutto inaridito: vivremo oggi esclusivamente in un mondo di contemporanei anonimi e sostanzialmente estranei. In effetti, le tecnologie comunicative e i processi di globalizzazione hanno aperto enormemente il nostro

21 Per una più puntuale analisi empirica riguardante l'Italia, rimando a F. Dei, *Culture e pratiche del dono e della solidarietà*, in M. Salvati, L. Sciolla, *L'Italia e le sue regioni*, Roma, Treccani, 2015, vol. IV, pp. 111-128.

22 A. Schütz, *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer Verlag, 1960 [trad. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974], p. 44.

23 *Ibid.*, p. 315.

sguardo rispetto ai contemporanei, che incontriamo quotidianamente e in gran numero nelle folle urbane, nei programmi televisivi, nei viaggi turistici e così via. Ma l'espansione del *Mitwelt* non cancella certamente il mondo-ambiente – la sfera di prossimità nella quale intratteniamo le nostre relazioni fondamentali. Nonostante le tecnologie, il mercato e la comunicazione globale, ciascuno di noi continua a vivere in universi domesticati e in qualche modo locali, che gli stessi strumenti di comunicazione alimentano e rafforzano. Ad esempio, è vero che il telefono, internet, i social network e la posta elettronica *possono* metterci in contatto con chiunque nel mondo: ma *di fatto* sono usati in grandissima parte per alimentare reti di relazioni già costituite e per lo più radicate localmente²⁴. È vero che farsi tatuare, praticare il fitness o ascoltare la musica con l' iPod *possono* essere attività individuali ed edonistiche: ma *di fatto*, come ormai molti studi dimostrano, implicano e sostengono forme di socialità, fiducia, solidarietà e associazionismo²⁵.

Le diagnosi di “solitudine del cittadino globale” sembrano ignorare questa dimensione fatta di prossimità, di relazioni faccia-a-faccia, della condivisione di tempi e luoghi. Si prende troppo alla lettera la metafora del villaggio globale, immaginando che l' *Umwelt* giunga a comprendere l'intero pianeta e tutti i contemporanei. Ma naturalmente, che i rapporti con i contemporanei restino anonimi e tipizzanti non rivela alcuna patologia o mutazione esistenziale; che l'anonimato e la solitudine invadano anche la sfera dei consociati, al di là di casi particolari, sarebbe tutto da dimostrare. Certo è che studiare l'articolazione tra queste due regioni dell'esperienza sociale all'interno del processo di globalizzazione è il grande obiettivo dell'antropologia contemporanea.

24 H. Bausinger, 2002, *Fremde Nähe*, Tübingen, Klöpfer und Meyer [trad. it. *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra patria e globalizzazione*, trad. it. Pisa, Pacini, 2010]; D. Miller, ed., *How the World Changed Social Media*, London, UCL Press, 2016 [trad. it. *Come il mondo ha cambiato i social media*, Milano, Ledizioni, 2018].

25 Rimando per il fitness a R. Sassatelli, *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, Bologna, Il Mulino, 2000; per il tatuaggio a N. Truglia, *Il corpo delle meraviglie. Antropologia e fotografia del tatuaggio*, Roma, Kappa; per l'ascolto e la condivisione di musica in rete a F. Dei, *Tra dono e furto. La condivisione della musica in rete*, in M. Santoro, *Nuovi media vecchi media* (Cultura in Italia, 1), Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 49-74.

5. ETICA, BENE COMUNE E PRATICHE DEL CONSUMO

5.1 IL CONSUMO CRITICO.

A partire almeno dagli anni '90, l'idea che si possa fare politica attraverso le scelte di consumo è abbastanza diffusa. Per l'economia politica classica il consumo rappresentava un fenomeno di superficie, ed era esclusivamente sul piano dei modi di produzione che si determinavano i mutamenti storici. Ma non pochi indirizzi, anche nel pensiero economico, ritengono che nelle società tardo-industriali il rapporto possa invertirsi. Il consumo diviene la sfera esistenziale dominante. A partire da essa si determinano le identità e le divisioni sociali; a partire da essa si rendono riconoscibili i grandi problemi del villaggio globale, come le sperequazioni sociali e la distruzione dell'ambiente naturale. È dunque in relazione al consumo che possono svilupparsi orientamenti e movimenti politici volti alla trasformazione. Da qui la fortuna di progetti come quelli del consumo cosiddetto critico, equo e solidale, a filiera corta e così via, visti come tentativi di introdurre criteri etici in un'attività che sarebbe altrimenti guidata dagli impulsi (in definitiva autodistruttivi) verso l'utilità e il profitto.

Si tratterebbe fra l'altro di progetti in grado di sfuggire alla crisi delle forme partecipative della politica, così caratteristica dei nostri tempi. Nel campo del consumo, la semplice decisione consapevole di preferire un prodotto ad un altro basterebbe a esercitare pressioni e produrre cambiamenti significativi. Tradizionalmente inerente a una sfera privata, utilitaria e disimpegnata, il consumo potrebbe essere progressivamente ricondotto alla dimensione dell'impegno-etico politico, agendo retroattivamente sul momento della produzione e dunque sull'economia politica.

Ma come incrementare i comportamenti etici nel consumo? In altre parole, come convincere la gente a conformare le proprie scelte a criteri di "criticità", equità e solidarietà, difesa dell'ambiente e della salute e così via? Gli economisti che lavorano su questi terreni sembrano convinti che si tratti di scelte semplicemente razionali. Un consumo critico, solidale e sostenibile si rivela in ultima analisi più "conveniente" di un indiscriminato consumismo. Apparentemente più "utile" o "facile" in tempi brevi, quest'ultimo avrebbe nel medio-lungo periodo effetti autodistruttivi. Ad esempio, compromettendo la disponibilità di risorse, inquinando il territorio e i corpi umani, producendo degrado culturale, accentuando sperequazioni e ingiustizie sociali e di con-

seguenza conflitti. Dunque, si tratterebbe di sviluppare negli individui una maggiore consapevolezza di questi processi e della superiore razionalità del consumo critico, battendosi sul piano della formazione culturale contro gli interessi di un consumismo irriflesso e immorale, sostenuto dalla capacità manipolativa della comunicazione pubblicitaria e mass-mediale. È in definitiva una battaglia informativa e culturale, secondo tale concezione, che può salvare il mondo: una battaglia illuminista contro l'oscurantismo della persuasione più o meno occulta.

Alcuni aspetti del consumo critico sono ormai molto conosciuti e presenti in un diffuso senso comune. Ad esempio, evitare di acquistare frutta e verdura fuori stagione e preferire quando possibile la filiera breve; scegliere veicoli "ecologici" e rifuggire quelli "aggressivi" che consumano e inquinano di più; scegliere regali natalizi di tipo "equo e solidale"; boicottare i marchi che impiegano lavoro minorile nei paesi del Sud del mondo, o che sostengono il transgenico, e così via. Altre pratiche sono per ora diffuse in gruppi più decisamente minoritari: è il caso dei GAS (Gruppi di Acquisto Solidale), o degli investimenti nella Banca Etica. Secondo gli economisti si tratta di comportamenti in pieno sviluppo. La loro virtuosità e "convenienza" è emersa proprio a fronte di una crisi economica che ha messo impietosamente a nudo le contraddizioni e l'insostenibilità dei modelli "standard". Per alcuni, non si tratta solo di eccezioni che transitoriamente sostituiscono le regole della morale a quelle del mercato. Al contrario, il consumo etico sarebbe il nucleo di una nuova e alternativa visione dell'economia – il fulcro di una "svolta antropologica" (il termine è usato dall'economista Stefano Zamagni¹) nella quale la logica della "reciprocità" soppianta quella dell'utilità. Tuttavia, i seguaci delle modalità critiche restano nel complesso, per il momento, una minoranza, radicata in alcuni ceti sociali che ne fanno un proprio tratto distintivo ma che sono per certi versi strutturalmente contrapposti alla maggioranza.

5.2 IL CONSUMO È SEMPRE ETICO

Tornerò oltre su questo aspetto minoritario. C'è intanto un altro problema su cui vorrei concentrarmi. La progettualità economico-politica di tipo "critico" o "etico" incorpora spesso una concezione del consumo che le scienze sociali contemporanee hanno messo fortemente in discussione. Lasciato a se stesso, il consumo non avrebbe nulla di etico. Da un lato, sarebbe una pratica puramente utilitaria, volta a soddisfare bisogni o aspirazioni private (individuali o del proprio gruppo familiare); dall'altro, esso appare invece come il frutto della manipolazione delle coscienze da parte di apparati ideologici come la pubblicità, che creano per le persone bisogni artificiali e le spingono in una cieca e irrazionale corsa all'accumulazione. Il consumatore sarebbe dunque un egoista che scambia l'essere per l'avere, uno Zio Paperone che

¹ Stefano Zamagni, *La svolta antropologica in economia. Il ritorno della relazionalità*, «La società degli individui», 24, 2005, pp. 81-90.

preferisce l'accumulazione privata alla costruzione dei legami sociali; oppure la vittima passiva di un sistema ideologico totalizzante, che lo priva della libertà facendolo illudere di trovarsi di fronte alle illimitate possibilità di scelta del mercato. Si tratta di immagini del consumo radicate nella teoria sociale critica sviluppata nei primi decenni del dopoguerra, e largamente passate oggi in quello che potremmo chiamare un senso comune intellettuale. Una terza variante, che in qualche modo combina la prime due, vede il consumatore come un arrampicatore sociale ossessionato dalla esibizione competitiva dei beni acquisiti. L'utilitarismo sarebbe qui sociologico più che materiale. Non cambierebbe però la sostanza: il desiderio e le scelte di consumo sono motivate dalla ricerca di un'utilità in termini materiali o di prestigio, e /o sottodeterminate da spinte ideologiche in definitiva irrazionali, che portano gli individui a chiudersi in un immorale isolamento edonistico.

Gli studi più recenti propongono tuttavia una prospettiva diversa, secondo la quale il consumo – per esprimere questo punto in modo conciso e provocatorio – è sempre etico. Prima ancora che attraverso la teoria, possiamo rendercene conto se pensiamo alla nostra esperienza quotidiana di rapporto con le merci e i beni. Dobbiamo però sforzarci di sospendere per un attimo i consueti giudizi di disgusto morale ed estetico per il consumo di massa. Prendiamo allora qualche situazione tipo, come trovarsi a fare la spesa in un supermercato, oppure a comprare vestiti in un centro commerciale o un outlet, o ancora a scegliere un'auto o un telefonino nuovi. Quali idee e sentimenti ci passano per la testa? Quali motivazioni muovono le nostre scelte? Naturalmente i bisogni materiali (procurarsi qualcosa per la cena, la necessità di vestirsi, viaggiare e comunicare) e l'influsso manipolatorio della pubblicità influenzano i modi in cui ci aggiriamo con il nostro carrello per le corsie stipate di merci. Altrettanto naturalmente, le nostre scelte sono limitate dalla disponibilità economica su cui possiamo contare. Ma a costituire questi nostri gesti come pratiche culturali contribuiscono altri e diversi ordini di considerazioni. Ne propongo alcune, nelle quali i lettori potranno forse almeno in parte ritrovarsi.

a) Intanto, fare la spesa è raramente un atto egoistico o autocentrato. La facciamo pensando ad altre persone, quelle con cui viviamo, o i potenziali nostri ospiti. Decido di comprare quei biscotti perché piacciono ai bambini, quelle verdure biologiche perché fanno bene a tutta la famiglia, quel vino pregiato perché ci sono invitati che lo apprezzano. Pregusto i sorrisi o la sorpresa di quando metterò in tavola qualcosa di speciale; o magari mi convinco che le mie scelte d'acquisto contribuiranno al mangiar sano e al benessere dei miei familiari. Daniel Miller, un antropologo che ha svolto un'ampia ricerca empirica sulle forme dello shopping a Londra, ha espresso questi temi con la formula "amore al supermercato". Scegliere le cose da mettere nel carrello è a suo parere un atto di "devozione" nei confronti di quelli che percepiamo come i basilari legami sociali².

2 D Miller, *A Theory of Shopping* (trad. it. *Teoria dello shopping*, Roma, Editori Riuniti, 1999).

b) Gli stessi “sentimenti sociali” circondano nozioni apparentemente solo economiche come quelle di risparmio e parsimonia, o i loro contrari come sperpero e dispendio. Sappiamo benissimo che il risparmio non è solo una questione di “spendere meno”: è invece un complesso equilibrio tra qualità e prezzo che va ben al di là della quantità di denaro e dell’utilità degli acquisti. Per certi versi, si può dire che il risparmio rappresenta una finalità “trascendente” che guida il nostro rituale dello shopping. Siamo contenti se, all’uscita del negozio, sentiamo di aver risparmiato – e non importa se abbiamo speso poco o molto, comprato quanto strettamente ci serviva oppure altre cose magari “superflue”. È questo che ci spinge costantemente verso le “offerte speciali”, il “prendi tre paghi due” e simili; ed è questo che fa la fortuna di luoghi come i discount o i villaggi outlet. Anche il dispendio e le forme di “shopping compulsivo” – il contrario della parsimonia - si basano su scelte morali: sono pensate di solito come “infrazioni alla regola” che ci si concede come premio, in ricorrenze festive o occasioni particolari in cui “non si bada a spese”. Risparmio e dispendio si implicano a vicenda, formano un sistema che definisce la moralità della nostra spesa.

c) Nel comprare beni materiali ci facciamo inoltre guidare da complesse questioni di gusto, di stile, di sicurezza, di funzionalità; considerazioni che rimandano a sistemi di classificazione morale ed estetica profondamente radicati nella nostra cultura. Tutti noi consideriamo certi oggetti raffinati e certi altri volgari, certi di buon gusto e altri decisamente kitsch. Nello scegliere un’automobile, posso privilegiare la velocità e la potenza, oppure l’eleganza della carrozzeria, o ancora il ridotto impatto ecologico, la sicurezza e così via. Posso considerare i SUV come auto aggressive, ingombranti e inquinanti, emblema della volgarità ostensiva; ma posso anche considerarli come i veicoli più sicuri, comodi e completi, ideali per chi viaggia molto per lavoro o con la famiglia, dunque eminentemente “etici”. Posso essere orgoglioso di andare in giro con abiti firmati, o al contrario vergognarmi di ostentare le *griffes*. Ma dietro a entrambe queste scelte ci sono modi importanti e profondi di costruire la propria identità – qualcosa che non dipende soltanto dalla disponibilità di denaro o dalla manipolazione pubblicitaria.

d) A partire dai lavori di Pierre Bourdieu sulla “critica sociale del gusto”³, sappiamo che queste scelte di consumo rappresentano l’ingrediente cruciale delle strategie di distinzione dei diversi gruppi sociali. I beni sia materiali che immateriali accessibili sul mercato si configurano come un sistema estetico, fatto di gusti e disgusti, raffinatezza e volgarità, competenza e ignoranza, aggiornamento e arretratezza, autenticità e inautenticità. Posizionarsi in questo sistema significa definire una propria identità sociale, distinguendosi dai gruppi che stanno “più in basso”. Ciò non vuol dire affatto che quando io scelgo certi cibi, abiti o automobili, oppure quale musica ascoltare o quali film andare a vedere, lo faccio per “mostrare” agli altri la mia ricchezza o la

3 P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris Minuit, 1979 [trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2001].

mia presunta raffinatezza – secondo la logica del “consumo vistoso”. Semmai, con quelle scelte io aderisco a categorie culturali (definite dalla contrapposizione ad esempio fra abiti firmati e non firmati, fra SUV e auto ecologiche, fra musica leggera e jazz, fra film d'autore e cinepanettoni), che a loro volta si collegano in modi complessi alla stratificazione sociale.

e) Al tempo stesso, il sistema dei beni-merce costituisce un universo classificatorio che gioca un ruolo centrale nelle nostre attività cognitive. Diversamente dalle culture tradizionali, noi siamo in grado di solito di conoscere e nominare pochissime specie vegetali e animali; ma sappiamo riconoscere e nominare una quantità incredibile di oggetti, suddivisi per categorie merceologiche, marche, prezzo e tante altre caratteristiche. E quanti titoli di film o di canzoni, nomi di attrici o di calciatori, personaggi di libri o fumetti conosciamo? Il possesso e l'ostensione di queste classificazioni o nomenclature, e soprattutto la loro condivisione, è spesso di per sé un piacere cognitivo ed emotivo. Come quando ci divertiamo con gli amici a ripetere la formazione di quella squadra di calcio che ha vinto lo scudetto nel 1956, o i titoli dei brani di quell'album jazz di cui siamo appassionati; o come quando ci divertiamo a sfogliare i cataloghi commerciali, i depliant delle offerte speciali dei supermercati, o le riviste di auto e di moda. Può dare piacere anche girare per negozi senza comprare nulla, come fanno i veri appassionati dello shopping: pura contemplazione di un universo complesso che impegna le nostre facoltà cognitive ed estetiche.

f) Una letteratura classica contrappone nettamente la merce al dono. Si tratterebbe di due forme di scambio diametralmente opposte, basate l'una sull'utilità e sulla equivalenza del valore, l'altra sul principio di reciprocità. Il peso dell'etica (uno scambio di beni che produce o alimenta i legami sociali) starebbe tutto dalla parte del dono. Ma in pratica le cose non sono così semplici. Spesso quelle che si presentano esplicitamente come forme di dono implicano una componente di “calcolo”, un'attenzione talvolta angosciata al problema della equivalenza o della “giusta misura” tra ciò che si riceve e ciò che si contraccambia. All'inverso, nel rapporto con le merci si possono aprire sfere di “gratuità” e libertà di cui il modello utilitaristico non riesce proprio a dar conto. Una volta passate dal lettore magnetico della cassa, le merci sono liberate dal loro *hau* (lo spirito della cosa donata che per Marcel Mauss obbligava alla reciprocità), e disponibili alla sfera non solo dell'utilità individuale ma anche degli usi sociali.

g) Non si esagera troppo nel definire quest'ultima sfera come rituale. L'antropologia ci mostra come i rituali siano pratiche volte a segnare precisi confini categoriali all'interno di una esperienza che non presenta di per sé discontinuità: confini spaziali, temporali, di distinzione sociale, di purezza e impurità, sicurezza e pericolo e così via. I rituali secolari che punteggiano la società contemporanea utilizzano le merci come loro materia prima. Vi sono tempi, spazi, condizioni per diverse forme di acquisto e di consumo. Modalità peculiari di shopping segnano ad esempio il ciclo dell'anno, della settimana e del giorno, nonché la biografia individuale e i suoi cicli e riti di passaggio;

segnano la festa e il lavoro, l'ordinario e lo straordinario, l'intimo e il pubblico, e molte altre distinzioni categoriali che costituiscono il fulcro di ciò che chiamiamo cultura⁴.

5.3 CETI MEDI RIFLESSIVI

Ciascuno di noi potrà verificare nella propria esperienza quotidiana la presenza di queste dimensioni del consumo di beni sia materiali che "intangibili". Se almeno una parte delle precedenti osservazioni coglie nel segno, è chiaro che il consumo si configura come una pratica "significativa" attraverso la quale gli individui e i gruppi costruiscono le proprie identità e si posizionano nel continuum sociale. È in questo senso che possiamo definirlo in ogni caso "etico": è in esso che divengono visibili il senso e gli obiettivi della nostra vita, e in definitiva le stesse categorie del bene e del male. Dunque, anche il consumo più dispersivo, compulsivo, inquinante e irrispettoso dell'ambiente non è semplicemente la pratica di un attore sociale inconsapevole e alienato, vittima passiva delle manipolazioni di industria e pubblicità. Se non comprendiamo questo, rischiamo di non andare avanti di un passo nel nostro sforzo per affermare un consumo più "critico". Gli entusiastici sostenitori di quest'ultimo sembrano pensare talvolta che si tratti solo di "informare" le persone, di togliere il paraocchi mistificatorio che impedisce loro di scorgere la limpida razionalità dei fatti. Con toni nettamente illuministici, essi vogliono produrre un nuovo disincanto del mondo. Dopo l'incantesimo della religione, si tratterebbe di liberarsi da quello del consumismo, della pubblicità, dei media: l'analogia tra religione e consumo di massa è in effetti ricorrente nel senso comune come in certa sociologia⁵. Messa a nudo la superstizione, non resterebbero che pratiche razionali interamente trasparenti a se stesse.

Le cose non funzionano così, né per la religione né per il consumo. Se in queste pratiche è in gioco il significato che attribuiamo alla vita, non basterà una sia pur accurata e realistica informazione per rinunciarvi o modificarle. Altrimenti i seguaci del consumo critico non resterebbero una minoranza. Anzi, le considerazioni sopra esposte possono mostrare in una diversa luce le motivazioni degli stessi consumatori critici, e spiegare perché il loro carattere minoritario è per così dire strutturale. Aderire alla filosofia e alla pratica del consumo critico ed etico equivale a impegnarsi in un sistema categoriale e in uno stile di vita specifico, alternativi e distintivi rispetto a quelli di massa. Come accennato sopra, questo stile si afferma tra gruppi sociali specifici, quelli che con una citatissima espressione Paul Ginsborg ha chiamato i "ceti medi riflessivi"; ceti caratterizzati da un modesto capitale economico ma da un alto capitale culturale che si manifesta in una forte propensione all'impegno socia-

4 Il nesso fra consumo, pratiche classificatorie e categorie culturali è stato esplorato in particolare da Mary Douglas (M. Douglas, B. Isherwood, *The World of Goods*, London, Routledge, 1979; trad. it. *Il mondo delle cose*, Bologna, Il Mulino, 1984)

5 G. Ritzer, *La religione dei consumi*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 2000.

le ed etico-politico. Caratterizzati, inoltre, da una insoddisfazione strutturale per un modello di sviluppo che svaluta le loro competenze e il loro status (il che si manifesta spesso in sottoccupazione, o in occupazioni non gratificanti sul piano economico), a favore di modelli di successo legati all'imprenditoria, al commercio e allo spettacolo mass-mediale. Si tratta, si potrebbe dire, di ceti geneticamente "critici" (allo stesso modo in cui il "popolo delle partite IVA" è geneticamente insofferente alle imposizioni fiscali e alla burocrazia statale). Il rifiuto e il disgusto per il consumismo e la cultura di massa più dozzinale esprimono perfettamente il loro precario equilibrio sociale: un'alta distinzione conquistata sul piano culturale ma mai pienamente riconosciuta e legittimata).

È in questo posizionamento strutturale che matura la predisposizione a scelte in qualche modo alternative negli stili di vita e nel consumo – parallelamente all'avversione e al disprezzo per i comportamenti e i soggetti sociali più omologati e meno consapevoli. Non è solo il fatto che l'informazione e i mezzi culturali danno la possibilità di capire i comportamenti di consumo più giusti, e di percepire l'entità del rischio che gli altri – la "gente" – non riuscirebbero a percepire, accecati dalla pubblicità e dalle ideologie. Il consumatore critico guarda nel carrello degli altri, oltre che nel proprio. "È incredibile quanti *troiai* compra la gente" – dice una consumatrice etica in una ricerca condotta qualche anno fa nel quartiere dell'Isolotto di Firenze⁶. Questa bella espressione toscana - "troiai" – condensa i molteplici significati negativi del consumo irriflesso: cose al tempo stesso inutili, brutte, dannose e immorali. Come tutti i consumatori, anche quelli etici si ritagliano il loro stile attraverso sistemi di prescrizioni e di tabù, di categorie del puro e dell'impuro che classificano le appartenenze sociali oltre che gli oggetti e le merci. Il problema è che l'esclusività del loro posizionamento li confina – strutturalmente e non in modo contingente, ripeto ancora una volta – in un ruolo minoritario. La cultura critica che scelgono li distingue da una maggioranza amorfa: proprio in questo sta la sua attrattiva. E più questa cultura e questi valori sono prerogativa identificante di un ceto, più gli altri (che non sono mai massa amorfa, se non nella distorsione ottica dei "riflessivi") se ne tengono lontani. Come dimostra il clima politico e i risultati elettorali degli ultimi anni, non solo in Italia, i ceti medi riflessivi hanno grande difficoltà a conseguire una posizione di egemonia culturale. Nelle recenti campagne elettorali, in Italia ma anche altrove, hanno stravinto le forze che hanno puntato più esplicitamente su toni sciovinisti e anti-intellettualisti. A partire da quel ministro che ha parlato con disprezzo del "culturame", e da quell'altro che in un comizio (e pur essendo egli stesso un professore universitario) si è rivolto al pubblico dicendo "noi siamo quelli che non leggono libri".

⁶ Faccio riferimento qui a una ricerca rimasta inedita, coordinata da Paul Ginsborg all'interno del "Laboratorio per la democrazia" e condotta dal sottoscritto con Pietro Clemente e Caterina Di Pasquale. Se ne veda una sintesi in C. Di Pasquale, *Dal peccato all'eucarestia. La nuova parabola del figliol prodigo*, «Religioni e società», 48, 2004, pp. 86-92.

5.4 BENE COMUNE

Per riepire e concludere. Gli attuali movimenti di promozione del consumo critico e solidale rivestono grande importanza politica, ma presentano due punti deboli. Il primo è la loro pretesa di sostituire forme di consumo guidate dall'etica a forme dominate soltanto da un impulso utilitaristico o dagli effetti della manipolazione massmediale. Ciò implica una profonda incomprensione delle basi culturali del consumo e del ruolo che nella società contemporanea esso svolge nel costruire e alimentare i legami sociali. Il problema dovrebbe porsi in altri termini: in che misura è possibile affermare e diffondere un'etica (con i relativi valori e stili di vita) incentrata attorno a obiettivi condivisi di bene comune? Come è possibile convincere vasti segmenti di consumatori del fatto che la vita e le relazioni umane possono avere un significato – forse anche più denso – senza le forme più distruttive e incontrollate di uso delle merci? Il che porta al secondo problema che ho cercato di porre. I valori del consumo critico e solidale sembrano oggi prerogativa di gruppi sociali, come gli intellettuali e i “ceti medi riflessivi”, abbastanza vasti ma minoritari, e strutturalmente contrapposti alle componenti maggioritarie della società (in specie di quella italiana, dove il divario è accentuato dalla debolezza del sistema scolastico, dall'ampiezza dell'economia sommersa e dalla fragilità della tradizione civica in alcune parti del paese). Se gli stili di vita critici o “etici” appaiono come strategie distintive di gruppi che aspirano a una posizione elitaria (almeno sul piano del capitale culturale), è chiaro che sarà molto difficile aggregare attorno ad essi vaste maggioranze.

Il problema è aggravato dalla profonda crisi del ruolo degli intellettuali nelle società tardo industriali. Se nelle analisi di Gramsci, ad esempio, gli intellettuali erano la naturale cerniera tra potere e masse, e quindi elemento fondamentale nella costruzione di progetti egemonici, oggi questa loro funzione sembra in buona parte esaurita. O meglio, forse, è svolta da un nuovo tipo di intellettuali, come i protagonisti dello spettacolo massmediale: anti-intellettuali, in realtà, lontanissimi dall'accezione più classica della cultura e dagli stili di vita “riflessivi”. Il problema che ci sta di fronte è quali alleanze, quali blocchi storici potrebbero oggi sostenere un progetto egemonico centrato su un'idea di bene comune in grado di orientare il consumo (e di conseguenza la produzione) verso esiti più compatibili con l'equilibrio ambientale e con la giustizia sociale. Alcuni movimenti di sostegno all'economia “etica” hanno compreso che il terreno su cui agire non è solo quello dei comportamenti individuali di acquisto, né quello dei grandi movimenti di opinione (l'idea che la lotta per il controllo delle coscienze si possa combattere nel chiuso dei salotti e davanti agli schermi televisivi). Il terreno è piuttosto, per restare in un linguaggio gramsciano, quello della società civile, delle reti di relazioni fra persone e gruppi concreti e territorialmente radicati. In altre parole, è il livello associativo e comunitario quello su cui occorre faticosamente ricucire i valori del bene comune. Evitando per quanto possibile una logica missionaria fatta di catechismi, dogmi e tabù; e tenendo presente che sbirciare con sguardo disgustato dentro i carrelli degli altri non serve a molto.

6. POP-POLITICA: LE BASI CULTURALI DEL BERLUSCONISMO

6.1 DA BERLUSCONI AL BERLUSCONISMO.

La categoria di “berlusconismo” circola largamente nel discorso politico e giornalistico, e anche nel campo degli studi storici e sociali¹. Perché aggiungere un –ismo alla figura di Silvio Berlusconi? Si tratta di una nozione più che altro intuitiva – spontanea, per così dire. Un modo immediato per esprimere la percezione che dietro il personaggio c’è stato non solo un consenso e una organizzazione ben solida, ma anche un vero e proprio sistema culturale. Culturale nel senso antropologico del termine (e infatti “antropologico” è un aggettivo che viene molto spesso in questi dibattiti, ed è stato usato dallo stesso Berlusconi per definire la sua distanza da quella che chiama “sinistra”): vale a dire un sistema fatto di valori, rappresentazioni, pratiche sociali, forme di consumo, e in definitiva atteggiamenti morali, modi di impostare le relazioni sociali e di dare senso alla vita. Si intuisce che un simile sistema culturale è stato al tempo stesso causa e conseguenza del potere di Berlusconi. Causa, perché i suoi successi straordinari in campo politico, economico e mediatico non possono esser letti come puri accidenti storici: il consenso che ha saputo attrarre non si spiegherebbe come frutto di occasionali seppur abili strategie, ma solo in relazione a una dimensione profonda e di lunga durata. Ma anche conseguenza: ciò che si intende oggi per “berlusconismo” sembra essere un insieme di stili di vita, immagini, ruoli sociali, etiche ed estetiche della sfera pubblica che sono state consapevolmente promosse e sono divenute egemoniche negli ormai quasi vent’anni che hanno visto l’uomo di Arcore al centro della società italiana.

Ora, questa idea del “berlusconismo” chiama in causa con particolare forza gli studi culturali. Si possono dare molte definizioni di questa disciplina: ma certamente il fulcro del suo interesse sono i rapporti tra la fenomenologia del potere economico e politico, da un lato, e dall’altro le forme della comunicazione, della produzione e del consumo culturale. Rapporti che restavano forse più indiretti e nascosti nei sistemi politici tradizionali, e che il peculiare stile berlusconiano ha invece reso espliciti e portato in pri-

¹ Si vedano i due volumi dedicati dalla rivista *Micromega* a «Berlusconismo e fascismo» (1-2/2011); e il volume a cura di P. Ginsborg, E. Asquer, *Berlusconismo. Analisi di un sistema di potere*, Bari, Laterza, 2011.

mo piano. L'uso della televisione non solo come strumento di consenso, ma come amplificatore di un ethos che si incarna nella figura del leader; l'aperta reintroduzione in politica di temi populistici, del linguaggio del corpo e di pratiche carismatiche; la scoperta fusione della sfera politica con il mondo dello spettacolo e del consumo: sono tutti temi centrali per gli studi culturali. Certo, alcuni di questi fenomeni hanno una dimensione internazionale e non solo italiana. Ma è innegabile che in Berlusconi abbiano trovato un interprete peculiare e innovativo e, per così dire, una congiunzione unica. Anche altrove la televisione commerciale gioca una così grande influenza culturale; anche altrove la politica si personalizza e adotta le tecniche del marketing e della pubblicità; anche altrove divi dello spettacolo o dello sport si trasformano in governanti e parlamentari. Ma solo nell'Italia di Berlusconi c'è stato un premier che possiede tutte le tv commerciali e una tra le maggiori squadre di calcio, costruisce un ceto politico fatto di avvocati e manager delle sue aziende, di "veline" e intrattenitrici dei suoi spettacoli; che viene coinvolto personalmente in scandali sessuali e sfruttamento della prostituzione, e miscela tutto questo con un'ideologia anticomunista, sessista e omofoba, con toni forti di revisionismo storico, e tutto il resto. Viene allora da pensare che il "berlusconismo" si imponga di prepotenza come banco di prova per gli studi culturali italiani, un po' come il thatcherismo è stato per quelli inglesi².

E in teoria, gli Studi culturali o l'antropologia dovrebbero avere gli strumenti migliori per capire qualcosa di quanto è successo in Italia negli ultimi vent'anni. In pratica, però, tutta quest'attenzione non c'è stata. Anzi, con alcune eccezioni si è manifestata una certa difficoltà ad affrontare la fenomenologia del berlusconismo, sia sul piano della ricerca empirica che su quello delle categorie interpretative. Quali sono le ragioni? Forse proprio l'ingombrante vistosità delle vicende che riguardano Berlusconi le rende indigeste per un approccio che si trova più a suo agio nei microcontesti e negli spazi interstiziali della vita sociale. Le prime pagine dei giornali non sono il nostro terreno preferito. Né si può immaginare un'etnografia di Palazzo Grazioli o Villa Certosa, o pretendere di muoversi da puri ricercatori in spazi che sono già affollati di giornalisti, magistrati, politici, politologi e altri soggetti interessati a produrre discorsi su Berlusconi. Ecco, si tratta di un campo già fin troppo pieno di discorsi: denunce e analisi critiche spesso anche molto sofisticate, rispetto alle quali è difficile andar oltre. C'è insomma il timore di cadere nel già detto, nel ripetitivo se non nel banale.

Tuttavia non si può rinunciare alla sfida. Ciò che propongo in queste note è un'agenda tematica – tutt'altro che esauriente, certo – che spero possa servire ad aprire una discussione di più ampio respiro nel campo degli studi culturali e dell'antropologia. Un utilissimo punto di partenza mi pare il volume a

2 S. Hall, *Il rospo nel giardino: l'irruzione del thatcherismo nella teoria*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, a cura di M. Mellino, Roma, Meltemi, 2006, pp. 143-84 (ed. orig. 1988).

cura di Ginsborg e Asquer (2011), che raccoglie gli interventi di un convegno tenuto a Firenze nell'ottobre 2010 per iniziativa dell'associazione Libertà e Giustizia e della rivista storica *Passato e presente*³. Gli storici sono stati in effetti i più pronti e coraggiosi a proporre interpretazioni del berlusconismo, a cavallo tra la denuncia etico-politica e l'analisi scientifica. Sono più abituati a frequentare le prime pagine e a ragionare su grandi scenari e visioni d'insieme, e i loro lavori rappresentano un fertile terreno connettivo tra la cronaca e l'analisi culturale.

6.2 POP-POLITICA?

Prima di tutto, allora, in quale tipo di narrazione storica possiamo collocare la scalata al potere di Berlusconi? Una narrazione breve, che punta tutto sui vistosi elementi di discontinuità dell'esperienza politica berlusconiana rispetto al passato (l'antipolitica, la creazione del partito-azienda, il ruolo cruciale della "neotelevisione")? Oppure, al contrario, una narrazione più ampia, che sottolinea la continuità con alcuni elementi di lunga durata caratterizzanti la storia italiana (l'avversione allo stato, la propensione per l' "uomo forte", il qualunquismo e la debolezza dei valori civici)? Gli storici italiani sembrano concordare su una via di mezzo, ben riassunta dall'affermazione di G. Santomassimo: bisogna partire da lontano, ma senza esagerare⁴. È vero che nel berlusconismo confluiscono atteggiamenti e umori che hanno un profondo radicamento storico, dall'anticomunismo all'antistatalismo. Questi possono spiegare il successo dell'uomo, ma non spiegano la peculiarità della sua proposta politica e del sistema di potere che progressivamente costruisce. Anche i raffronti col fascismo non sono più di tanto utili a capire.

Partire da lontano ma non troppo significa gli anni Ottanta. È in quel decennio che vengono invariabilmente collocate le condizioni della genesi berlusconiana. Si tratta di condizioni internazionali, in primo luogo: l'esaurimento della guerra fredda e di una politica costituita attorno alla contrapposizione di blocchi ideologici; il "riflusso" dell'impegno sociale che aveva caratterizzato la stagione post-sessantotto; il liberismo radicale promosso da figure come Thatcher e Reagan; un'economia in cui il lavoro perde centralità a favore della finanza e del consumo; una trasformazione radicale del sistema mediale, con la sempre maggiore influenza delle TV private e commerciali che divengono strumenti cruciali di sostegno del consumo ma anche della politica. Su queste condizioni generali si innestano le peculiarità italiane: il monopolio della TV privata, raggiunto da Berlusconi con il determinante appoggio del governo Craxi, e poi Tangentopoli.

3 P. Ginsborg, E. Asquer, a cura di, *Berlusconismo*, cit.; A. Gibelli, A., *Berlusconi passato alla storia. L'Italia nell'era della democrazia autoritaria*, Roma, Donzelli, 2010; G. Santomassimo, a cura di, *La notte della democrazia italiana. Dal regime fascista al governo Berlusconi*, Milano, Il Saggiatore, 2005.

4 G. Santomassimo, *La notte della democrazia*, cit., p. 3.

Il crollo del sistema dei partiti della “prima repubblica” lascia il terreno della politica sguarnito e pronto ad esser colonizzato dal marketing commerciale. È qui che Berlusconi “scende in campo” per “salvare l’Italia dalla sinistra”, con una proposta politica che all’inizio viene sdegnosamente irrisa dalla sinistra stessa, da politologi e intellettuali, e che ottiene invece un clamoroso successo. Quali sono le caratteristiche di questa proposta? “Postmoderna” e “pop” sono due espressioni spesso usate per definirla. Quella di “postmoderno” è una nozione ambigua, tanto abusata da renderla praticamente inservibile. Possiamo però qui assumerla in una accezione sociologica più precisa, quella della de-differenziazione delle sfere della vita sociale.

Nella prospettiva weberiana, la modernità coincide con la progressiva differenziazione di ambiti sociali che si rendono autonomi sul piano istituzionale e normativo: ad esempio le attività economiche, la vita familiare, il sapere scientifico, il divertimento e il tempo libero e così via. In ciascuna di queste sfere valgono regole, linguaggi, tipi di relazioni umane, criteri di validità diversi e peculiari, che sarebbe inappropriato e persino ridicolo confondere. Di più, in ogni sfera si differenziano livelli verticali: alta-bassa cultura, registri istituzionali e informali, elitario e popolare, scientifico e divulgativo etc. Ora, la post-modernità è stata descritta come processo di de-differenziazione orizzontale e verticale delle sfere⁵. Nella vita quotidiana, come nella produzione e nel consumo culturale, stili, registri e linguaggi si mescolano con maggior facilità. I confini che proteggono i livelli alti non scompaiono mai del tutto, ma si fanno più sfumati e talvolta indistinguibili: così il colto è invaso dal pop (o a sua volta lo invade), i saperi esperti sfumano nel discorso comune o divulgativo, la comunicazione artistica in quella pubblicitaria.

Lo stile politico berlusconiano può esser forse letto in questa chiave – ed è ciò che lo ha reso inizialmente così “scandaloso” allo sguardo modernista di politici e intellettuali. L’uso delle tecniche di marketing per le campagne elettorali non è stato certo una novità. Ma Berlusconi ha commercializzato la politica con una disinvoltura e naturalezza fino allora sconosciute, senza neppure fingere che dietro vi fosse una politica “vera”. Ha creato un partito aziendale, ha ragionato in termini di strategie pubblicitarie e ha puntato tutto su contrassegni simbolici tratti appunto dalla *pop culture*: coreografie, testimonial e candidati televisivi, il linguaggio del calcio (fin dalla scelta del nome “Forza Italia” e del colore azzurro), strutture metanarrative vicine a quelle della *soap opera*. Ha usato un linguaggio semplice fatto di slogan riconoscibili. Naturalmente il problema della comunicazione linguistica e simbolica non era ignorato dalle forze politiche tradizionali: i partiti di massa della sinistra, ad esempio, venivano da una ricca tradizione di uso di simboli, slogan, performance ed esperienze di effervescenza collettiva volte a radicare emozionalmente, oltre che intellettualmente, la passione politica. Ma simboli e slogan intendevano tradurre in forme di immediato impatto comunicativo un “discorso” molto

5 C. Lash, *Sociology of Postmodernism*, London, Routledge, 1990.

più complesso di analisi politica, elaborato dagli intellettuali e dagli organi dirigenti dei partiti. La differenziazione fra i due livelli restava cruciale. Nel berlusconismo gli slogan e i simboli non “traducono” nulla: sono essi stessi l'analisi politica. Per questo non c'è bisogno di intellettuali in Forza Italia: è vero che alcuni personaggi hanno cercato di ritagliarsi questo ruolo, ma non hanno mai attecchito, e a loro il leader ha sempre palesemente preferito persone-immagine.

Non c'è alto e basso, elaborazione e divulgazione, in Berlusconi; il quale in effetti rifugge dalla comunicazione discorsiva, preferendo quella iconica. Deve tenere discorsi, certo, ma questi sono carrellate di immagini: sono tutti volti ad evocare più che ad argomentare (e infatti Berlusconi si sottrae, com'è noto, ai contraddittori e ai dibattiti). Ne è chiaro indicatore l'indifferenza per le contraddizioni, anzi forse l'uso sapientemente retorico della contraddizione. È stata più volte notata l'inconsistenza logica nell'autopresentazione del personaggio: il presidente magnate ma anche il presidente operaio, il politico e l'antipolitico, l'uomo qualunque e l'“Unto del Signore” (“Berlusconi è tutto”, notavano A. Abruzzese e V. Susca in un saggio di qualche anno fa, “tycoon, operaio, santo, massaia, allenatore, palazzinaro, cantante... Una perfetta sintesi fra everyman e superman”⁶). Ed è nota la tendenza di Berlusconi a smentire con grande disinvoltura certe affermazioni o certe (studiate) gaffes; a fare solenni promesse con la perfetta consapevolezza che non potranno esser mantenute (il milione di posti di lavoro, o il “contratto con gli italiani” firmato nel talk show di Bruno Vespa – performance tipicamente pop, quest'ultima, che tiene il posto dei complessi discorsi programmatici dei leader politici tradizionali); la tendenza, ancora, a sostenere in tutta serietà enunciati controfattuali (ad esempio che tutti i media sono contro di lui). È che la contraddizione non esiste nella comunicazione iconica: o meglio, esiste non come inconsistenza logica ma come figura retorica, che non svaluta ma può anzi potenziare la performance.

6.3 POPULISMO E DEMOCRAZIA

La dissoluzione dei confini tra alto e basso e tra sfere ufficiali e informali, serie e d'intrattenimento, è un aspetto di quello che è stato chiamato il populismo di Berlusconi. Questa nozione si può applicare non solo al suo stile comunicativo, ma anche al sistema di potere che ha creato. Proclamandosi portatore di un consenso che viene direttamente dalla gente, sancito dalle elezioni vittoriose ma anche e soprattutto dai costanti sondaggi d'opinione, il leader populista delegittima le altre autorità e i meccanismi di equilibrio istituzionale previsti dagli ordinamenti democratici. La separazione dei poteri è mal sopportata da Berlusconi, che sistematicamente ha imputato ad

⁶ A. Abruzzese, V. Susca, *Tutto è Berlusconi: radici, metafore e destinazione del tempo nuovo*, Milano, Lupetti, 2004; v. anche F. Boni, *Il corpo mediale del leader: rituali del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione mediale*, Roma, Meltemi, 2002, p. 11.

essa l'impossibilità di governare come vorrebbe e di realizzare fino in fondo il suo programma. Si è molto discusso se quello di Berlusconi sia un "regime" o una normale articolazione democratica del potere politico. Non c'è dubbio che tutto resti all'interno di un quadro democratico: e in questo i raffronti col fascismo sono forzati. Tuttavia la tendenza all'accentramento dei poteri indebolisce la democrazia reale, rischiando di svuotarla dall'interno. La funzione del Parlamento non è stata mai così svalutata e sottomessa al potere esecutivo (per non parlare della sua perdita di prestigio presso l'opinione pubblica, sconcertata per i privilegi della "casta" ancor più che per i clamorosi casi di corruzione e trasformismo); e la lotta contro la magistratura, in nome della immunità del leader voluto dal popolo, è stata tratto costante dell'intera esperienza berlusconiana.

Ma soprattutto, è la concentrazione di potere politico, economico e mediatico – senza riscontro negli altri paesi cosiddetti occidentali – che ha portato storici e politologi a leggere il potere berlusconiano come qualcosa di diverso da una democrazia. Norberto Bobbio aveva parlato già negli anni '90 di "dispotismo"⁷; più di recente Gibelli ha usato l'espressione "democrazia autoritaria". Quasi tutti i commentatori, sia in Italia che all'estero, enfatizzano naturalmente il monopolio berlusconiano della comunicazione televisiva. Se la televisione è il principale strumento di formazione dell'opinione pubblica, il suo monopolio da parte di un singolo attore politico stravolge le regole più elementari del pluralismo. Tanto più se è vero, come detto, che la propaganda politica tende a confondersi con quella pubblicitaria, e se si possono acquisire voti nello stesso modo in cui si lancia un prodotto sul mercato. Il cerchio si chiude. Berlusconi potrebbe costruire quasi scientificamente il suo consenso, e poi farsene forte per mantenere una posizione di privilegio ("gli italiani sono con me al 75%", etc.): configurando così, per citare un'altra espressione largamente usata, una "dittatura mediale"⁸.

Questo argomento ha naturalmente il difetto di considerare gli attori sociali – sia in quanto spettatori televisivi, sia in quanto elettori – come passivi ricettori di strategie di marketing; il che è solo una parte della verità. Tornerò fra un istante su questo punto. Restando intanto al problema del modello di potere berlusconiano, le evocate nozioni di "dispotismo", "autoritarismo" o "bonapartismo" colgono la tendenziale volontà di unificazione o confusione dei poteri. Tuttavia nella loro accezione classica i modelli autoritari si fondano sulla occupazione dello stato e sulla sua fortificazione. Quello di Berlusconi è invece un progetto che si innesta sull'indebolimento dello stato e lo accentua sempre di più. Si è anche parlato, da parte dei suoi stessi sostenitori come

7 N. Bobbio, *Contro i nuovi dispotismi. Scritti sul berlusconismo*, Bari, Dedalo, 2008.

8 Si vedano G. Ricci, *La teledittatura. Il berlusconismo, neo-civilizzazione sociale e consenso politico*, Milano, Kaos, 2003; M. Lazar, *Democrazia alla prova. L'Italia dopo Berlusconi*, Bari, Laterza, 2007; Id., *L'Italia sul filo del rasoio. La democrazia nel paese di Berlusconi*, Milano, Rizzoli, 2009.

Giuliano Ferrara, di una concezione patrimoniale dello stato, in cui “il governo non si separa dal patrimonio, lo Stato dalla persona”⁹. Ma queste immagini arcaizzanti non colgono il punto nuovo e cruciale, e cioè che Berlusconi non ha bisogno dello stato come mediatore nei rapporti con i cittadini. Agli apparati statali preferisce una comunicazione diretta di tipo pubblicitario e commerciale. Se occupa i posti chiave dello stato è per svuotarli di significato, per impedir loro di ostacolare una sua idea di sfera pubblica come radicalmente destatalizzata.

Uno degli aspetti più significativi emersi nei recenti scandali sessuali è il fatto che Berlusconi offrì alle sue protette, *indifferentemente*, una carriera televisiva o una politica: velina o parlamentare, soubrette o consigliere regionale (anzi, la carica politica era vista dalle ragazze come un ripiego rispetto alla prima alternativa). Il che può scandalizzare la sensibilità modernista, ma evidenzia una ben precisa considerazione delle istituzioni statali: vecchie e inutili, la cosa migliore che si può fare è metterci qualcuno di bell'aspetto. Ma il più grande nemico di Berlusconi sono gli apparati burocratico-amministrativi, il nerbo weberiano dello stato moderno. Quelle persone che sono là solo perché hanno vinto un concorso e non perché sono elette dal popolo – una espressione che Berlusconi ha più volte usato verso la magistratura, ma che ricomprende anche gli altri apparati dello stato. Per lui è intollerabile il fatto che questi corpi dello stato esprimano una cultura sociale propria, consolidata, con un certo grado di autonomia rispetto al potere politico. Questo vale in primo luogo per la scuola e l'Università – sfere che Berlusconi ha individuato fin dall'inizio come nemiche e la cui funzione sociale è stata decisamente svalutata dai suoi governi (e non soltanto da quelli, peraltro). Ma si estende anche ad altri ambiti del pubblico impiego e alle regole che lo governano, viste come insopportabilmente arcaiche e frenanti. Anche in politica estera Berlusconi ha tentato di evitare i riti e le mediazioni degli apparati diplomatici, cercando (con maggiore o minor successo) di costruire relazioni personali con gli altri premier, organizzando incontri nelle sue ville private, usando i registri del dono e dello scherzo. Con il rischio costante di gaffes, visto che gli altri sembravano non capire il suo radicale antistatalismo. Se c'è una cosa che non può mai diventare pop, per definizione, quella è proprio lo stato.

È in questo quadro che si colloca il vistoso anti-intellettualismo che ha caratterizzato Berlusconi e i suoi alleati politici in modo sempre più esplicito. L'appello populista contro le élites culturali e “improduttive”, contro la cosiddetta “sinistra radical-chic”, non è affatto una novità. Sono semmai peculiari i toni che questa polemica ha assunto nella politica italiana, che trovano riscontro forse soltanto nel linguaggio della destra integralista americana. Ma, soprattutto, pare storicamente inedita la convinzione di poter fare del tutto a meno degli intellettuali sia nell'analisi socio-politica sia nella costruzione del

9 P. Ginsborg, *Berlusconi. Ambizioni patrimoniali in una democrazia mediatica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 40-1.

consenso. Non sono forse gli intellettuali, nell'ottica gramsciana, uno strumento cruciale di mediazione tra le classi dominanti e le masse popolari? Non è tramite il loro lavoro che si costruisce l'egemonia? In un brillante pamphlet, Massimiliano Panarari ha fatto discendere il successo di Berlusconi dalla sua capacità di realizzare, attraverso la televisione, una egemonia culturale – o sotto-culturale, nelle parole dell'autore, che infatti sottotitola il suo libro “da Gramsci al gossip”¹⁰. È una egemonia che non ha bisogno di intellettuali, anzi li rifugge; o meglio, impiega un nuovo tipo di intellettuali, che sono appunto i giornalisti di gossip, le persone di spettacolo, i calciatori e le showgirl. Intellettuali del tutto separati dalle istituzioni di produzione e riproduzione del sapere (scuola e università in primo luogo), e dalle politiche pubbliche di promozione educativa e culturale che hanno caratterizzato la modernità. La storica debolezza di queste ultime in Italia spiega forse la più facile penetrazione del nuovo modello, il quale sembra puntare ad una società post-alfabeta, come si è espresso Peppino Ortoleva¹¹. La produzione di cultura per le masse non implica più una mediazione fra l' “alto” e il “basso”. Il che muta radicalmente la nozione di “cultura popolare”, sia rispetto a Gramsci sia rispetto alle originarie elaborazioni degli studi culturali.

6.4 IL CORPO E IL DONO

La chiave dell'antistatalismo sembra anche il tratto comune di alcuni aspetti della “sovranità” di Berlusconi che hanno colpito i commentatori per il loro carattere pre- (piuttosto che post-) moderno. Accennerò a due di questi aspetti, due temi decisamente “antropologici”: il corpo e il dono. Il “ritorno” del corpo nell'arena politica è un vistoso fenomeno dell'epoca berlusconiana. Se i politici della prima repubblica avevano in sostanza nascosto la propria corporeità, presentandosi all'opinione pubblica come puro discorso, Berlusconi, lavorando sull'immagine, ha dovuto invece usarlo e anzi porlo spesso in primo piano. Come ha mostrato Federico Boni, in una serie di lavori dedicati a questo tema¹², per questo non c'era bisogno di un corpo giovane, attraente o comunque con qualità particolari. Ciò che è sembrato contare nelle strategie comunicative di Berlusconi è tenere comunque il proprio corpo al centro delle rappresentazioni mediatiche: un corpo medicalizzato, un corpo sottoposto a interventi di chirurgia estetica e abbellimento, un corpo che si mostra volentieri in abiti non-politici (l'ostentazione della bandana, ad esempio). Un

10 M. Panarari, *L'egemonia sottoculturale: l'Italia da Gramsci al gossip*, Torino, Einaudi, 2010.

11 P. Ortoleva, P., 2005, *Un ventennio a colori. Televisione privata e società in Italia 1975-1995*, Firenze, Giunti, 2005; v. anche G. Gozzini, *Siamo proprio noi*, in P. Ginsborg, E. Asquer, a cura di, *Berlusconismo*, cit., pp. 15-29.

12 F. Boni, *Il corpo mediale del leader: rituali del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione mediale*, Roma, Meltemi, 2002; Id., *I media e il governo del corpo. Televisione, Internet e pratiche biopolitiche*, Bologna, Unicopli, 2002; Id., *Il superleader. Fenomenologia mediatica di Silvio Berlusconi*, Roma, Meltemi, 2008; Id., *Il corpo rifatto della politica*, in N. Vallorani, a cura di, *Dissolvenze*, Milano, Il Saggiatore, 2009, pp. 35-52.

corpo che diventa persino testimone dell'odio dei "nemici", sia pure in modo soft e parodistico, come nella celebre aggressione subita nel dicembre 2009, con il lancio di un modellino del Duomo di Milano - anche in questo caso, involontaria versione pop degli attentati subiti dai tiranni. Per altri politici i riporti di capelli, o l'uso dei tacchi per apparire più alti, potrebbero essere elementi di ridicolo; per Berlusconi non è stato così, e anzi questi aspetti sono stati resi pubblici all'interno di un'estetica del "restare giovani per sempre", omogenea alle indicazioni del mercato e che potrebbe richiamare alla mente certe caratteristiche arcaiche del corpo del sovrano. Il re che non deve morire mai perché rispetchia la forza del suo popolo? Una santità che può spingersi fino al martirio (per alcuni anni l'uomo si è autodefinito "unto del Signore")?

Non è solo il corpo del leader, tuttavia, che conta nel berlusconismo. Nella rappresentazione mediale, esso si combina sempre con i corpi femminili: le sue mogli o amanti, le sue seguaci politiche, le parlamentari e ministre del suo governo, le showgirl delle sue televisioni, gli harem di cui si circonda nelle "cene" che sono state al centro degli scandali D'Addario e Ruby: categorie che peraltro si combinano e si fondono in vari modi nelle strategie del Cavaliere. Boni parla di una "declinazione femminile del corpo del presidente"¹³; anche se per altri versi la "berlusconità" potrebbe essere ugualmente rappresentata dai corpi maschili e atletici dei calciatori, i quali però non si mostrano usualmente accanto a lui, in un confronto che sarebbe impari). La promozione di showgirl nei ruoli di ministro, parlamentare, consigliere regionale non risponde solo alla logica, ormai diffusa in ambito internazionale, di convertire in credito politico una notorietà o apprezzamento acquisito nel mondo dello spettacolo (come è stato ad esempio per Schwarzenegger in California). Nel berlusconismo è il potere del leader che si diffonde manifestandosi per così dire in corpi femminili attraenti - cioè rispondenti agli stessi modelli estetici costruiti dalla TV commerciale. Che la visione del corpo femminile sia in qualche modo al centro della "cultura berlusconiana", la quale si caricherebbe dunque di connotazioni voyeuristiche e, in un senso ampio del termine, pornografiche, è suggerito dal film di Erik Gandini, *Videocracy*, in cui si fa iniziare il berlusconismo con il primo streap-tease trasmesso da una TV commerciale, e lo si vede massimamente incarnato nelle figure di Lele Mora e Fabrizio Corona. Non diversamente sembra pensarla il già ricordato Panarari, che colloca le "origini" nel varietà degli anni '80 *Drive-In*, biglietto da visita delle reti berlusconiane, che associa il liberismo televisivo all'esplosione dell'eroticismo e del desiderio (sia pure declinati in una chiave ironica che li rende per l'autore ancora più subdoli)¹⁴.

Gli scandali sessuali che hanno coinvolto Berlusconi e alcuni suoi collaboratori negli ultimi anni rendono ancora più stretto questo legame tra il suo potere politico e il corpo femminile. Anche qui a proporre documentazioni e

¹³ *Il superleader*, cit., p. 12.

¹⁴ *Legemonia sottoculturale*, cit.,

letture sono stati dei film, come *Il corpo delle donne* e *Le dame e il cavaliere*. Le intercettazioni telefoniche – uniche vere fonti in qualche misura etnografiche che abbiamo a disposizione - fanno emergere scenari impensati, che vanno ben oltre i temi dello sfruttamento, della prostituzione e della donna-oggetto. C'è un intreccio più complesso fra potere economico e politico, notorietà mediale e uso della bellezza femminile. C'è un potere, si potrebbe dire, che tenta di saturarsi di erotismo e desiderio; e inversamente un erotismo che, come in De Sade, cerca soddisfazione nel potere di un controllo totale (ma senza violenza: questa resta una differenza fondamentale, legata alla diversa natura della sovranità in De Sade). Secondo le antropologhe Sandra Puccini e Amalia Signorelli, c'è anche una trasformazione delle soggettività femminili, che interiorizzano questo concetto di potere e sono pronte a diventare imprenditrici di se stesse in un percorso visto come realizzazione ed emancipazione¹⁵. A ben vedere, quando Berlusconi nega che offrire denaro, doni e carriere a giovani donne in cambio di prestazioni private possa chiamarsi prostituzione, non ha torto. Siamo infatti di fronte a qualcosa di più e di nuovo – incluso il fatto che l'immaginazione politica dei giornali e del pubblico sia stata concentrata per molti mesi sui possibili dettagli dei *wild parties* nelle ville del premier.

In quanto al dono, si tratta per Berlusconi di una modalità privilegiata di impostare le relazioni umane, in tutte le sue sfere d'azione, da quella di imprenditore a quella di statista. Sono molte e ben note le forme del dono che Berlusconi usa, o che comunque fanno parte della sua autorappresentazione: la beneficenza (i suoi esegeti ricordano spesso quanto all'uomo piaccia “fare del bene”), il dono munifico a dipendenti o comunque a persone inferiori e subordinate, gli oggetti ricordo, le buste di denaro o le carte di credito prepagate per le partecipanti alle sue cene, l'ospitalità e i regali ai Capi di Stato esteri nel corso di vertici internazionali, e così via. L'antiutilitarismo del M.A.U.S.S. ci ha abituato a considerare il dono come una pratica di ricostruzione di reti di socialità, che sarebbero invece erose dai meccanismi del mercato ma anche dalla gestione burocratica dei diritti da parte dello stato. Per chi esca con entusiasmo dalle pagine di Godbout o di Caillé, il dono berlusconiano è spiazzante. È sì volto a creare e consolidare relazioni – ma relazioni asimmetriche e di dipendenza, non reti orizzontali di reciprocità. Sembra riprodurre i meccanismi del *patronage*, quella grande istituzione proto-moderna in cui si elargiscono come graziose concessioni quelli che dovrebbero essere i diritti dei sudditi, in cambio di fedeltà, di servizi e di attestati simbolici di sottomissione. Come scrive Marco Revelli, lo spirito del dono non si manifesta solo nelle “nobili” attività di volontariato e di solidarietà, ma anche “nello strato basso, per molti versi sordido, delle relazioni informali d'interesse e di potere, la costruzione delle reti di complicità e di

15 S. Puccini, *Nude e crudi. Maschile e femminile nell'Italia di oggi*, Roma, Donzelli, 2009; A. Signorelli, *Le ambigue pari opportunità e il nuovo maschilismo*, in P. Ginsborg, E. Asquer, a cura di, *Berlusconismo*, cit., pp. 207-22.

dipendenza personale, di protezione e di fedeltà di quel grande sommerso informale (e illegale) che inquina la vita pubblica italiana”¹⁶.

Nulla potrebbe confutare, meglio del dono berlusconiano, la dogmatica contrapposizione tra dono e stato sostenuta dagli antiutilitaristi. Per questi ultimi, lo stato assistenziale “perverte” le concrete reti di solidarietà umana introducendo al loro interno relazioni burocratiche e una concezione astratta dei diritti e della soggettività. Ma la loro visione del dono come “debito positivo” creatore di socialità è sensata solo in preesistenti condizioni di relativa parità di ricchezza e di status fra le parti: mentre una crescente asimmetria, come quella che ha caratterizzato i recenti decenni liberisti, rende il dono stesso uno strumento di assoggettamento e dipendenza, impedendo il funzionamento di una reale reciprocità. Ora, questa condizione di tendenziale riduzione delle distanze è perseguibile solo dallo stato, in un’ottica di riconoscimento di diritti. È per questo che il dono e le politiche sociali dello stato sono complementari e nient’affatto antitetiche. Sempre Revelli ci ricorda come la filosofia del dono sia stata usata dai governi liberisti come ideologia di supporto per lo smantellamento del sistema di welfare, secondo una visione neocomunitaria che intende sostituire le concrete relazioni private all’astratta spersonalizzazione dell’intervento pubblico. Ma il ritiro dello stato dal sistema assistenziale avrebbe l’effetto di “contaminare profondamente la sfera pubblica con il veleno della relazionalità personalizzata, la quale opera con le categorie dei rapporti servili: della relazione servo-padrone, dello scambio tra ineguali, nel quale – in assenza di diritti – si finirebbe per offrire fedeltà in cambio di protezione...”¹⁷. Saremmo dunque più vicini alla mafia che non all’utopia del “terzo paradigma” sognato dal M.A.U.S.S. In definitiva, il dono berlusconiano è espressione della stessa logica dell’attacco neocomunitario al welfare, e più in profondità di un “cedimento strutturale della linea di demarcazione tra ‘pubblico’ e ‘privato’”¹⁸.

6.5 LA TV COME STRUMENTO DI EGEMONIA SUBCULTURALE

Torniamo alla televisione, che in tutti i commenti appare come l’architrave del sistema di potere di Berlusconi: non solo l’artefice dei suoi successi elettorali, ma il motore di una “concezione del mondo e della vita” (per usare un’espressione gramsciana) che sarebbe l’essenza stessa del berlusconismo, e che avrebbe prodotto, dagli anni ’80 ad oggi, nientemeno che un profondo “mutamento antropologico” degli italiani. Colpisce però il fatto che nelle analisi storiografiche e politologiche la TV, per quanto individuata come fattore cruciale, resti una sorta di grande oggetto oscuro: qualcosa che introduce sistematicamente irrazionalità nella storia e nella politica. Quando se ne

16 M. Revelli, *Povertà della politica, politica della povertà*, in P. Ginsborg, E. Asquer, a cura di, *Berlusconismo*, cit., pp. 83-101 (p. 99).

17 *Ibid.*, p. 100.

18 Si veda in proposito anche P. Ginsborg, *Berlusconicit.*, p. 46.

parla, per lo più, il discorso da analitico si fa impressionistico; ai dati empirici si sovrappongono giudizi estetici e morali, le categorie interpretative e le argomentazioni si accavallano. Vediamo dunque di distinguere i diversi livelli del problema.

In primo luogo, è chiaro che sulla TV si è basato il potere economico di Berlusconi (sia pure con una accumulazione originaria avvenuta con altri mezzi, in particolare nel settore dell'edilizia¹⁹); e che essa è stata lo strumento del suo ingresso in politica. Forza Italia, come partito nuovo e non radicato sul territorio, si è basato inizialmente in modo quasi esclusivo sulla propaganda televisiva. Ci sono anche pochi dubbi sul fatto che il controllo delle televisioni abbia influenzato e continui a influenzare i risultati elettorali: con gli spot a pagamento, fin quando sono stati legalmente trasmessi sulle reti nazionali, con il controllo dei notiziari e dei talk-show e così via. I dati sulla prevalenza quantitativa della propaganda berlusconiana su quella degli avversari sono inequivocabili. Più difficile è quantificare la sua reale influenza, probabilmente inferiore a quella che ci aspetteremmo. Come si sa, in Italia l'orientamento elettorale è stato a lungo (fino ad anni recenti) relativamente poco mobile, e strettamente legato a fattori di tradizione familiare, territoriale e culturale. In una ricerca del 2004, Luca Ricolfi calcolava nell'8% lo spostamento di voti da sinistra e dal centro verso destra prodotto da una campagna elettorale televisiva²⁰. Non molto, ma abbastanza da risultare decisivo in un contesto di contrapposizione fra blocchi più o meno equivalenti come quello italiano.

Un secondo livello della riflessione sul ruolo della TV riguarda la sua capacità di cambiare il senso della politica, il modo di intendere lo stesso confronto elettorale. Giovanni Gozzini, negli atti del convegno fiorentino, mette a fuoco l'avvento alla fine degli anni '70 della "neotelevisione" – quella commerciale, caratterizzata dalla pervasività temporale (trasmette 24 ore al giorno), dall'invasione della pubblicità (che non solo aumenta quantitativamente ma non occupa più uno spazio separato, insinuandosi all'interno di ogni programma), dal tono edonistico, dalla tendenziale fusione con la realtà quotidiana (le *soap operas* colonizzano lo spazio emotivo del quotidiano, e d'altra parte le persone comuni entrano sempre più nei palinsesti, con i quiz, i *talk show* e infine il *reality*). La televisione precedente, almeno in Italia, era cresciuta sotto lo stretto controllo dello stato e dei suoi codici morali ed estetici: la neotelevisione se ne distacca nettamente, trasgredisce, impone una logica autonoma. Per Gozzini la neotelevisione è l'espressione culturale della "rivoluzione individualista" della generazione del *baby boom*, volta a cercare la felicità nell'esperienza privata del consumo. "Rispetto agli altri media, l'impatto delle immagini televisive tende a stemperare i confini tra reale e immaginario", e muta fra l'altro

19 G. Fiori, *Il venditore: storia di Silvio Berlusconi e della Fininvest*, Milano, Garzanti, 1995; M. Travaglio, M., E. Veltri, *L'odore dei soldi*, Roma, Editori Riuniti, 2001.

20 L. Ricolfi, *Elezioni e mass media. Quanti voti ha spostato la TV*, «Il Mulino», 6, 1994, pp. 1031-1046; cit. in G. Gozzini, *Siamo proprio noi*, cit., pp. 20-1.

il rapporto degli italiani con la politica: “non più un forum comunicativo di confronto tra opinioni regolato dalle leggi, bensì una narrazione con buoni e cattivi, vincitori e vinti, dove ciò che avvince e interessa è soltanto il risultato finale della partita”. Alla discussione politica, in altre parole, si sovrappone una trama di senso tratta dai generi della *pop culture* diffusi dalla TV, come i serial o gli eventi sportivi. “La politica diventa un genere di consumo: si vota per la trama migliore e più avvincente [...]. Sono molti gli italiani che vivono la campagna elettorale del 1994 e anche le successive come varianti di Dallas e del Grande Fratello, dove si smarrisce ogni confine tra realtà e fiction”²¹.

Se accettiamo questo argomento, non sarebbe solo questione di campagne elettorali: è che in un'arena politica colonizzata dalla (neo)-televisione Berlusconi avrebbe già vinto in partenza, presentandosi con immagini, valori, nuclei retorici e drammatici omogenei rispetto a quelli diffusi dal flusso mediatico. Ora, non c'è dubbio che il rapporto con la politica dagli anni '70 ad oggi sia radicalmente cambiato, e che in questo cambiamento abbia giocato un ruolo la TV. Tuttavia, mi sembra pericolosa una possibile ingenua implicazione di questo argomento – implicazione che non attribuisco a Gozzini, beninteso, ma che è diffusa in un certo senso comune della sinistra e degli intellettuali: e cioè l'idea che il sostegno a Berlusconi sia frutto soltanto del condizionamento e dell'illusione edonistica dei teledipendenti, della loro confusione tra reale e immaginario. Una volta si immaginavano gli elettori democristiani come beghine superstiziose indottrinate dai preti; Poi si pensa ai sostenitori di Berlusconi come casalinghe imbottite di pubblicità e reality show. In sostanza, Berlusconi è troppo “brutto” perché lo si possa davvero razionalmente sostenere: allora il suo consenso non può che venire da soggetti irrazionali, prigionieri dell'incantesimo televisivo e della brama autodistruttiva dell'edonismo consumistico. È una tentazione interpretativa che immagino abbiamo avuto tutti, trovandoci increduli a commentare certi risultati elettorali (e che abbiamo rivissuto più di recente di fronte ai successi di Donald Trump).

Ma nulla, io credo, potrebbe allontanarci di più dalla comprensione del berlusconismo. L'idea che la strega-televisione immetta irrazionalità nella storia e nei comportamenti politici è pregiudiziale e indimostrata (oltre che sottilmente sessista: beghine e casalinghe, sono sempre femminili le figure dell'eteronomia). Come detto, le ricerche sugli orientamenti politici mettono in evidenza il ruolo cruciale di fattori che appartengono al mondo “reale”, non a quello televisivo. Da un lato la fedeltà a tradizioni di cultura politica familiari o locali, radicate cioè in reti di relazioni faccia-a-faccia; dall'altro, l'appartenenza a categorie o identità professionali (ad esempio lavoratori autonomi o dipendenti pubblici) che si sentono a torto o a ragione più rappresentate da un certo schieramento. Si sceglie per motivi razionali di questo tipo. E le ricerche empiriche sulla audience televisiva, è quasi superfluo ricordarlo, han-

21 Ibid., pp. 17-18, 26.

no demolito il modello dello spettatore-zombie. Il fatto che componenti importanti della popolazione italiana siano visceralmente opposte alla sinistra, che altre (come la classe operaia del Nord) non si sentano più rappresentate da essa, che certe categorie economiche vedano i propri interessi protetti da Berlusconi e minacciati dai suoi avversari – tutto questo non può esser colpa della televisione, almeno non solo. Non possiamo abbandonare l'assunto metodologico della razionale consapevolezza degli attori sociali: senza il quale, peraltro, non potremmo nemmeno spiegare l'eventualità che Berlusconi e il suo "fronte televisivo" vengano sconfitti, com'è spesso avvenuto anche durante il suo "ventennio".

6.6 "MUTAMENTI ANTROPOLOGICI"

Tuttavia, rifiutare troppo grossolane tesi del lavaggio-del-cervello non significa affatto negare che la televisione rappresenti un potente fattore di educazione e inculturazione; e che in quanto tale, in tempi lunghi, possa influire sulle condizioni profonde dei comportamenti e delle scelte politiche, incluse le "tradizioni", il senso di appartenenza, i desideri e gli obiettivi esistenziali. Il che ci porta a una ulteriore articolazione del rapporto tra TV e berlusconismo, largamente presente nella letteratura critica e che va ben oltre il problema del condizionamento elettorale (o meglio, lo ingloba in una prospettiva più ampia). Mi riferisco all'idea che la neo-televisione abbia rappresentato l'architrave di una concezione del mondo e di uno stile di vita che si configura come un vero e proprio "mutamento antropologico" – nella cui cornice diverrebbe comprensibile l'intero fenomeno berlusconiano. Gibelli afferma questo punto nel modo più netto e radicale: "a differenza di Mussolini, che aveva cercato di formare l'Italiano nuovo dopo la presa del potere, Berlusconi aveva già contribuito a crearlo prima che il potere venisse nelle sue mani"²². E anche nel volume curato da Ginsborg e Asquer l'aggettivo "antropologico" compare con grande frequenza, a indicare i mutamenti prodotti dal berlusconismo sulla società italiana.

Cosa significa "antropologico" in questo contesto, cioè nell'ambito di una narrazione storica sull'era berlusconiana? La nozione non è mai esplicitamente definita, ma sembra suggerire due cose. Primo, una differenza culturale profonda tra l'Italia di Berlusconi e quella precedente: una differenza che non riguarda solo alcuni aspetti della società, ma il suo ethos complessivo, dunque una vera e propria incommensurabilità nei valori, negli obiettivi e nel significato della vita sociale. Secondo, la natura antropologica del mutamento indica che esso si è radicato nelle coscienze individuali, nella soggettività degli attori sociali. I protagonisti della storia non sono più gli stessi: la razionalità, i desideri, le motivazioni profonde sono cambiate. Il diverso senso della politica è solo un aspetto di questa più generale questione. È un argomento in cui risuona la vecchia categoria pasoliniana di una "rivoluzione antropologica" che

22 *Berlusconi passato alla storia*, cit., pp. 16-17.

avrebbe caratterizzato l'Italia dell'immediato dopoguerra, quella della Grande Trasformazione. Da paese contadino con una cultura radicata in strutture sociali stabili e in un rapporto forte con il territorio e la "natura", a società industriale e urbana proiettata in modo disordinato verso il consumismo e la cultura di massa. Vent'anni, e le persone non sono più le stesse: il che significa, per il Pasolini degli *Scritti corsari*, che non è più possibile l'autenticità. Il mercato ha colonizzato le coscienze, scompaginando al tempo stesso le categorie della politica e quelle dell'arte e della letteratura, che non possono più esser pensate nello stesso modo. Va da sé che per Pasolini il termine "rivoluzione" è un eufemismo: non si tratta né di un progresso né di un neutrale mutamento, bensì di un processo di deculturazione (in alcuni passi parla di un "cataclisma"). La modernità cancella la cultura (che per Pasolini è sinonimo di "bellezza") dal territorio con l'urbanizzazione e la cementificazione selvaggia, come la cancella dalle esistenze individuali, sottomesse e imbruttite dal consumismo.

Qualunque cosa possiamo oggi pensare dell'antimodernismo di Pasolini, non c'è dubbio che i mutamenti storici sotto i suoi occhi rappresentassero davvero una "rivoluzione" nelle forme di vita di molti italiani: urbanizzazione, passaggio dal lavoro contadino a quello industriale, istruzione di massa, accesso al mercato e ai prodotti dell'industria culturale, e così via. Ma in cosa consisterebbe allora questa "seconda rivoluzione antropologica" che segna il ventennio berlusconiano? Qui le analisi si fanno meno chiare. Intanto, lo abbiamo detto, c'è un incremento quantitativo della esposizione alla televisione, un suo carattere più spiccatamente commerciale che si collega a sua volta a una maggiore invadenza del consumo nelle nostre vite. Come ci ricorda Paul Ginsborg, ci sono case in cui la televisione sta accesa tutto il giorno, e le persone (casalinghe e bambini in modo particolare) sono bombardate da cascate di spot pubblicitari, trasmessi intenzionalmente a volume più alto²³. È una potenza comunicativa che nessun'altra istituzione nella storia ha mai potuto neanche lontanamente sognare. Non ne discendono forse conseguenze "antropologiche"?

Sì, ma difficile capire quali. Quando si tenta di indicarle, raramente si va oltre certi luoghi comuni del disgusto estetico verso la cultura di massa e di quella che potremmo chiamare sociologia apocalittica. Ad esempio, una delle affermazioni ricorrenti sulla sovraesposizione alla neotelevisione riguarda l'incapacità di distinguere tra realtà e finzione, tra il mondo narrato e immaginato del flusso mediale e la vita vissuta. Ma cosa significa questo? A quali fatti "antropologici" corrisponde? Vuol dire che le suddette casalinghe credono davvero di essere personaggi di Dallas o dell'Isola dei Famosi? Vuol dire che il bombardamento di programmi spazzatura e messaggi pubblicitari crea una forma specifica di ideologia che copre la struttura reale dei rapporti di potere e degli interessi socio-economici? Finché si tiene così sul generico, la tesi della confusione tra realtà e finzione resta non solo indimostrata, ma per principio

23 P. Ginsborg, *Berlusconi*, cit., p. 29.

indimostrabile, in quanto priva di un chiaro contenuto empirico. Si tratta di una tesi di carattere morale ed estetico più che storico-sociale: dice più sui gusti e disgusti di chi la formula che non sui propri oggetti. In altre epoche storiche, confondere reale e immaginario era quanto si imputava alle ragazze che leggevano troppi romanzi, ed era anche il nucleo della critica positivista alla religione come oppio dei popoli. Altro che rivoluzione antropologica, allora: saremmo di fronte al più classico *pendant* del populismo, cioè l'accusa degli intellettuali al popolo di lasciarsi ingannare dalle apparenze.

Si potrebbero svolgere osservazioni simili, credo, per altre formule suggestive ma troppo generiche che suggeriscono l'alienazione degli spettatori televisivi. Alcuni lavori si addentrano più da vicino nell'analisi dei contenuti della TV commerciale. È il caso del contributo di Enrica Asquer al volume *Berlusconismo*, dedicato all'analisi della rivista *Chi* e alla "filosofia" del suo direttore Alfonso Signorini, da molti considerato come il vero ideologo di Berlusconi (un ideologo pop, naturalmente)²⁴; e del già ricordato volume di Panarari²⁵ (2010), che ripercorre alcune tappe basilari della neotelevisione, da *Drive-In a Striscia la notizia*, da Maria De Filippi a Bruno Vespa. Qui emergono elementi più specifici riguardo quello che potremmo chiamare il "progetto" della TV commerciale: quello che Ginsborg e Asquer, con espressione appropriata, chiamano l'obiettivo di "costruire un nuovo senso comune che avrebbe finito per sostituire la pubblica opinione". Di questo senso comune fanno parte modelli estetici, usi linguistici, tipi di relazioni umane e di rapporti di genere, modi di intendere il lavoro, il tempo libero e il divertimento, l'amicizia e l'amore, il corpo, l'intimità e così via. Bisogna riconoscere che c'è una intera "antropologia" che emerge all'analisi di questi prodotti culturali: cioè modelli di soggettività e intersoggettività che hanno sicuramente una capacità formativa o plasmante²⁶. Si tratta però di capire in che misura e con quali modalità: altrimenti la critica culturale rischia di appiattirsi sui giudizi estetici o di costume rivolti al trash televisivo. Di per sé, mostrare quanto sono brutti o immorali certi programmi televisivi, o l'ambiente che gira attorno ad essi, non consente di affermare che è brutta o immorale la società nel suo complesso. Può al massimo trattarsi di un sintomo, qualcosa che ci spinge ad andare in cerca di cause più profonde. Senza etnografia, non si va oltre questo livello iniziale.

6.7 PER UN'ETNOGRAFIA DEL BERLUSCONISMO

In sintesi: gli storici e i politologi hanno lucidamente ricostruito la conquista del potere economico e politico da parte di Berlusconi collocandola da un lato in una dimensione di lunga durata (la debolezza dello stato e dei valori civici in Italia, la divisione politica molto netta del paese, l'intrecciarsi di

24 E. Asquer, *Popolare, popolare, populista*, in P. Ginsborg, E. Asquer, a cura di, *Berlusconismo*, cit., pp. 102-119.

25 *Legemonia sottoculturale*, cit. ...

26 E. G. Polidori, *Berlusconi e la fabbrica del popolo*, Novellara (RE), Aliberti, 2011.

modernità e arretratezza che ha caratterizzato il suo sviluppo novecentesco); dall'altro lato, e soprattutto, nel contesto dei mutamenti strutturali del quadro economico e politico maturati a partire dagli anni '80. Non ho potuto neppure sfiorare alcuni aspetti di questa analisi che pure mi sembrano decisivi: ad esempio, il suggerimento di Revelli di porre in relazione l'emergere del sistema di potere berlusconiano con il declino industriale e la "sconfitta sociale del lavoro" – vale a dire la perdita di centralità del lavoro come pratica che definisce le identità sociali, culturali e politiche²⁷. E ancora, il ruolo assegnato da Paul Ginsborg alla ristrutturazione delle relazioni di classe, con un sempre più forte antagonismo strutturale tra la piccola imprenditorialità autonoma e quelli che egli chiama i "ceti medi riflessivi"; gruppi che in altre fasi storiche, e almeno in alcune regioni italiane, erano riusciti ad aggregarsi su obiettivi e valori comuni, e la cui frattura è invece oggi consapevolmente accentuata dalle culture politiche della Lega e di Berlusconi. In questa complessa e convincente ricostruzione, si arriva a un certo punto a individuare il ruolo delle comunicazioni, della televisione, e degli aspetti culturali del populismo berlusconiano. Ci si rende conto dell'importanza, forse decisiva, di questi fattori nella costruzione del consenso: non solo per la indubbia capacità dei media di spostare voti, ma anche per la promozione di etiche, estetiche e stili di vita omogenei al modello berlusconiano. Ma il discorso storico sembra meno attrezzato per affrontare in modo diretto questo terreno, e infatti qui il tono cambia, si fa più evocativo che analitico. Finiscono per prevalere da un lato i giudizi di disgusto estetico nei confronti del *trash* massmediale, dall'altro nozioni di senso comune sociologico sulla trasformazione "antropologica" degli spettatori televisivi in soggetti a una dimensione, in forme di *homo videns*, *homo consumans* e così via. Mi pare che qui si tocchi il punto debole dei tentativi di comprendere il berlusconismo: ed è proprio qui che la saldatura fra il discorso storico-politico e quello degli studi culturali e dell'antropologia può risultare decisivo. Queste ultime discipline hanno però la necessità di affrontare in modo più diretto questa ricerca e di ampliare le basi documentarie: in sostanza, di calare la discussione sul piano dell'etnografia. Per chiudere da dove eravamo partiti, le prime pagine dei giornali non sono fonti sufficienti per l'analisi qualitativa ed etnografica: il problema del radicamento sociale del berlusconismo va affrontato a partire da una prospettiva "dal basso" e in relazione a concreti contesti socio-culturali.

Nel momento in cui questo scritto va per la prima volta in stampa (settembre 2011), la situazione politica sta precipitando. Berlusconi è incalzato da ulteriori inchieste giudiziarie e sommerso da una marea di intercettazioni telefoniche che svelano l'incredibile e grottesco backstage delle sue pratiche politiche: in particolare, la messa in scena di rituali orgiastici che appaiono ormai non come deviazioni patologiche dell'uomo ma come aspetti integranti di una concezione del potere. Il flusso di decine e centinaia di ragazze verso le

27 *Povertà della politica, politica della povertà*, cit. p. 89.

sue abitazioni è “ricambiato” con un intreccio di pagamenti, favori e appoggi, ruoli televisivi, concessione di cariche politico-amministrative e di prebende pubbliche. Tutto si tiene, con una sorta di reciprocità predatoria che minaccia di devastare la sfera pubblica. Ma negli ultimi due mesi un altro evento è stato ancor più rilevante: l’esplicito emergere del discredito internazionale di cui Berlusconi è oggetto, un discredito che ha messo l’Italia in una situazione delicatissima con l’esplosione della crisi economico-finanziaria. Come si sa, l’economia italiana è stata di fatto commissariata dalla UE, Berlusconi si è dovuto tenere defilato nei momenti cruciali della crisi e si è cominciato a parlare insistentemente, anche nella sua area politica, della fine di un’era.

Si sta davvero concludendo un ventennio berlusconiano? Difficile dirlo. Se così sarà, potremo valutare meglio la profondità di assorbimento di quei tratti del potere e della cultura “berlusconiani” che qui si è cercato di tratteggiare. È un sistema in grado di sopravvivere al suo massimo interprete? Davvero quell’uomo, partito con le ballerine scollacciate del Drive-In, è riuscito a costruire un paese a sua immagine e somiglianza? C’è stata davvero una rivoluzione antropologica? Qualunque cosa accada, se anche Berlusconi fosse presto costretto a quel “passo indietro” che anche molti dei suoi ormai auspicano, ciò non renderà meno urgente lo sforzo di capire i tratti di quella pop-politica che egli ha creato o che almeno ha incarnato in modo paradigmatico.

6.8 POSCRITTO 2024.

Questo articolo è stato scritto più di dieci anni fa. Nel frattempo Berlusconi è effettivamente uscito dalla scena pubblica: sostituito al governo da Mario Monti, nel tentativo di arginare il disastro economico (oltre che civile) in cui stava trascinando il paese, poi condannato per frode fiscale con affidamento ai servizi sociali e con una provvisoria interdizione dalle cariche pubbliche. Malgrado tutto, però, ha saputo rinascere politicamente una volta di più, e il suo partito-azienda, per quanto molto ridimensionato, ha resistito a una possibile dissoluzione. Superato a destra dal radicalismo della Lega di Matteo Salvini prima, poi da Fratelli d’Italia, è andato in cerca di spazi al centro, proponendo di sé una immagine più “moderata”. Ha cercato di accreditarsi come “padre nobile” del centro-destra italiano, anche nell’ottica di una possibile candidatura alla Presidenza della Repubblica. La trasformazione dall’immagine del bunga-bunga a quella del vecchio saggio garante della Costituzione sarebbe stata il suo massimo capolavoro politico-spettacolare: non è riuscita per un pelo, forse più per intrighi di Palazzo che non per una netta opposizione dell’opinione pubblica, che sembrava pronta a dimenticare non solo le intemperanze ma anche il carattere profondamente divisivo delle sue precedenti politiche. Alla sua scomparsa, il 12 giugno 2023, non ha lasciato veri eredi politici: il suo partito ha tentato e sta tentando di riorganizzarsi su diverse basi, svincolandosi dalla logica dell’azienda e puntando sul moderatismo e su uno stile comunicativo molto più sobrio.

Sul piano internazionale, intanto, si è affermato il concetto di populismo – un’etichetta che sembra accomunare formazioni politiche anche molto diver-

se, centrate su leader forti e su una retorica che contrappone un “vero” popolo alle élite rappresentate dai ceti dirigenti, dai corpi intermedi, dagli intellettuali. Pierre-André Taguieff già vent’anni fa parlava di “telepopulismo” per definire il sistema-Berlusconi, cogliendone il tratto saliente in una “demagogia plebiscitaria” e in una spettacolarizzazione del dibattito politico²⁸. Sul piano internazionale, il modello ha trovato più di un imitatore: ma naturalmente la figura di plutocrate populista che più si è affermata è quella di Donald Trump. Partito anch’egli dalla televisione, di Berlusconi ha ripreso tratti quali la spavalderia, la tendenza a mentire spudoratamente e a fare promesse impossibili, la capacità di imporre uno stile volgare che aveva inizialmente scandalizzato l’intero preesistente mondo politico. Con, in più, un elemento di nazionalismo e si potrebbe forse dire di revanchismo (MAGA) che in Berlusconi era molto meno accentuato²⁹.

In Berlusconi c’erano tratti che Gramsci avrebbe chiamato “spiccatamente folklorici”, provinciali, da melodramma o da operetta³⁰, meno visibili nell’aspetto truce di Trump o di altri leader populistici contemporanei, anche italiani. Ciò fa sì che guardandoci indietro il periodo berlusconiano appaia meno pesante di quanto si percepisse vivendolo. Ne consegue forse una rarefazione, negli ultimi anni, dei tentativi di interpretazione storica o socio-antropologica del berlusconismo. Non è qui un mio obiettivo aggiornare la bibliografia. Segnalo però fra le letture più originali e provocatorie quella di Mario Perniola, che vede nel berlusconismo non l’autoritarismo che in molti hanno temuto, ma la realizzazione di un programma politico radicalmente libertario, analogo addirittura a quello del Sessantotto. I punti in comune consisterebbero: a) nell’idea che la politica può esser fatta da tutti senza nessuna preparazione specifica; b) un ideale di vita, promesso a tutti, basato sul divertimento piuttosto che sul lavoro – o se vogliamo su un lavoro concepito come gioco, caratteristica del capitalismo finanziario contemporaneo³¹; c) il superamento della famiglia, della tradizione e dell’educazione come fonti autorevoli di riferimento per l’individuo; d) l’attacco a sistemi istituzionali come quello della salute pubblica (la privatizzazione della sanità richiamerebbe la Nemesi medica di Ivan Illich, come l’ostilità verso sistemi di istruzione e università richiamerebbe, dello stesso autore, il progetto di descolarizzazione della società³²;

28 P.A. Taguieff, *L’illusione populista*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2003 (ed. orig. 2002).

29 Per approcci di taglio antropologico alla politica trumpiana si vedano i saggi contenuti in J. D. Eller, ed., *The Anthropology of Donald Trump. Culture and the Exceptional Moment*, London-New York, Routledge, 2022.

30 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1660-61. Per l’analisi della contrapposizione in Gramsci tra “folklorico” e “nazionale” rimando a F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 84 sgg.

31 M. Perniola, *Berlusconi o il Sessantotto realizzato*, Milano, Mimesis, 2011, p. 13.

32 *Ibid.*, p. 26.

e) il disprezzo verso la cultura e l'antiintellettualismo. È certo una visione schematica e parziale, che lascia in ombra molte differenze, e tuttavia coglie un aspetto della modernità di Berlusconi, e forse qualche ragione del suo successo. In ogni caso, continuare a riflettere su queste ragioni e sulla natura del rapporto fra politica, etica e cultura popolare che Berlusconi ha incarnato è ancora decisivo: anche e soprattutto oggi, in questi primi anni '20 che hanno sostituito il cupo dramma delle guerre all'operetta e al macchiettismo del fondatore di Forza Italia.

7. ETICA E RETORICA DEI DISASTRI NATURALI

7.1 PREMESSA

Le catastrofi naturali propongono una prospettiva interessante da cui guardare alla storia dell'Italia repubblicana, per almeno due motivi. In primo luogo, alluvioni, terremoti ed eventi analoghi suscitano forme di aiuto e solidarietà verso le popolazioni colpite: solidarietà sia organizzata che spontanea, da parte delle istituzioni come delle associazioni e di singoli cittadini. Queste forme cambiano nel tempo, e sono indici importanti dei valori civici, della coesione del tessuto sociale, dei rapporti tra stato e società civile. In secondo luogo, come si sa, i disastri naturali non sono mai naturali: implicano spesso responsabilità umane, e suscitano letture ("narrazioni", come oggi si usa dire) di tipo morale. Le comunità colpite non possono tollerare la casualità dell'evento: hanno bisogno di costruirne un senso, di collegarlo ai temi portanti della convivenza civile, del potere, della struttura sociale. Sviluppano dunque rappresentazioni delle catastrofi plasmate retoricamente e politicamente, sia prodotte dal basso che influenzate dai media, nelle quali si può cogliere l'*ethos* complessivo di una società.

Questo capitolo nasce da una riflessione sulla memoria della grande alluvione di Firenze del 1966; un evento che gioca un ruolo particolare in questa storia dei disastri. Le risposte che ha suscitato, in termini di solidarietà come di narrazioni, testimoniano di una fase di profondi cambiamenti della società italiana. È forse esagerato leggervi – come talvolta è stato azzardato – una sorta di prologo del Sessantotto e della rivoluzione culturale e morale che quel movimento ha suscitato; ma certo gli elementi di novità che le reazioni all'alluvione hanno apportato sono numerosi e profondi. Elementi che hanno avuto (e hanno ancora oggi) vasta eco nella stampa e nell'opinione pubblica fino a diventare parte della coscienza nazionale. Li si può cogliere appieno raffrontando la vicenda fiorentina con casi precedenti e successivi di calamità in altre aree del Paese. Discuterò per questo, insieme a quello di Firenze, il caso dell'alluvione in Polesine del 1951 e quelli più recenti della frana di Sarno (1998) e del terremoto dell'Aquila (2009)¹. Periodi e luoghi diversi: ma, come si vedrà, soprattutto modelli e strategie assai distanti di costruzione del senso morale degli eventi.

¹ Le pagine che seguono rielaborano temi che ho già discusso in F. Dei, *Culture e pratiche del dono e della solidarietà*, in M. Salvati, L. Sciolla (a cura di), *L'Italia e le sue regioni*, vol. IV, Roma, Treccani, 2015, pp. 111-128.

7.2 POLESINE 1951

Cominciamo dunque dal Polesine. Nel novembre del 1951 una violenta piena del fiume Po sommerse un'ampia area agricola della provincia di Rovigo, provocando oltre 80 morti e un altissimo numero di senzatetto e sfollati (circa 180.000). Come in molti disastri naturali, vi sono state infinite discussioni sul ruolo che proporzionalmente hanno giocato l'imprevedibilità degli agenti atmosferici, da un lato, e dall'altro l'incuria, l'errore o comunque la responsabilità umana. Nel caso del Polesine, sia l'interpretazione dell'evento che le forme della solidarietà si sono intrecciate con una polemica politica caratteristica della fase più acuta della guerra fredda. Ad alluvione ancora in corso, infatti, vi è stato un aperto conflitto che ha visto contrapporsi da un lato le popolazioni e le amministrazioni locali, fortemente influenzate dal Partito Comunista Italiano, e dall'altro le autorità governative e il Genio Civile: conflitto riguardante le soluzioni tecniche e gli interventi sul territorio più adatti a far defluire le acque, con preoccupazioni politico-ideologiche che rischiavano di prevalere sul consenso tecnico. Alcune testimonianze parlano addirittura di militanti comunisti armati a presidio degli argini della Fossa Polesella, che il Genio intendeva far saltare per consentire il deflusso delle acque, contro il parere di alcuni sindaci che vi scorgevano un ulteriore fattore di rischio².

La divisione politica sembra in effetti il tema centrale della memoria dell'alluvione, così come delle forme di solidarietà che essa ha suscitato. Ad esempio, molti resoconti si soffermano su differenti atteggiamenti delle popolazioni. Nelle giornate immediatamente precedenti all'alluvione, alcuni paesi della zona si sono mobilitati in massa per contenere le acque attraverso opere di innalzamento degli argini. Malgrado la mancanza di mezzi e di forme di coordinamento centralizzato, tali lavori hanno avuto successo. Ciò non sembra accaduto però in altri paesi, come Occhiobello e Canaro, nei cui territori effettivamente il fiume ha rotto gli argini, invadendo la pianura e rendendo difficilissimo il deflusso. Perché questa differenza di atteggiamento? Gradi diversi di "solidarietà" e di valori civici nelle rispettive comunità? Il contrasto fra chi si è mobilitato per il bene comune e chi invece ha solo pensato a fuggire è spesso sottolineato nelle testimonianze, e ricondotto a quello fra piccoli proprietari e braccianti agricoli: i primi più interessati alla salvaguardia del territorio, gli altri meno. Argomento assai dubbio, ma rivelatore comunque della tendenza a proiettare sull'evento rappresentazioni politiche, percezioni identitarie e forme di conflitto sociale.

Anche le forme di solidarietà si polarizzano secondo le appartenenze politiche, o almeno così sono raccontate. La macchina degli aiuti si innesca sul piano nazionale e internazionale non appena la notizia del disastro si diffonde. Gli aiuti sono di tre tipi. Prima di tutto una raccolta di fondi che viene pro-

² Per una ricostruzione di questi aspetti si veda il volume di P. Sorcinelli, M. Tchaprassian, *L'alluvione, il Polesine e l'Italia nel 1951*, Torino, UTET, 2011.

mossa dalle più varie agenzie sociali: associazioni, partiti politici, camere del lavoro e organizzazioni sindacali, ma anche collette organizzate da soggetti informali. In secondo luogo, c'è una mobilitazione di volontari che si recano sul posto per prestare cure e distribuire generi di prima necessità. Per l'associazionismo assistenziale, che si stava riorganizzando in quegli anni dopo l'ostracismo fascista, il Polesine diventa un banco di prova, attraverso cui mostrare efficienza e guadagnare pubblico riconoscimento. Ad esempio, il presidente della Confederazione delle Pubbliche Assistenze definisce «magnifica opera di altruismo» la presenza in Polesine delle associazioni affiliate, riassumendo così la portata degli aiuti: «autoambulanze che presero parte alle operazioni di pronto intervento e di salvataggio n. 24; squadre di pronto soccorso n. 26; raccolta indumenti quintali 751; alimentari quintali 76; medicinali quintali 15; raccolta in denaro lire 5.941.619»³. Analogamente, il Presidente delle Misericordie rivendica come molte delle sue associazioni siano «accorse immediatamente sui luoghi del disastro. Formavano una colonna di 34 autoambulanze e di altri numerosi automezzi. Recavano a bordo viveri, indumenti, medicinali di rilevante valore. Vi parteciparono 147 fratelli che si trattennero sui luoghi disastrati per circa due settimane, effettuando 619 servizi. Trasportarono 2.093 persone. Percorsero 56.246 chilometri»⁴.

Ma notevole è anche la corsa a prestare aiuto che viene dai partiti politici e dai sindacati, oltre che dalle istituzioni, con una vera e propria competizione fra le forze della sinistra e quelle governative. Competizione che riguarda anche gli aiuti internazionali: quasi tutte le testimonianze insistono sulle «scritte cubitali» che identificavano i veicoli portatori dei soccorsi come appartenenti al blocco sovietico o a quello occidentale. È interessante osservare la grande capacità di mobilitazione del volontariato da parte dei partiti della sinistra, e del PCI in modo particolare. Vi è nel partito una sistematica ricerca di legittimazione istituzionale che passa proprio attraverso tale etica della partecipazione volontaria al bene comune. Ciò si manifesta anche nel terzo tipo di aiuti che si dispiegano di fronte all'alluvione: la disponibilità a ospitare i senza tetto e gli sfollati, che sembra seguire circuiti di partito al di fuori della burocrazia istituzionale (non è il solo caso in quegli anni: si vedano gli episodi di ospitalità e affidamento a famiglie del Centro Italia di circa 70.000 bambini del Sud, i cui genitori erano rimasti vittime di disastri, o arrestati in seguito a lotte politiche e sindacali⁵). Ancora le testimonianze parlano spesso di una relazione forte che si stringe tra ospitanti e sfollati – tanto che non di rado questi ultimi finiscono per stabilirsi e lavorare nelle nuove realtà territoriali. Il

3 F. Conti, *I volontari del soccorso. Un secolo di storia dell'Associazione Nazionale Pubbliche Assistenze*, Venezia, Marsilio, 2004, p. 132.

4 G. Rigoli, *Conversazione col Presidente della Confederazione delle Misericordie comm. Roberto Crema*, «La Fiamma», 1953, p. 2.

5 G. Damiani, *I treni della felicità. Storie di bambini in viaggio tra due Italie*, Roma, Ediesse, 2009.

governo democristiano, da parte sua, si rende ben conto della partita politica che si gioca attorno alla solidarietà. Non appena si costituisce un Comitato Provinciale per l'emergenza, a guida comunista, il Prefetto di Rovigo lo scioglie, rivendicando il coordinamento governativo. Insomma, la memoria dell'alluvione del Polesine è centrata su un clima da guerra fredda, in cui i partiti e le associazioni della sinistra tendono a entrare in concorrenza con le istituzioni governative, in una ricerca di egemonia che le porta a costruire un sistema di servizi e assistenze parallelo a quello dello stato.

7.3 FIRENZE 1966

Il disastro più drammatico nell'Italia degli anni Sessanta è stato probabilmente quello del Vajont: qui, nell'ottobre del 1963, una frana causò lo straripamento di un invaso artificiale che distrusse quasi completamente la cittadina di Longarone, provocando circa duemila morti. L'opinione pubblica ne fu scossa e le polemiche politiche furono molto forti: proprio a causa della natura radicale e circoscritta dell'evento, i soccorsi furono prestati soprattutto da esercito, vigili del fuoco e Croce Rossa, senza la possibilità di un'ampia mobilitazione di base⁶. Del Vajont non si è certo parlato quanto di Firenze: e le storie sull'alluvione fiorentina del 1966 sono state dominate dal grande e per certi versi inedito movimento di solidarietà che essa ha suscitato. I fatti sono ben noti. Il 4 novembre di quell'anno una straordinaria piena dell'Arno e dei suoi affluenti inondò molti paesi e cittadine della Toscana e, soprattutto, il centro storico di Firenze. L'alluvione provocò alcune decine di vittime e danni ingenti agli immobili, alle attività industriali e commerciali e – nel centro di Firenze – ai monumenti, alle biblioteche, alle opere d'arte. Le immagini della città e dei suoi capolavori storico-artistici sommersi da acqua e fango furono rilanciate dalla televisione non solo in Italia ma in tutto il mondo, facendo di questa calamità un evento mediatico e per certi aspetti globale. Ciò favorì una mobilitazione senza precedenti: con l'approvazione e il coordinamento dell'esercito, a soli due giorni dall'alluvione, «gruppi di giovani cominciarono a mettersi in marcia verso Firenze; seguiti ben presto dalle associazioni, dagli scout, dalle parrocchie, con i sindaci che, a volte, organizzavano il trasporto dei volontari per mezzo di bus»⁷. È il fenomeno giornalmisticamente sintetizzato nell'espressione “angeli del fango”, che avrà grande fortuna diventando in seguito il principale *topos* della memoria pubblica dell'evento. Lo scenario è molto diverso da quello del Polesine: non sono valorizzate le appartenenze politiche dei soccorritori, i quali si caratterizzano semmai per una certa compattezza generazionale. Sono infatti in gran parte giovani e giovanissimi, che si organizzano a partire non solo dalle associazioni ma anche dalle scuole

⁶ M. Reberschak, I. Mattozzi (a cura di), *Il Vajont dopo il Vajont*. 1963-2000, Venezia, Marsilio, 2009.

⁷ A. Iuso, *Salvare il possibile. L'inondazione di Firenze del 1966*, in Id., *Declinare il patrimonio*, Roma, Aracne, 2011, pp. 107-30.

superiori e dalle Università. Si è talvolta sostenuto che proprio la solidarietà fiorentina ha fatto per la prima volta scorgere quella autonomia dei “giovani” come soggetto sociale, che avrà poi nei movimenti del '68 la sua più compiuta manifestazione (nelle testimonianze che riguardano il Polesine, per converso, mancano totalmente i riferimenti all'età dei soccorritori, che appare evidentemente irrilevante ai commentatori coevi).

Le motivazioni degli “angeli del fango” non sono solo genericamente di solidarietà con le vittime dell'alluvione. Ancora più forte è l'impegno verso il recupero e la salvaguardia del patrimonio culturale. L'antropologa Anna Iuso, analizzando le testimonianze di quei volontari, ha evidenziato la costruzione di retoriche narrative tutte centrate sulla “nobiltà” del compito e dei valori coinvolti. Il paradigma del lavoro degli angeli del fango è il recupero dei libri travolti dalla melma presso la Biblioteca Nazionale Centrale. Le memorie si concentrano sulle “catene umane” – simbolo di una solidarietà incondizionata in nome dell'universalità della cultura e della storia. I volontari che sono stati dirottati dal coordinamento verso altri luoghi e compiti ne parlano con evidente delusione: «siamo andati a liberare dal fango una chiesa di recente costruzione e a svuotare un appartamento moderno in un sotterraneo [...] Niente di nobile e glorioso»⁸. Chi ha lavorato alla Biblioteca Nazionale riporta invece un senso di eroico entusiasmo. Per gli studenti, come commenta Iuso, “quell'esperienza di solidarietà diviene subito un momento d'esaltazione; alla fortuna di partecipare a una delle più importanti operazioni di salvataggio nella storia dell'umanità, si aggiungeva la consapevolezza di un gesto che affermava un'appartenenza”⁹. Un sentimento, questo, rafforzato dagli echi suscitati sui media nazionali e internazionali; talmente forte da aver indotto forme di commemorazione, con raduni degli angeli del fango e una amplissima produzione memorialistica, fatta di documentari, performance teatrali, libri e film, siti web e festeggiamenti pubblici. La memoria di una tragedia si è dunque in questo caso trasformata in una celebrazione della solidarietà, dell'altruismo e dell'idealismo giovanile – valori che i movimenti degli anni successivi avrebbero raccolto ma condotto in direzioni assai diverse. È quasi del tutto scomparso, invece, il riferimento (dominante in molte memorie di disastri naturali, dal Polesine al Vajont, fino al più recente terremoto abruzzese) alle responsabilità e alle incurie umane e alla carenza di una prevenzione che avrebbe potuto, se non evitare l'alluvione, almeno attenuarne gli effetti¹⁰.

⁸ Ibid., p. 117.

⁹ Ibid., p. 122.

¹⁰ Occorre specificare che il riferimento è qui alla rappresentazione che si è consolidata o distillata nel tempo e affermata come “canone”. Il lavoro della memoria culturale è infatti complesso e cambia nel tempo. Di solito nelle fasi più prossime all'evento racconti diversi si intrecciano e per così dire competono, circolando sia dall'alto che dal basso (nei media e nell'oralità, ad esempio); successivamente c'è una tendenza al consolidamento di nuclei narrativi compatti (uno o più, come nel caso di forme stabilizzate di “memoria divisa”), tanto forti da influenzare retrospettivamente le stesse testimonianze orali rese a distanza di tempo.

7.4 DA SARNO A L'AQUILA.

Oltre trent'anni dopo, in un'Italia radicalmente cambiata, in cui opinione pubblica e memoria culturale sono più strettamente controllate dai media, si colloca il caso della frana di Sarno: un caso in cui la percezione pubblica e la memoria lavorano in senso diametralmente opposto rispetto a Firenze. Siamo questa volta al Sud, tra le province di Salerno e Avellino. Il 2 maggio del 1998, a seguito di forti piogge, una valanga di due milioni di metri cubi di fango si è riversata su interi quartieri delle cittadine di Sarno e Quindici, provocando circa 160 vittime e incalcolabili danni economici e ambientali. Nelle memorie e nelle testimonianze di questa disgrazia è difficile trovare riferimenti alla solidarietà. C'è una retorica dell'eroismo, usata per i pompieri e gli uomini della protezione civile impegnati nei primi soccorsi e nella lotta con quella che i giornali definiscono la "melma assassina". Ma per il resto dominano i toni della rabbia, del risentimento, dell'accusa e della recriminazione. Lo storiografo Hayden White ha dedicato un saggio all'analisi della stampa italiana di quei giorni, mostrando il progressivo consolidamento di un discorso pubblico che attribuisce all'evento una precisa struttura narrativa e un significato morale. Costituito inizialmente da un sovrapporsi di storie diverse (cronache giornalistiche, testimonianze di vittime e di soccorritori, prese di posizione politiche, espressioni di solidarietà dall'Italia e dall'estero), tale discorso si consolida ben presto in un "genere" preciso: una "struttura a intreccio grazie a cui poteva essere identificata l'importanza morale degli eventi, permettendo perciò una loro classificazione in termini di bene e male, responsabilità e negligenza, nobiltà e bassezza, colpa e innocenza"¹¹. Il senso di questo racconto consiste nel considerare il disastro come una catastrofe inevitabile, prodotta dai vizi morali di quel territorio e della sua amministrazione: l'incuria e soprattutto l'abusivismo edilizio, a sua volta legato a una struttura di potere "arcaica" e sistematicamente infiltrata dalla malavita organizzata. L'Italia che aspira a offrire all'Europa e al mondo un'immagine moderna di sé, afferma White, non può trattare che così questo tipo di evento: attribuendone la colpa all'arretratezza e alla "inciviltà" delle sue stesse vittime. Si può accettare o meno l'analisi retorica o decostruttiva di White (per la verità assai semplicistica per molti aspetti e priva di ogni riscontro etnografico, basata com'è sui soli commenti giornalistici, limitati per di più a un solo quotidiano, *La Repubblica*). Non c'è dubbio, tuttavia, che la lettura dominante del disastro di Sarno, nell'Italia di fine secolo, sia stata questa. Se a Firenze la solidarietà ha cancellato la colpa, a Sarno è la colpa che sembra aver cancellato la solidarietà.

Questo scenario si ripresenta spesso nelle rappresentazioni dei disastri naturali negli anni 2000, specie quelli del Sud. Il modello narrativo di *Gomorra* diviene largamente egemonico e ingloba al proprio interno una vi-

11 H. White, *Catastrofe, memoria comune e discorso mitico*, in Id., *Forme di Storia*, trad. it. Roma, Carocci, 2006, pp. 139-60.

sione profondamente morale delle catastrofi ambientali. Frane e alluvioni sono conseguenze dirette di un dissesto idrogeologico a sua volta causato dalla brama di potere e ricchezza della malavita organizzata e di un sistema violento e corruttivo ormai penetrato profondamente nelle stesse istituzioni dello stato.

Anche i terremoti non si sottraggono a questo schema interpretativo, malgrado la loro maggiore imprevedibilità e un coinvolgimento meno diretto del "fattore umano". Il terremoto abruzzese del 2009 lo dimostra con grande chiarezza: nella costruzione della sua memoria pubblica, sia i drammi e le sofferenze sia gli aiuti e la solidarietà sono stati largamente eclissati dalle polemiche. Polemiche, fra l'altro, sulla strumentalizzazione politica dell'evento e sul tentativo dei partiti di fare della disgrazia una "risorsa simbolica strategica"¹²; polemiche sulla gestione degli aiuti e sulle dinamiche della ricostruzione, sulle quali fin dall'inizio si proietta il doppio spettro dell'inefficienza da un lato, della corruzione e degli interessi mafiosi dall'altro (l'intercettazione telefonica degli imprenditori Piscicelli e Gagliardi, che a poche ore dal terremoto ridono per le opportunità intraviste nella ricostruzione, è divenuta forse il principale marchio simbolico di questo modo di sentire); polemiche, anche e soprattutto, sull'incapacità di prevedere il disastro (con uno sciame sismico in corso da molto tempo) e di adottare adeguate misure di sicurezza. L'esempio più significativo di ciò sono le accuse rivolte e il processo intentato contro la Commissione Nazionale per la previsione e prevenzione dei Grandi Rischi, per aver diffuso assicurazioni infondate e invitato implicitamente le persone a restare nelle case, aumentando così i danni¹³ (come si ricorderà i sei scienziati che componevano la Commissione sono stati condannati in primo grado e successivamente scagionati in appello). Al contrario, rarissimi sono nelle ricostruzioni i riferimenti al movimento di solidarietà, nazionale e internazionale, che si è sviluppato subito dopo il sisma.

Certo, dal punto di vista della memoria culturale quello dell'Abruzzo è stato un evento nuovo e particolare. Ai tradizionali mezzi di informazione, capaci di plasmare una memoria egemonica, si è affiancata fin dall'inizio una fitta rete di comunicazioni, ricordi, rappresentazioni dal basso, attraverso Internet e i social media, non coincidente e spesso anzi conflittuale nei confronti delle narrazioni istituzionali o dominanti. Come è stato scritto, "a L'Aquila è stato possibile assistere per la prima volta nel nostro Paese al contraddittorio emergere di una memoria del sisma nel momento stesso in cui si costituiva: infatti, attraverso i media partecipativi, è stata costruita una narrazione *grassroot*, 'dal

12 G. Bobba, C. Chepernich, *La costruzione dell'«eccezionale» come risorsa per il consenso. Il terremoto tra celebrazione mediale e opportunismo politico*, «Meridiana», 65-6, 2009, p. 153.

13 A. Ciccozzi, *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la commissione Grandi Rischi. Un'analisi antropologica*, Roma, Derive&Approdi, 2013; A. Amato, A. Celase, F. Galadini, a cura di, *Terremoti, comunicazione, diritto. Riflessioni sul processo alla "Commissione Grandi Rischi"*, Milano, Angeli, 2015.

basso', che è oggi possibile sondare scandagliando i testi letterari e audiovisivi depositati in rete"¹⁴. Ma le stesse narrazioni dominanti sono state tutt'altro che unitarie. Ce n'è stata una "governativa", che assolveva gli "esperti" e tranquillizzava sugli aiuti e sulla ricostruzione, sbandierando l'efficienza del sistema centralizzato di Protezione Civile voluto dal premier Berlusconi. Ma ad essa si è contrapposta ben presto una narrazione accusatoria e recriminante, non diversa dal modello ricostruito per Sarno da White (e, per inciso, guidata dal medesimo quotidiano da lui utilizzato come fonte). L'impressione è che le stesse narrazioni "dal basso" siano state influenzate da questo modello già largamente diffuso - e divenuto assolutamente prevalente dopo gli scandali che hanno coinvolto la stessa Protezione Civile e il sistema di appalti per l'emergenza e la ricostruzione.

7.5 CONCLUSIONI.

Si dice spesso che i disastri rappresentino uno specchio della società in cui avvengono. Le narrazioni che se ne producono, sulle quali ho insistito in questo breve e assai semplificato excursus, rispecchiano (e contribuiscono a loro volta a produrre) l'etica che guida quella società: o, perlomeno, i principi e i conflitti, le virtù e i vizi per il cui tramite essa si autorappresenta. I casi che ho sommariamente esaminato appartengono a scenari morali molto diversi. Tra di essi, la Firenze del 1966 è assolutamente peculiare: la narrazione consolidata non lascia scorgere quasi nessuna polemica sulla prevenzione e la gestione dell'alluvione, e pone l'accento in larga misura sulla forza salvifica della solidarietà da parte di una società civile nazionale e persino globale (legata al significato universale dei monumenti e della cultura messa in pericolo). Il tema "politico" e retorico largamente prevalente è quello del disastro come pretesto per il dispiegamento di una cultura e di relazioni di "dono", che quasi lasciano intravedere l'utopia di una convivenza anti-utilitarista. In precedenza, nell'Italia postbellica, la solidarietà è largamente tematizzata ma solo all'interno del sistema di schieramenti e conflitti politici – dunque, di una lotta per l'egemonia socio-culturale. Successivamente, e soprattutto nelle aree del Sud, la solidarietà spontanea e le relazioni di dono passeranno decisamente in secondo piano, soffocate da una "poetica" della colpa, della recriminazione e del sospetto.

Quali forze sociali e culturali stanno dietro il modello fiorentino? Si è trattato di un fenomeno in qualche modo locale, legato alla tradizione di valori civici e al senso di coesione comunitaria che storicamente (si dice) ha caratterizzato la Toscana? Oppure si è rispecchiata nel fenomeno degli angeli del fango una più generale fase di cambiamento sociale – gli entusiasmi e la fiducia utopica di anni radicalmente innovativi, entusiasmi e fiducia che si sarebbero

¹⁴ A. Sangiovanni, "L'Aquila: Le macerie, il racconto pubblico, le narrazioni private", in M. Salvati, L. Sciolla (a cura di), *L'Italia e le sue regioni*, vol. III, Roma, Treccani, 2015, p. 450.

progressivamente spenti poco più di un decennio dopo? O ancora, abbiamo assistito in quella fase a un trionfo della società civile che sarebbe stata poi riassorbita da uno stato e da una *public policy* più forte e per certi versi soffocante? Forse si è trattato di una combinazione di questi diversi fattori. Capire questo ci aiuterebbe forse anche a comprendere la natura delle relazioni sociali e politiche in un paese, come quello attuale, che riesce a rappresentarsi solo attraverso il modello di *Gomorra*.

8. UN UNIVERSALISMO BEN TEMPERATO: L'ANTROPOLOGIA E I DIRITTI UMANI.

8.1 LA DICHIARAZIONE UNIVERSALE

Il rapporto tra l'antropologia culturale e la concezione filosofica e giuridica dei diritti che plasma la Dichiarazione Universale del 1948 (da ora UDHR, Universal Declaration of Human Rights) è stato fin dall'inizio difficile. Eppure gli obiettivi erano simili. L'antropologia si era battuta per tutta la prima metà del Novecento contro il razzismo e il determinismo biologico, e contro i pregiudizi etnocentrici e coloniali che plasmavano largamente il senso comune occidentale. Soprattutto la scuola antropologica nordamericana, fondata da Franz Boas (e che annoverava personaggi del calibro di Margaret Mead e Ruth Benedict), era intervenuta in difesa dei popoli indigeni, vittime di una oppressione coloniale e di una violenza spesso genocida che appariva alla maggioranza dell'opinione pubblica come un inevitabile sottoprodotto del progresso. Non sono forse le medesime finalità che la Commissione per la UDHR perseguiva? Certo: ma le strategie adottate sono state diverse, persino opposte. Infatti la Commissione ha intrapreso una strada decisamente illuminista e universalista. A fronte dei disastri provocati dai nazionalismi trionfanti, dalle ideologie e dalle pratiche razziste, dal radicale antiumanesimo del nazismo e dalla sua svalutazione del valore della vita degli esseri umani "inferiori", aveva sentito il bisogno di aggrapparsi a un'etica egalitaria e razionalista, basata su imperativi categorici che devono essere gli stessi per tutto il genere umano, per qualunque individuo indipendentemente dalle sue caratteristiche di appartenenza.

La strada intrapresa dall'antropologia, invece, era quella del riconoscimento della diversità – in altre parole, del relativismo culturale. La battaglia contro il razzismo e la discriminazione non poteva esser condotta in nome di una visione universale del soggetto umano – dove la pretesa universalità finirebbe per nascondere assunti e pregiudizi etnocentrici. Studiando soprattutto le piccole società tradizionali, gli antropologi ponevano l'accento sulla loro irriducibile peculiarità. Certo, non negavano l'esistenza di universali culturali: ma erano soprattutto interessati alla variabilità con cui le diverse culture affrontano i problemi del rapporto con l'ambiente, dell'organizzazione sociale, della comunicazione linguistica, dell'espressione estetica e così via. L'uguaglianza si ottiene non annullando queste differenze, bensì ammettendole tutte come ugualmente legittime, come ugualmente "umane" e non classificabili come superiori o inferiori, avanzate o arretrate. Ma nella UDHR non si fa menzione delle differenze, né del fatto che gli individui – a cui i diritti si applicano – vivono all'interno di

configurazioni sociali o comunitarie e di tradizioni culturali specifiche. Nell'impianto giuridico della UDHR esistono da un lato gli Stati, dall'altro gli individui (che non sono sostantivizzati ma resi attraverso l'uso pronominale: *everyone, no one*; per inciso la corrente traduzione italiana, rendendo questi pronomi con "ogni individuo", "nessun individuo", accentua ulteriormente l'individualismo metodologico che ispira il documento). Le formazioni intermedie non sembrano rilevanti, se non per la menzione della famiglia nell'art. 16 (che si riferisce comunque a una famiglia nucleare di tipo occidentale, come estensione della sfera privata e individuale); e per quella della "comunità" negli articoli 18, 27 e soprattutto 29 ("Ciascuno ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità" – l'unico punto della UDHR che fa riferimento alla natura intrinsecamente sociale della soggettività).

8.2 LO STATEMENT ON HUMAN RIGHTS

La distanza fra le due prospettive si fece presente già prima dell'approvazione della UDHR. Nel 1947, infatti, la "Tripla A" (American Anthropological Association) pubblicò lo *Statement on Human Rights*, un documento che proponeva l'inserimento dei principi del relativismo culturale tra i diritti fondamentali dell'uomo. Melville Herskovits, ispiratore e redattore del testo, sottolineava come il rispetto delle culture dei diversi gruppi umani sia importante quanto il rispetto dei diritti dei singoli individui all'interno di una specifica cultura. Si tratta anzi di due facce della stessa medaglia, non isolabili: giacché non si rispetta un individuo se non rispettando la cultura complessiva in cui egli vive e attraverso il cui filtro vede il mondo. Nel '700, argomenta Herskovits, era più semplice redigere le grandi Carte dei diritti: si aveva in mente non un mondo globale percorso da diversità, bensì la condizione dei cittadini all'interno di un'unica società. Ma basta pensare al fatto che alcuni dei redattori di "nobili documenti" come la Dichiarazione di indipendenza o la Carta dei diritti americana erano proprietari di schiavi, per rendersi conto della relatività storica di quel concetto di "diritto". Il problema è allora: come può una dichiarazione dei Diritti applicarsi davvero a tutti gli esseri umani, e non esser concepita "solo nei termini dei valori prevalenti nei paesi dell'Europa occidentale e in America?". La risposta, per gli antropologi della AAA, è che la UDHR dovrebbe incorporare il diritto degli uomini di vivere nei termini delle proprie tradizioni. Il che li porta a formulare i seguenti tre principi, costruiti come una sorta di sillogismo:

1) L'individuo realizza la propria personalità attraverso la sua cultura; dunque, il rispetto per le differenze individuali implica il rispetto per le differenze culturali; 2) Il rispetto per le differenze fra le culture è convalidato dal fatto che la scienza non ha scoperto alcuna tecnica di valutazione qualitativa delle culture; 3) Gli standard e i valori sono relativi alla cultura dalla quale derivano [...] ¹

¹ The Executive Board, American Anthropological Association, *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», 1947, 49 (4), pp. 539-43.

La Commissione, in realtà, prese in ben scarsa considerazione questo documento. Il principio del “diritto di vivere secondo le proprie tradizioni” avrebbe infatti incrinato l’intero impianto universalistico della UDHR, facendolo crollare dall’interno. E se una tradizione ammette o addirittura favorisce trattamenti crudeli, inumani e degradanti? Oppure ammette il maltrattamento dei bambini? O qualsiasi altra pratica contrastata dalla UDHR? Inoltre, il rispetto a-priori delle “tradizioni” non impedirebbe forse la condanna del razzismo e dei crimini nazisti, ai quali la UDHR vuole in primo luogo opporsi, impedendone la riproposizione storica? E non rischierebbe di contraddire gli stessi principi di responsabilità morale e giuridica affermati nei processi di Norimberga? Dopo tutto, i criminali di guerra nazisti potrebbero sostenere di aver seguito i valori e i criteri largamente affermati nella loro particolare cultura... Il fatto è che la Commissione aveva in mente soprattutto questi problemi, mentre gli antropologi pensavano alla applicabilità della UDHR per i popoli indigeni e coloniali; e temevano che potesse trasformarsi, più che in una loro difesa, in una ulteriore imposizione di carattere etnocentrico.

Oggi, a settant’anni di distanza, possiamo da un lato individuare un cruciale limite nello *Statement* degli antropologi americani: una forma estrema di relativismo che ingessa le culture umane in dimensioni statiche, separate e autonome, come se non facessero tutte parte di una stessa storia e non fossero caratterizzate da costanti contatti e intrecci. In altre parole, il sacrosanto principio della diversità viene formulato in modo che chiameremmo oggi “essenzialista”. Come se appartenere a una cultura o una comunità equivallesse ad esser rinchiusi in una sfera morale incommensurabile rispetto a tutte le altre. Dall’altro lato, tuttavia, possiamo anche apprezzare la capacità del documento di cogliere le necessarie implicazioni etnocentriche in cui si risolvono le pretese dell’universalismo filosofico e giuridico. Il dubbio, in altre parole, che il gesto di ricomprendere tutta l’umanità entro un comune diritto, mentre intende rompere con lo squilibrio delle relazioni coloniali, non finisca per riaffermarle nascondendo una ulteriore e più sottile imposizione civilizzatrice.

8.3 I PARADOSSI DEL DIRITTO UNIVERSALE: I DIRITTI DEI BAMBINI

Negli anni che ci separano dalla UDHR il divario fra l’individualismo universalista che la plasma e il relativismo comunitarista dell’antropologia non ha finito di produrre tensioni e difficoltà. Propongo rapidamente un esempio, fra i molti che si potrebbero discutere: i diritti dei bambini.

Ai bambini non è rivolta particolare attenzione nella UDHR, se non per il riferimento nell’art. 25 al diritto “della maternità e dell’infanzia a una speciale cura e assistenza”. È vero che l’UNICEF (“Fondo internazionale delle Nazioni Unite di emergenza per l’infanzia”), viene costituito dall’ONU già nel 1946, per intervenire sui disastri lasciati dalla guerra. Ma non c’è una connessione particolare tra questa problematica “d’emergenza” e la questione dei diritti. I bambini non sono ancora concepiti come soggetti attivi di un diritto specifico. Per questo bisognerà arrivare a documenti successivi, come la Dichiarazione dei diritti del bambino del 1959 e la Convenzione sui diritti dei bambini del

1989, nei quali l'universalismo giuridico si esprime appieno. A partire dalla definizione di "bambino" (*child*): che nella Convenzione del 1989 si stabilisce come "ogni essere umano avente un'età inferiore a diciott'anni" (art. 1). Lo spirito di questi documenti, soprattutto della Convenzione, è duplice. Da un lato, superare la visione del bambino come "adulto imperfetto", passivo recettore di cure e attenzioni da parte degli adulti, per affermarne la peculiare autonomia e personalità e riconoscerlo come legittimo soggetto titolare di diritti (si insiste infatti molto sul diritto che siano ascoltate le sue opinioni e i suoi punti di vista, che sia rispettata la sua libertà di parola e così via; punti che in precedenza sembravano non preoccupare troppo né i pedagogisti né i legislatori). Dall'altro lato, la Dichiarazione del 1959 e la Convenzione del 1989 sono consapevoli della grande disparità che nel dopoguerra si viene creando tra la condizione dei bambini nei ricchi paesi occidentali e nei paesi poveri del Sud del mondo. Si intende dunque enunciare condizioni di maggior equilibrio, capaci di estendere ai bambini dell'intero pianeta le garanzie e gli agi di cui godono quelli occidentali: la difesa dallo sfruttamento lavorativo e dalle violenze degli adulti, un'attenzione specifica alla salute e al benessere, il diritto di giocare e di studiare, e così via.

Non è semplicemente sacrosanto tutto questo? Sì, certo. E tuttavia, all'affermazione di principi normativi così forti non sembra corrispondere una altrettanto forte consapevolezza del carattere storicamente e culturalmente situato dei valori che vengono promossi: e, di conseguenza, delle difficoltà e contraddizioni che la loro applicazione può implicare. A cominciare, appunto, dalla definizione di che cos'è un bambino: nella gran parte della storia occidentale, così come in molte società e culture, le fasi della vita individuale sono intese in modo diverso dal criterio anagrafico dei 18 anni. Si diventa adulti (quindi soggetti dotati di una propria personalità e responsabilità sociale) di solito prima, caricandosi fin da un'età molto bassa di compiti specifici rispetto alla famiglia e al più ampio gruppo sociale. La condizione dei bambini, al di fuori della modernità occidentale, è determinata da condizioni strutturali specifiche: ad esempio l'alto tasso di mortalità infantile, nonché la composizione demografica e la struttura delle classi d'età. Basti pensare ad esempio - per riferirsi all'attualità - che nel 2017 la componente di popolazione con meno di 15 anni è il 41% in Africa, contro il 16% dell'Europa (a fronte di quella sopra i 65, che è rispettivamente del 3% e del 18%)². È chiaro, anche senza bisogno di tirare in ballo il relativismo culturale, che il significato di "bambino", "ragazzo", "adolescente" è molto diverso nei due contesti. E di conseguenza diversa dovrà essere una politica dei diritti che riguarda questa fascia d'età.

Il punto è che nei paesi europei e occidentali degli ultimi 50-60 anni il ruolo e il modo di concepire l'infanzia è radicalmente cambiato. Nelle moderne famiglie nucleari, con tassi di nascita molto bassi e una sempre maggior precarietà dei legami coniugali, i bambini si sono posti al centro delle dinamiche relazio-

2 <https://www.statista.com/statistics/265759/world-population-by-age-and-region/>

nali: sono i veri “lari” della casa, i centri di irradiazione dei valori e dei sentimenti che tengono unita la famiglia e la parentela. Attorno a loro si organizzano le principali attività familiari e gran parte delle pratiche di consumo, strutturate in cicli dell’anno definiti appunto dalle esigenze infantili: dalla scuola alle vacanze, dal Natale ai compleanni e così via. Di conseguenza, il bambino è rappresentato come un essere “puro”, oggetto di protezione e persino “devozione” da parte di genitori e parenti, che dev’esser tenuto lontano dai mali e dalle brutture del mondo – chiuso per così dire all’interno di un universo simbolico costruito apposta per lui/lei, di una cultura specifica (rappresentata ad esempio dall’immaginario disneyano). La nostra attuale sensibilità per i bambini, fatta di repulsione contro ogni forma di violenza o punizioni corporee, dell’obbligo di progettare spazi e oggetti a loro misura, di segmenti di mercato dedicati, e così via, viene da questo contesto morale-culturale. Un contesto che non era ancora così affermato ai tempi della UDHR: e che, malgrado gli effetti della globalizzazione, non è oggi così pervasivo in altre parti del mondo.

Non si tratta qui di dare un giudizio. Certo, non potremmo tornare indietro su alcuni punti (ad esempio considerando “normale”, come pure è stato per buona parte della storia umana, l’uso della violenza come strumento disciplinante o persino “educativo”). Tuttavia corriamo il rischio di confondere la riflessione sui valori storicamente situati che sono per noi irrinunciabili con l’affermazione di un’idea univoca di “progresso” o “civiltà”. Cosicché dietro la rivendicazione di diritti universali si nasconderebbe una sorta di istanza civilizzatrice che relega nell’arretratezza se non nella barbarie il resto dell’umanità. Non sto parlando solo di un problema astratto e speculativo: gli effetti di questo uso irriflessivo dell’universalismo possono essere deleteri in molte situazioni sul piano pratico. Mi limito anche qui a un solo esempio: l’antropologo David M. Rosen³ ha mostrato con grande efficacia l’ambiguità delle politiche di molte ONG in relazione al grande problema dei bambini soldato. Nella Costa d’Avorio, da lui studiata, le organizzazioni internazionali hanno gestito il periodo successivo alla lunga e sanguinosa guerra civile del 1991-2001 utilizzando la nozione di bambini-soldato per definire ogni combattente sotto i 18 anni: impedendo così che i combattenti “minorenni” (nel senso occidentale del termine) fossero perseguiti per crimini di guerra, anche dove si fossero macchiati di orrendi delitti; e mobilitando risorse per la loro rieducazione e il loro reinserimento, senza che vi fossero invece contributi e riconoscimenti alle loro vittime. In un paese con l’età media di diciassette anni e mezzo, questa imposizione di un’immagine innocente dei “bambini” è stata accolta con molta difficoltà dalla società locale, ed ha contribuito alla scarsa riuscita dei tentativi di riconciliazione postbellica (come le più recenti tensioni, successive alla pubblicazione del libro di Rosen, non fanno che confermare).

³ D. M. Rosen, *Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali*, trad. it. Milano, Cortina, 20017 (ed. orig. 2005).

8.4 LA CRITICA POSTCOLONIALE.

Ma la critica alla cultura e alla logica dei diritti umani va ben oltre in alcuni prestigiosi indirizzi dell'antropologia contemporanea (così come del pensiero filosofico e sociale): quelli – per dirla in breve - che si riconoscono nelle etichette di “postcolonialismo” e di “biopolitica”. Qui non ci si limita a mostrare difficoltà e contraddizioni interne alla teoria e alla pratica dei diritti umani: piuttosto, li si considera senz'altro come “complici” delle violenze e delle ineguaglianze che vorrebbero combattere.

Provo a introdurre questo punto di vista (col quale, voglio subito dichiarare, non sono d'accordo) attraverso le posizioni dell'antropologo - americano di origine palestinese - Talal Asad. In un saggio tanto intrigante quanto ambiguo⁴, Asad mette in discussione l'articolo della UDHR che condanna la tortura e i trattamenti crudeli, inumani e degradanti: proprio l'articolo che sembra più sacrosanto, meno aperto a dubbi o sottigliezze interpretative. Eppure Asad si chiede: dietro questa volontà di condanna della violenza c'è davvero l'istanza di protezione degli esseri umani dalla sofferenza, oppure qualcos'altro? Il succo del suo ragionamento è racchiuso in un aneddoto. Nel periodo del dominio coloniale sull'India, gli inglesi avevano proibito in quanto inumana e crudele la pratica di culti religiosi che implicavano rituali di autoflagellazione (con i fedeli appesi a ganci infilati sotto la pelle). Ma la punizione per chi contravenisse al divieto era l'impiccagione. Dunque, non si trattava di una misura protettiva verso gli indiani (che si sottomettevano volontariamente e consapevolmente al rito): ma di una norma di civilizzazione verso popoli e usanze considerate “barbare”. Una norma che imponeva un concetto generale di ciò che è umano o inumano, di una violenza o un dolore che è accettabile o necessario e uno che non lo è. Bene, Asad sospetta che dietro l'articolo 5 della UDHR si nasconda un analogo atteggiamento, erede più o meno inconsapevole del colonialismo. Lo dimostrerebbero le numerose contraddizioni in cui l'umanesimo occidentale incorre a proposito della “disumanità” della violenza e della tortura; queste ultime sono ammesse in situazioni particolari (la guerra e la lotta al terrorismo, ad esempio, per quanto ci si sforzi di demarcare i “confini consentiti” della coercizione o dell'atrocità). E lo dimostrerebbe la mai sopita tentazione di imporre agli altri con la forza certi valori “per il loro bene” – analoga alla tendenza all'esportazione forzata della democrazia.

Questa critica, che in Asad resta cauta ed esplorativa, si fa molto più radicale in studiosi o militanti contemporanei che adottano la prospettiva biopolitica oppure quella legata al concetto di “Impero” di Negri e Hardt. Per Giorgio Agamben, ad esempio, la pratica dei diritti umani non si contrappone veramente all'oppressione, all'esclusione e alla violenza che il potere neoliberista globale compie oggi nei confronti degli “altri” (ad esempio le moltitudini

4 T. Asad, *Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti*, trad. it. in F. Dei, a cura di, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 183-214 (ed. orig. 1998).

migranti che sono tenute fuori da diritti elementarmente umani sulla base di una “cittadinanza” che di fatto demarca la “vera” umanità. Al contrario, le organizzazioni umanitarie ne sono alleati e complici. La loro volontà di difendere gli esclusi e i reietti non ne mette in discussione l'esclusione: anzi la accetta, e si limita a difendere la “nuda vita” dei migranti, ad assumerli come quel “materiale umano eccedente” in cui sono stati trasformati appunto dal potere globale⁵. Questo punto di vista è stato ripreso largamente nel campo dell'antropologia, con studi etnografici che correttamente mettono in evidenza aporie e difficoltà nelle pratiche delle organizzazioni umanitarie; ma che troppo spesso finiscono per rappresentarle semplicemente come “la mano sinistra dell'impero”. La mano, cioè, che usa il guanto di velluto piuttosto che di ferro, ma che è comunque espressione della stessa logica di dominio. Si tratterebbe così di smascherare le pratiche umanitarie come “elemento indispensabile dell'edificazione sociale e morale dell'Impero”, nonché come “elemento di depolitizzazione delle relazioni internazionali”⁶.

8.5 UN UNIVERSALISMO BEN TEMPERATO.

Come dicevo, non sono d'accordo con queste posizioni, che trovo soffocate da una teoria totalizzante del “sistema neoliberista globale” o dell'«Occidente», trattato come un'unica entità mostruosa e violenta: senza la capacità di cogliere al suo interno le differenze, e accomunando con scarso senso storico le democrazie e i totalitarismi, il pacifismo e la corsa agli armamenti, lo sfruttamento violento e - appunto - i diritti umani⁷. Un conto è analizzare le contraddizioni interne a questi ultimi, e se vogliamo i residui di etnocentrismo e colonialismo che si portano dietro; un altro è fare di ogni erba un fascio e derubricarli a una sorta di mascheramento ideologico, di complice ipocrisia a sostegno del dominio, della discriminazione e della xenofobia.

Nondimeno, ragionare su questi elementi di critica e di tensione è fondamentale – se non vogliamo che i diritti umani restino una sorta di grande religione laica, dogmatica e ingessata in dimensioni istituzionali, troppo lontana dalla spinta ideale e innovativa che ha portato alla UDHR. I diritti umani non possono fare a meno dell'universalismo, d'accordo: ma questo universalismo ha bisogno di esser costantemente temperato su due piani. Da un lato, dalla sensibilità per le differenze, per le peculiarità irriducibili dei contesti culturali locali – che non sfuggono di per sé alle istanze universaliste, come sembrava pensare Herskovits, ma entrano in tensione con esse e non le rendono facil-

5 G. Agamben, *Homo sacer. La nuda vita e il potere sovrano*, Torino, Einaudi, 1995, p. 147.

6 M. Agier, *Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico*, in «Antropologia», 5, 2005, p. 51.

7 È il sistema di pensiero definito “Theory”, per una cui più articolata critica rimando a B. Carnevali et al., *Contro la Theory*, in «Studi culturali», XV (1), 2018, pp. 43-106; F. Dei, *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei, C. Di Pasquale, a cura di, *Stato, violenza, libertà*, Roma, Donzelli, 2017, pp. 9-50.

mente applicabili in modo meccanico o puramente amministrativo. Dall'altro lato, la cultura dei diritti umani ha bisogno di una consapevolezza riflessiva riguardo ai propri limiti, all'origine storica e ai pregiudizi etnocentrici che necessariamente la plasmano. È importante ad esempio non considerare ovvia o scontata la UDHR, come saremmo talvolta oggi portati a fare. Occorre chiedersi piuttosto quali implicazioni ha avuto la scelta di privilegiare un linguaggio giuridico (piuttosto che, ad esempio, morale, politico o religioso) nell'affrontare i problemi della disuguaglianza, della discriminazione e della violenza. Asad, nel saggio citato, conclude giustamente: "se la crudeltà è sempre più rappresentata nel linguaggio dei diritti e specialmente dei diritti umani, questo è perché la *perenne lotta giuridica* è divenuta la modalità dominante dell'impegno morale in un mondo interconnesso, incerto e in continuo cambiamento"⁸. Un mondo fortemente individualizzato, si potrebbe aggiungere, in cui quelle che una volta erano le rivendicazioni di classi o collettività sono espresse invece in termini di diritti di soggetti singoli e separati. Cosa si guadagna e cosa si perde nel far diventare il bene e il male una questione di giurisprudenza e di diritti individuali? Rispondere a questa domanda è forse un modo di riflettere anche sulle difficoltà contemporanee della democrazia.

⁸ T. Asad, op. cit., p. 208; corsivo nell'originale.

9. SFERE DELL'OCCULTO E PANICO MORALE: IL CASO DEGLI ABUSI SULL'INFANZIA

9.1 ANGELI E DEMONI.

Nell'estate 2019 sui media italiani è esploso il caso “Angeli e demoni”: una inchiesta giudiziaria volta a colpire forzature e irregolarità nelle pratiche dei servizi sociali della Val d'Enza, in provincia di Reggio Emilia. Al centro dell'attenzione sono state le procedure di allontanamento dalle famiglie e di successivo affido di bambini sospettati di aver subito violenza o abusi sessuali. I giornali hanno parlato di relazioni falsificate da parte di alcune assistenti sociali, di conflitti di interesse, del ruolo ambiguo di una associazione di consulenza e sostegno psicologico, la Hansel e Gretel di Moncalieri. Il coinvolgimento del sindaco PD di Bibbiano ha suscitato una virulenta strumentalizzazione politica della vicenda, che non ha aiutato a capirne i reali contorni. Ma certo il nucleo dell'indagine riguarda l'eccessiva facilità e i metodi scorretti usati nelle pratiche di separazione dei bambini dalle famiglie per sospetti di abuso – un po' per interessi economici un po' (secondo i critici politicamente di destra) per una cultura antifamilista e “di genere” che caratterizzerebbe la *social policy* in un'area tradizionalmente “rossa” come l'Emilia.

Le indagini di Bibbiano hanno seguito di pochi mesi (e non è probabilmente un caso) la pubblicazione del libro di Pablo Trincia, *Veleno* (preceduto a sua volta da un fortunato podcast radiofonico): lucida e documentata ricostruzione di un caso di accuse di pedofilia di venti anni fa, cosiddetto dei “Diavoli della bassa modenese”¹. Sempre in Emilia, nell'area di Mirandola, fra 1997 e 1998 sedici bambini sono allontanati dalle loro famiglie, accusate di far parte (insieme ad altre persone, fra cui alcune maestre e un noto sacerdote locale) di una setta satanista che li avrebbe abusati sessualmente, torturati e costretti ad assistere a cruente cerimonie che includevano sacrifici umani. Ne seguono cinque lunghi processi dagli esiti discordanti e contraddittori, una pesantissima campagna di stampa, numerosi arresti, il suicidio di alcuni dei genitori coinvolti. Tutto è innescato dalle dichiarazioni di un bambino, inizialmente allontanato dalla

1 P. Trincia, P., *Veleno. Una storia vera*, Torino, Einaudi, 2019. Il relativo podcast si trova sul sito web di «La Repubblica» (<https://www.repubblica.it/podcast/storie/veleno/stagione1/>). Nel 2021 la vicenda diviene, con lo stesso titolo, una miniserie televisiva distribuita sulla piattaforma Prime Video di Amazon.

famiglia per problemi di complessivo degrado economico e abitativo. Dai suoi colloqui con la madre adottiva e con una psicologa emergono accuse di molestie da parte del padre e del fratello maggiore, che lo avrebbero persino venduto a un giro di pedofili locali. Dagli interrogatori di questo “bambino-zero” prende il via il coinvolgimento di un’ampia rete di altri minori e famiglie – fino a sfociare in un crescendo di accuse sempre più fantasiose e improbabili: riti satanici nei cimiteri, bambini uccisi e gettati in un lago, complotti orditi dalle maestre e rapimenti all’interno delle scuole, il coinvolgimento di un parroco-diavolo e persino di un vescovo, e così via. I bambini sono isolati dalle famiglie e gli adulti sono arrestati anche in assenza di ogni prova concreta, solo sulla base del flusso discorsivo prodotto dai minori stessi nella loro interazione con le famiglie affidatarie, con i magistrati inquirenti e con le psicologhe (quelle dei servizi sociali come quelle nominate dal tribunale). Malgrado lo scetticismo e talvolta l’aperta difesa degli imputati da parte della comunità locale, gli “esperti” rappresentativi di saperi tecnici e di poteri pubblici credono a tutto. Nel segreto delle famiglie e delle sette sataniche avvengono atti innominabili. C’è un piano segreto e complottistico della vita sociale che nessuno vuol riconoscere: male puro che si rivolge verso le creature naturalmente più indifese, i bambini, e che solo un grande impegno morale può alla fine portare in superficie, punire e purificare.

Trincia parla di un “gigantesco caso di suggestione collettiva”. Certo, non si può escludere che qualche episodio di abuso all’interno delle famiglie si sia verificato. E tuttavia, sembra oggi incredibile fino a che punto l’intero apparato sociale-sanitario-giudiziario dello stato si sia lasciato trasportare da una escalation di racconti e immagini sempre più fantasiose e incoerenti, oltre che prive di ogni concreto riscontro. Senza rendersi conto che tale immaginario si veniva producendo proprio nel circolo vizioso degli scambi verbali tra i bambini e gli adulti che pensavano di proteggerli. In particolare, le interviste-interrogatorio dei bambini, condotte dalle psicologhe (con o senza la presenza dei magistrati) rappresentano il momento cruciale dell’intero processo. Molte di esse sono state registrate – anche se purtroppo non le primissime, nelle quali si può supporre che una narrazione coerente degli abusi abbia preso forma, a partire da vaghi e inquietanti riferimenti del bambino-zero. Le interviste analizzate da Trincia presentano un evidentissimo problema metodologico: è chiaro che le psicologhe suggeriscono spesso certe risposte, e comunque fanno capire ai bambini che si aspettano un certo tipo di storie e di accuse, facendo talvolta aperta pressione in questo senso. Supponendo la loro buona fede, è chiaro però che le psicologhe (come anche gli altri adulti che gestiscono la ricostruzione delle narrazioni) danno per scontato che gli abusi ci sono stati, e che l’unico vero problema sia superare i blocchi di memoria e le resistenze a raccontare da parte dei bambini. A rafforzare l’assioma contribuiscono le perizie di una ginecologa, che trova “evidenti” segni di violenza sessuale su tutti i bambini coinvolti. Così le psicologhe possono dire ai bambini: “che ti hanno fatto male è certo, lo dice la dottoressa”. In realtà la dottoressa in questione, coinvolta anche in altri analoghi processi, sarà in seguito clamorosamente smentita dalla comunità scientifica: ma quando ormai il meccanismo della “certezza dell’accusa” era innescato.

9.2 FALSI RICORDI, ACCUSE REALI.

Ora, vi sono diversi ordini di problemi che vicende del genere suscitano. Il primo è ovviamente quello di ordine prettamente psicologico. Com'è possibile costruire falsi ricordi traumatici attraverso colloqui clinici? Quello dei falsi ricordi è un problema ben noto alla grande tradizione degli studi sulla memoria, almeno a partire dalle osservazioni dello storico Marc Bloch sui falsi ricordi dei soldati della Grande guerra² e da quelle di Maurice Halbwachs sulle dinamiche della memoria collettiva³. Ma è letteralmente esploso negli Stati Uniti a partire dagli anni '80, e proprio in relazione a casi analoghi a quelli che stiamo discutendo. Prima che in Europa, infatti, negli Stati Uniti si diffondono forme di panico morale legate all'abuso sessuale sui minori. Con una peculiarità tutta americana: una vera e propria epidemia di ricordi traumatici di abusi sessuali "recuperati" in età adulta, come conseguenza di trattamenti psichiatrici, legati in particolare alla diagnosi di "sindrome da personalità multipla" o disturbo dissociativo dell'identità. Ma anche i casi di accuse collettive, con una specifica variante satanica molto simile a quella di *Veleno*, sono stati frequenti: a partire dal processo McMartin, una vicenda di presunti abusi in una scuola dell'infanzia che ha avuto grande spazio nei media americani nella seconda metà degli anni '80⁴. I dibattiti statunitensi, nel campo giuridico come in quello delle discipline psicologico-psichiatriche, sono stati aspri e hanno percorso su quasi tutti i punti problematici le vicende italiane ed europee (si veda ad esempio il caso francese di Outreau, nei primi anni 2000). È proprio negli Stati Uniti che si costituisce già nel 1992 una False Memory Syndrome Foundation, con l'obiettivo di criticare gli usi scorretti delle terapie volte al "recupero della memoria", e di difendere anche legalmente le persone ingiustamente (senza prove, e magari a decenni di distanza) accusate di violenza.

Quel che retrospettivamente colpisce di più è che l'epidemia di panico morale sugli abusi commessi in contesti di satanismo o nelle scuole dell'infanzia inizia in Italia quando negli Stati Uniti si era già interamente manifestata e conclusa: e ripercorre le stesse dinamiche, gli stessi ambigui intrecci fra discorso medico-psicologico, giudiziario e giornalistico, gli stessi *topoi* dell'immaginario. Quando scoppia la vicenda dei "Diavoli della bassa modenese" il fenomeno era stato già analizzato da un'ampia letteratura critica⁵. Come afferma uno studio sul fenomeno del SRA (Satanic Ritual Abuse), "a metà degli

2 M. Boch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-15) e riflessioni (1921)*, trad. it. Roma, Donzelli, 2004.

3 M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, trad. it. Milano, Unicopli, 1987 (ed. orig. 1950).

4 R. Beck, *We Believe the Children. A Moral Panic in the 1980s*, New York, Public Affairs, 2015.

5 Per una minuziosa analisi delle forzature e degli errori metodologici compiuti da assistenti sociali, psicologi, polizia e magistrati in quella che viene definita una "moderna caccia alle streghe americana" si veda ad esempio D. Nathan, M. Snedeker, *Satan's Silence: Ritual Abuse and the Making of a Modern American Witch Hunt*, New York, Basic Books, 1995.

anni '90 l'opinione pubblica e professionale era già cambiata, e la SRA veniva riconosciuta come una forma di panico morale, dello stesso tipo di quello che aveva mosso la caccia alle streghe di un tempo". La teorizzazione dell'esistenza di sette sataniche internazionali dedite all'abuso sui minori e all'omicidio rituale resta, da allora in poi, solo come una teoria del complotto, diffusa in ambiti marginali e sotterranei⁶. Bene: da noi, al contrario, proprio a metà anni '90 il fenomeno tocca i suoi vertici istituzionali e mediatici.

Per la verità anche in Italia, già nel 1996, un convegno di psicologi, giuristi, medici legali e altre figure professionali aveva elaborato un documento di linee-guida per una corretta interazione con i bambini nel caso di accuse di abusi (la cosiddetta "Carta di Noto"). E da allora un conflitto metodologico molto netto si apre fra questa corrente, più prudente e garantista e volta a evitare ogni forma di forzatura nei colloqui con i minori, e dall'altra parte quella rappresentata dal Cismai (Coordinamento italiano dei servizi contro il maltrattamento e l'abuso all'infanzia): "scuola" che parte invece dal presupposto che gli abusi sessuali siano estremamente diffusi, che il mondo adulto abbia enormi resistenze a riconoscerli, che la loro memoria sia sepolta dietro le sofferenze nella psiche dei bambini, e che il problema sia dunque riportarla a galla (iniziando così anche un processo di guarigione dal trauma). In sostanza, il principio degli aderenti al Cismai è che i diritti dei bambini vengono comunque prima di quelli degli accusati. I loro oppositori li considerano invece come "abusologi" che non solo offrono perizie inattendibili sulla base di un partito preso, ma danneggiano i bambini separandoli dal loro ambiente e innescando sofferenze e traumi maggiori di quelli che pretendono di curare.

Un dibattito interno alla comunità scientifica? Leggendo dibattiti come quello avvenuto nel 2001 sul sito web Psychomedia⁷ si ha l'impressione che i nodi del contendere siano più ideologici che epistemologici o di metodo. I consulenti di area Cismai (in particolare quelli che fanno riferimento al già ricordato centro Hansel e Gretel) si ritrovano a proporre perizie invariabilmente positive nella gran parte dei processi per abuso sessuale, dalla Bassa modenese fino a Bibbiano - passando fra l'altro per il comune laziale di Rignano Flaminio, dove esplode nel 2006 un caso di abusi in una scuola dell'infanzia che sembra una fotocopia del processo McMartin degli anni '80, e che nondimeno viene trascinato in un lunghissimo e insensato processo concluso solo nel 2014 con l'assoluzione in appello⁸. Poche e isolate restano comunque le voci che tentano di riportare a una visione razionale del fenomeno e di riconoscere i nuclei finzionali e "mitologici" sui quali le accuse si plasmano e prendono forma. Da un lato vi sono ovviamente gli avvocati

⁶ O. Dyrendal, J. R. Lewis, J. A. Petersen, *The Invention of Satanism*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 107.

⁷ <http://www.psychomedia.it/pm-lists/debates/abusi-dib.htm>

⁸ Se ne veda una puntuale ricostruzione giornalistica in C. Cerasa, *Ho visto l'uomo nero*, Roma, Castelvocchi, 2017.

difensori: i quali puntano sul tentativo di screditare le perizie medico-psicologiche (fino a promuovere interrogazioni parlamentari sul ruolo del Cismai⁹), senza però riuscire a cogliere il complessivo spessore storico-culturale del fenomeno. Dall'altra, mentre la stampa popolare si getta con foga su queste pruriginose mitologie, sono alcuni (pochi) giornalisti o scrittori a mantenere un atteggiamento critico. Fra questi si segnala il collettivo culturale bolognese Luther Blissett, che interviene con un intero libro sull'indagine a carico della setta dei Bambini di Satana, accusata nel 1996 di stupro, pedofilia, sacrifici umani e l'intero repertorio horror che avrebbe dovuto esser già noto. Luther Blissett ha fra l'altro il merito di comprendere immediatamente i collegamenti con le vicende dell'SRA americano. Ma non solo il suo messaggio non passa: al contrario, il libro subisce la denuncia per diffamazione da parte del magistrato inquirente (la stessa PM che sarà protagonista delle indagini della Bassa modenese), e l'editore è costretto a toglierlo dal commercio e a pagare un risarcimento¹⁰.

9.3 ABUSI, STREGONERIA E IL RUOLO SOCIALE DEL SEGRETO.

Rileggere oggi questa recente storia di confessioni e accuse, di panico morale e di immaginario orrifico, di punizioni purificatrici è piuttosto inquietante. Cosa ne possiamo imparare? Cerco di fissare, in estrema sintesi, tre punti o ambiti di riflessione. Il primo riguarda appunto i "falsi ricordi", che alla luce dei contemporanei *memory studies* non appaiono più come una sorta di patologia o caso speciale di una memoria che invece funzionerebbe normalmente in modo "realistico". Non possiamo rappresentarci la memoria come una sorta di repertorio di episodi del passato che giacciono accumulati sul fondo della nostra psiche, e che si tratterebbe di "recuperare" (superando magari le censure della "rimozione", di un guardiano psichico che impedirebbe di accedervi lasciandoli però inalterati come uno scheletro sepolto). Piuttosto, siamo consapevoli della sua natura di performance guidata dagli interessi del presente (per dirla con un importante psicologo che si è proprio impegnato nella False Memory Foundation, Ulrich Neisser), che procede attraverso processi di condensazione, spostamento, *emplotment* narrativo, in relazione ai contesti pratici nei quali viene prodotta e comunicata¹¹.

Un secondo punto di maggior rilievo riguarda la nostra capacità di comprendere le implicazioni storico-culturali di concetti che ci sembrano invece

9 A. Cortelloni, et al., 2001, Senato della Repubblica, *Risposte scritte a interrogazioni*, n. 199, 10 aprile, pp. 13305-07.

10 Luther Blissett, *Lasciate che i bimbi... pedofilia, un pretesto per la caccia alle streghe*, Roma Castelvechi, 1997 (<https://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/lasciate.htm>); Id., *I quindici di Modena. Un'altra tappa della vandeia contro i "pedofili-satanisti"*, 1999 (http://lutherblissett.net/archive/393_it.html).

11 U. Neisser, *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, San Francisco, Freeman, 1982; v. anche C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna, Il Mulino, 2018.

scontati e “naturali”, come quelli appunto di abuso sull’infanzia e di memoria traumatica. Il filosofo Ian Hacking, in particolare, ha ricostruito la nascita della categoria di “abuso”, avvenuta negli anni ’60 all’interno del discorso medico, la sua successiva disseminazione e plasmazione nelle politiche sociali, la sua determinazione statistica, la sua “esportazione” su scala globale. “L’abuso non è solo la massima manifestazione del male, ma anche la massima contaminazione dei bambini, della famiglia e della società [...], che induce orrore e disgusto”¹². Il fenomeno non può esser compreso solo come la scoperta di atti di violenza che prima erano ignorati, ma come una complessiva ristrutturazione gestaltica della visione morale del mondo, che implica il tema della minacciata innocenza infantile, una idea nuova del “trauma psichico” e dei suoi effetti, nonché dell’azione terapeutica intesa come una sorta di confessione dagli effetti catartici.

Quando gli adulti in terapia sono incoraggiati a recuperare il trauma degli abusi infantili, e a farne delle accuse, il risultato è spesso simile a quello della conversione protestante. Almeno da Agostino in poi, l’esperienza di conversione è stata associata con la confessione – il raccontare di nuovo il proprio passato, quel passato vero che si era fino ad allora negato. Tutto questo è familiare: la terapia come conversione, confessione, e ristrutturazione delle memorie del passato. Ma qui arriva una potente novità: la tua confessione riguarda non i peccati tuoi ma quelli di tuo padre. Non c’è più un Cristo che si fa carico dei peccati del mondo. È invece il padre che si assume il peso dei peccati che hanno distrutto la tua vita¹³.

Ora, la “conversione protestante” può sembrare categoria poco adatta agli sviluppi del fenomeno nell’Italia cattolica. Tuttavia la sociologia delle religioni indica chiaramente una evoluzione della spiritualità moderna – inclusa quella formalmente cattolica – nella direzione delle concezioni protestanti dell’individualità, della fede e della colpa. Evoluzione che a sua volta rimanda a più ampi scenari: che potremmo definire – come ha fatto lo storico Galli della Loggia in un recente editoriale sul Corriere della sera dedicato all’indagine di Bibbiano - in termini di “psicologizzazione della società”. La tendenza, cioè, a cercare spiegazioni ai fenomeni sociali in cause traumatico-psicologiche, come appunto gli abusi sessuali – che ci consentono, si potrebbe aggiungere, di concettualizzare i soggetti sociali come vittime. Con la conseguenza, aggiunge Galli della Loggia, di uno spostamento delle politiche sociali e assistenziali dal problema delle condizioni materiali di esistenza a quello del “disagio”: con una virata in senso “psico-assistenziale” delle istituzioni del welfare e della stessa scuola. Da qui il proliferare di “una miriade di onlus, ong, associazioni, enti — ambigualmente collocati tra il pubblico e il privato e ivi prosperati grazie naturalmente al favore della politica — il cui interesse

12 I. Hacking, *Kind-Making: The Case of Child Abuse*, in *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 1999, pp. 125-62 (cit. p.135).

13 Ibid, p. 142.

non detto e non dicibile non può meravigliare che sia quello di trovare quanti più possibili casi di «disagio», di maltrattamenti, di abusi, di violenze, di cui farsi carico naturalmente non a titolo gratuito”¹⁴.

Ma nella vicenda di sospetti e controsospetti su abusi, pedofilia e satanismo entrano in gioco anche meccanismi culturali più specifici e profondi – è il terzo punto, con il quale concludo. Sono stati in molti – come già notato - a usare l'immagine della caccia alle streghe per descrivere le accuse generalizzate di “abusi”. La similitudine è giustificata dall'atteggiamento persecutorio, dalla radicale emarginazione sociale e morale dei presunti colpevoli, dal circolo vizioso che porta gli inquisitori a proiettare il proprio stesso immaginario nelle accuse di vittime e testimoni. Ma il raffronto potrebbe anche andar oltre, come hanno notato proprio i più acuti etnologi delle forme contemporanee di stregoneria (largamente diffuse in molte parti del mondo malgrado la modernizzazione – anzi, secondo molti, proprio in relazione e come risposta alla modernizzazione socio-economica). I tratti comuni alle accuse di stregoneria in diverse culture e epoche riguardano l'individuazione di un ambito occulto e segreto della vita sociale nel quale vengono compiuti atti innominabili, rappresentativi di un Male assoluto che si insinua nella vita quotidiana. Sono atti che si rivolgono contro i principi e i valori considerati più sacri, invertendo i principi classificatori condivisi, diffondendo quindi impurità e disordine morale, minacciando la riproduzione dei vincoli sociali. Queste manifestazioni del male si collegano alle più diffuse ansie che percorrono le relazioni interpersonali, e le relative accuse si innestano (sia pure in modo indiretto) sulle principali linee di tensione e di conflitto sociale. Le accuse possono circolare in modo informale, attraverso le dinamiche del gossip, delle voci o dicerie; ma possono anche essere supportate dalle autorità e dalla cultura dominante, e in quel caso sono trattate istituzionalmente (attraverso magistrature, processi, prescrizioni punitive etc.) ed elaborate attraverso saperi specifici e “ufficiali”, che ne costruiscono e ne legittimano la realtà. Laddove esista un sistema mediale (dalla stampa a Internet, diciamo), questo gioca un ruolo cruciale nella loro diffusione e legittimazione. Le persone sulle quali le accuse si indirizzano divengono oggetto di disprezzo morale, sono escluse dalla comunità “civile” o sottoposte a pene esemplari volte a ricostituire in qualche modo l'ordine minacciato.

Questa descrizione può attagliarsi a molti casi di stregoneria storica, all'immaginario occultista delle società post-coloniali contemporanee¹⁵; ma anche a una gamma di fenomeni culturali delle società “occidentali” e “moderne”.

14 E. Galli della Loggia, *La società smarrita, cosa ci dice il caso di Bibbiano*, «Corriere della sera», 27 luglio 2019.

15 P. Geschiere, 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1997; Id., ed., 2010, *Witchcraft and Modernity: Perspectives from Africa and Beyond*, Chicago, Chicago University Press, 2010; H. L. Moore, T. Sanders, eds., *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, Routledge, 2001.

Questi fenomeni, collocabili anche nella categoria di “panico morale” come definita dal sociologo Stanley Cohen¹⁶, includono varie forme di immaginario e di teorie del complotto – per lo più focalizzate sulla trasmissione dell’impurità, sul rischio e sulla contaminazione, sulla minaccia all’integrità dei corpi. Fra di essi spicca appunto il tema dell’abuso sessuale sull’infanzia e del SRA¹⁷. Naturalmente si può obiettare che la stregoneria non esiste, mentre gli abusi sull’infanzia esistono eccome. Ma non è questo il punto. Il rapporto tra ciò che si vede e ciò che non si vede, i modi della rielaborazione di accuse, sintomi e tracce (le incerte parole dei bambini, ad esempio) da trasformare in una narrazione coerente e legittimata, non sono poi così diversi. Il nostro problema è capire in che modo la costituzione delle sfere dell’occulto avviene in una società secolarizzata, la cui cultura dominante non accoglie più (ma ci sarebbe da discutere anche su questo punto) contenuti apertamente magici o “sovranaturali”. Certo è che tali sfere “segrete” sono cruciali in una società che pure vorrebbe autorappresentarsi come integralmente razionale e trasparente: un punto che mi sembra cruciale per comprendere il grande tema delle “paure” popolari nel mondo contemporaneo, troppo spesso ridotte a questioni di “pancia” o di indottrinamento¹⁸.

Per tornare ad “Angeli e demoni”, allora. L’indagine attualmente in corso sembra rovesciare l’impostazione finora dominante nell’immaginario comune riguardo gli abusi sui minori – criticandone gli aspetti più mitologici e metodologicamente scorretti. Finalmente, verrebbe da dire. Se non fosse che il modo in cui l’indagine è stata comunicata dai media e dal web, strumentalizzata da alcune forze politiche, ripresa e rilanciata nell’immaginario pubblico, non fa esattamente pensare all’apertura di una sfera di maggior razionalità, né al superamento riflessivo delle vecchie mitologie. Emblematico il modo in cui il vicepremier Di Maio ha riassunto la vicenda, con la consueta e misurata lucidità, affermando che a Bibbiano “il PD toglieva i bimbi alle famiglie con l’elettroshock per venderseli». Siamo condannati a restare nell’ambito del panico morale e della caccia alle streghe, sia pure a ruoli invertiti?

16 S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panic*, 3rd ed., London, Routledge, 2002 (ed. orig. 1972).

17 J. Comaroff, *Consuming passions. Child abuse, fetishism, and “The New World Order”*, «Culture», 17 (1-2), 1997, pp. 7-19; P. Stewart, A. Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

18 Rimando su questo punto al capitolo 2 e, per un tentativo di applicazione di tale approccio al tema del terrorismo, a F. Dei, *Culture del terrore: l’occulto, l’immaginario e l’amplificazione discorsiva della violenza*, in «Studi culturali», XVI (1), 2019, pp. 21-41.

10. FATTI E FINZIONI: MA LA VERITÀ?

10.1 I FATTI E LA RETE

Tempi duri per i fatti? La consapevole pratica di diffondere notizie false sul web e sui social media sta creando oggi grande allarme sociale e politico: soprattutto in considerazione delle strategie utilizzate per moltiplicarne la visibilità e renderle “virali”. Ad esempio account e profili falsi, che sfruttano gli algoritmi dei social con finalità specifiche di propaganda e disinformazione. La preoccupazione è tanto maggiore in ragione della natura di questi sistemi comunicativi: diversamente dalla stampa o dalla radiotelevisione, i social media sono radicalmente orizzontali, non hanno filtri da parte di censori o autorità (politiche, scientifiche, culturali). Certo, hanno algoritmi che stabiliscono priorità di diffusione e visibilità, ma non sulla base di gerarchie esterne. La pagina facebook del più grande scienziato del mondo sta in linea di massima sullo stesso piano di quella del più becero dei contaballe. Per questo i social hanno l’aroma della vox populi, di un’opinione che si forma dal basso. Ma se scopriamo che questa opinione, insieme al “democratico” meccanismo dei like, può essere manovrata in modo fraudolento, entriamo nel panico. Panico che ci porta qualche volta a esagerare, immaginandoci orde di hacker russi impegnati a instillare artatamente nel nostro popolo ingenuo e inerte paure irrazionali, con false storie di immigrati violentatori, di politici corrotti e così via. Ma certo, complottismo a parte, si tratta di un problema serio.

Un altro versante su cui i fatti sembrano oggi soffrire è quello del loro rapporto con le opinioni. Già nel 2006 Marco Travaglio intitolava un suo libro *La scomparsa dei fatti*¹, sostenendo che nella comunicazione sociale e politica contemporanea essi sono quasi del tutto soppiantati dalle opinioni. Sovvertendo così un principio fondamentale del giornalismo, che impone di tenere – appunto - i fatti separati dalle opinioni. Le opinioni sono dappertutto, dunque: nei notiziari, dove i commenti dei politici di turno prevalgono largamente sul racconto degli eventi (per non parlare della loro “analisi”); sono negli onnipresenti talk show, che fingono di fare informazione riproponendoci in realtà un repertorio sempre uguale e già noto in anticipo di punti di vista di quelli che si chiamano, appunto, “opinionisti”; e, certo, sono nella comunicazione in rete,

¹ Milano, Il Saggiatore, 2006.

dove la natura breve e istantanea dei messaggi scambiati consente raramente quel respiro e quel dettaglio che sarebbe necessario per mostrare un fatto e tanto più per farlo capire. D'accordo, tutto questo è vero ed è importante che gli anticorpi del sistema democratico e della razionalità politica reagiscano contro simili rischi.

10.2 LA SCIENZA E LA STORIA

Ma come si fa? Basta davvero difendere i “fatti”? Preservarli e distinguerli sempre nettamente dalle finzioni (o dalle palesi falsità, se non dalla consapevole disinformazione) da un lato, dalle pure opinioni dall'altro? Naturalmente le cose non sono così semplici. Il concetto di fatto è più complicato di quanto ci piacerebbe pensare. Possiamo capirlo ad esempio in riferimento a due grandi tipi di discorso che pure lo utilizzano largamente, quello della scienza e quello della storia. Chi negherebbe che la scienza è un sapere fondato sui “fatti”, in quanto contrapposti, ad esempio, alle ideologie, ai pregiudizi, alla doxa? Un sapere, potremmo persino dire, non democratico, nel senso che è indifferente al gioco dei punti di vista soggettivi o al sentire della maggioranza, mirando piuttosto a cogliere una oggettività assoluta. Altrimenti non sarebbe stato possibile nessun Galileo e nessuna rivoluzione scientifica. Eppure tutta la filosofia della scienza, da un secolo almeno, ci mostra in che misura i fatti siano sempre “carichi di teoria”: cioè, come si possa individuare un fatto (con tutta la sua coerenza e oggettività) solo all'interno di un modello di interpretazione della realtà. Oggi nessuno più sosterrrebbe, come nell'epoca d'oro del positivismo, che il metodo scientifico consiste nel semplice osservare i fatti in modo non pregiudiziale, liberandosi ad esempio dal dogmatismo religioso, per poi costruire induttivamente generalizzazioni, ipotesi, leggi e teorie. Si parte semmai proprio da queste ultime, all'interno delle quali si determina ciò che vale come fatto. L'esperimento, ad esempio, è quanto di più lontano da un puro “fatto”: è la messa alla prova di un'ipotesi, che fra l'altro, secondo la famosa formulazione di Karl Popper, non dimostra che essa è vera, ma solo che provvisoriamente non possiamo considerarla falsa. La “verità” infatti è un concetto tendenziale, qualcosa cui possiamo tentare di approssimarci ma alla quale non possiamo mai pretendere di “corrispondere” esattamente. La scienza si misura sul parametro della razionalità dei suoi metodi più che su quello della verità dei suoi risultati. Spesso, anzi, i discorsi che fanno appello a una verità assoluta – magari “fattuale” – sono quelli meno scientifici.

E la storia? È una rappresentazione del passato che fa uso di ampie ricostruzioni narrative e interpretative, basandosi su fonti documentarie. Il riferimento a queste ultime la distingue dalle narrazioni romanzesche, ad esempio, o anche da quelle puramente memoriali. Una significativa convergenza delle fonti può portare a definire “fatti” storici che nessun racconto potrebbe mettere ragionevolmente in discussione. Così, ad esempio, consideriamo un fatto l'uccisione a Sarajevo dell'arciduca d'Austria Francesco Ferdinando, il 28 giugno del 1914; o l'assassinio a Dallas del presidente Kennedy, il 22 novembre 1963. Ci fidiamo anche abbastanza dei cronisti antichi e degli storici per asserire la fattualità

della battaglia di Zama, fra romani e cartaginesi, il 19 ottobre del 202 a. C.; o di quella di Lepanto del 7 ottobre 1571, fra l'impero Ottomano e la "Lega Santa" cristiana. Solo che questi fatti da soli non fanno storia: devono essere inseriti in una più ampia narrazione e in un più ampio contesto che ne definisca il senso. Possiamo anche prendere per buona la visione positivista che vede nei fatti i mattoni con i quali la storia si costruisce: ma la verità storica non consiste nell'accumulo di pietre o mattoni, bensì nell'architettura complessiva che li tiene insieme. Tra fatti e verità si istituisce dunque un rapporto complesso e nient'affatto consequenziale. Come accade anche in un altro ambito, quello giuridico, la ricostruzione di una vicenda sulla base della giustapposizione di singole perizie tecniche può rivelarsi del tutto fuorviante. Mi ha sempre colpito ad esempio la pretesa di fattualità radicale avanzata dal discorso negazionista, che procede attraverso confutazioni tecniche delle testimonianze della Shoah, con l'individuazione in esse di incongruenze e contraddizioni. Il trucco del negazionismo sta nel rinchiuderci in un contesto angusto di "perizie" che fa perdere di vista la più ampia realtà in cui quelle vicende si collocano. Dunque quei fatti o confutazioni fattuali, anche se li ammettessimo uno per uno, non fanno che allontanarci sempre più dalla verità.

10.3 LE NARRAZIONI E I MITI

Ora, il negazionismo è magari un caso limite; e le considerazioni epistemologiche sopra accennate non vogliono certo significare che tra fatti e mistificazioni non c'è differenza, e che i fatti sono – sofisticamente – solo il frutto di strategie di persuasione. Al contrario. I nostri discorsi stanno all'interno di campi o cornici – quella della scienza sperimentale, della storiografia, del giornalismo, oppure del senso comune – per i quali disponiamo di regole che identificano con maggiore o minor chiarezza che cosa vale come "fatto". Nella scienza le regole sono molto precise, e tutto sommato anche nella storiografia: tanto che chi le infrange si pone al di fuori della comunità scientifica stessa, perdendo legittimità e rifugiandosi semmai in "scienze alternative" e in teorie del complotto. Nel più comune discorso politico e giornalistico, si usa oggi parlare di "narrazioni" – proprio nel senso di ampie cornici di rappresentazione della realtà al cui interno i "fatti" sono incastonati. Si possono valutare e comparare narrazioni alternative in termini di verità/falsità? Sì, certo, o almeno di maggiore o minore approssimazione alla verità; così come è possibile criticare razionalmente una narrazione mostrando la sua interna incoerenza, oppure il contrasto con evidenze ("fatti") che essa non riesce a riassorbire o neutralizzare. Se così non fosse, cioè se non ritenessimo di poter aspirare a una qualche forma almeno tendenziale di verità, la stessa impresa scientifica, storiografica o anche giornalistica non avrebbe più senso (e si ridurrebbe a pura ideologia o sofismo, quello che potremmo chiamare "mentire sapendo di mentire"). D'altra parte, però, la verità/falsità delle narrazioni, e il loro rapporto con i fatti, è una questione assai complicata e sottile. Sono rari i casi in cui una singola e incontrovertibile evidenza fattuale può far crollare un'intera narrazione. Che so, la dimostrazione della falsità dei Protocolli dei savi di Sion

distrugge una intera narrazione antisemita; le prove dell'assenza in Iraq di "armi di distruzione di massa" fa crollare l'intera narrazione su cui Bush ha basato l'invasione americana del 2003; oppure, i dati oggettivi sui flussi migratori e sulle loro ragioni dovrebbero minare la narrazione della "invasione" africana dell'Europa. Ma spesso le cose non sono così semplici. Intanto perché i fatti quasi sempre si prestano a interpretazioni divergenti, e non hanno un unico e autoevidente significato. Inoltre, anche i fatti palesemente anomali possono essere spiegati con quelli che Freud chiamava argomenti *ad hoc*, senza bisogno di uscire dalla narrazione (come nella scienza le anomalie osservative possono esser tenute sotto controllo senza bisogno di abbandonare una intera teoria): e infatti il complottismo antisemita e la teoria dell'invasione continuano tranquillamente a prosperare.

Ma soprattutto, tra la verità e la falsità assoluta ci sono molti gradi intermedi. Il punto cruciale è che le narrazioni si organizzano spesso attorno a nuclei "mitologici" o finzionali: i quali non sono in sé né veri né falsi, nel senso che non sono assunti induttivamente, a partire dall'evidenza, ma su base morale, estetica, politica, più genericamente ideologica. Le ideologie politiche ad esempio funzionano proprio in questo modo: forniscono grandi narrazioni, un senso complessivo della storia e dell'attualità, al cui interno sono selezionati e interpretati numerosissimi fatti, che forniscono "evidenza" alla narrazione e la rafforzano (spesso in contrapposizione alla visione "nemica"). Se la mia narrazione è quella del complotto Soros per la sostituzione etnica su scala globale, ne vedrò le prove in mille fatti della quotidianità; lo stesso vale se invece parto dall'assunto della diffusione a tappeto di un'ideologia razzista funzionale agli interessi del neo-liberismo globale. Non intendo porre sullo stesso piano questi due punti di vista, ma solo far notare quanto funzionino come "lenti colorate" tramite cui riconosciamo come fatti alcuni aspetti della nostra esperienza. Così il rapporto tra narrazioni ("mitiche") e fatti diviene circolare: le prime sono costitutive dei secondi, i quali a loro volta le confermano e le consolidano. Siamo dunque condannati a restare prigionieri dei miti? Non rischiamo così di precipitare in ogni momento in una specie di nichilismo nietszcheano o di sofismo postmodernista? Per sfuggire a un banale positivismo dei puri fatti, ci avviciniamo pericolosamente a una visione scettica in cui lo stesso concetto di verità va troppo facilmente perduto.

10.4 I FATTI STANNO DALLA NOSTRA PARTE?

Per affrontare questo problema vorrei uscire dal tono troppo astratto dell'argomentazione, e fare qualche esempio specifico. Possiamo comprendere questo rapporto circolare tra fatti e grandi narrazioni se riflettiamo sulle nostre stesse più profonde opinioni e punti di vista. Propongo allora un piccolo esperimento di pensiero ai lettori - lettori che assumo più o meno vicini alle mie sensibilità etico-politiche: democratici, mediamente impegnati, preoccupati per le sperequazioni del mondo attuale, per il crescente divario fra Nord e Sud globale, per gli effetti di un capitalismo liberista che accentua le ingiustizie sociali e mette a rischio la sopravvivenza dell'ambiente. Mettiamo-

ci allora alla prova su alcune domande, che traggio da un volume dedicato fin dal titolo alla forza dei fatti, *Factfulness* di Hans Rosling (per chi lo avesse già letto l'esperimento non vale...):

1. Negli ultimi vent'anni, la proporzione della popolazione mondiale che vive in condizioni di estrema povertà: a) è quasi raddoppiata; b) è rimasta più o meno invariata; c) è quasi dimezzata.
2. Dove vive la maggior parte della popolazione mondiale? a) in paesi a basso reddito; b) in paesi a medio reddito; c) in paesi ad alto reddito.
3. Qual è all'incirca l'attuale aspettativa di vita a livello mondiale? a) 50 anni; b) 60 anni; c) 70 anni.
4. Attualmente, nel mondo, quanti bambini di 1 anno sono stati vaccinati contro qualche malattia? a) 20 per cento; b) 50 per cento; c) 80 per cento.
5. In media nel mondo gli uomini che hanno oggi trent'anni hanno frequentato la scuola per 10 anni. Per quanti anni sono andate a scuola le donne della stessa età? a) 9 anni; b) 6 anni; c) 3 anni.

Rosling racconta di aver somministrato queste e altre analoghe domande a migliaia e migliaia di persone in tutta Europa, in contesti di pubblico colto e sensibile ai diritti umani, e di aver riscontrato percentuali altissime di errore. Immagino che anche i lettori, come me, abbiano sbagliato più di una risposta (quelle corrette sono 1c, 2b, 3c, 4c, 5a²). Il punto è che la nostra adesione a una narrazione basata sulla dicotomia fra Nord e Sud del mondo, o fra paesi sviluppati e sottosviluppati (o in via di sviluppo), ci porta a ritenere probabili le risposte che accentuano il divario e sottolineano le condizioni di estrema povertà, di mancanza di assistenza e di diritti di una grande maggioranza di paesi poveri. Ma i dati prodotti da organizzazioni internazionali come ONU o Banca Mondiale ci smentiscono. Alla dicotomia che abbiamo in mente (forse anche in virtù di una formazione sia scolastica che politica risalente agli anni '60-'70), si sostituisce un modello piuttosto diverso, di recente adottato dalla Banca Mondiale. Tale modello distingue quattro fasce di paesi in relazione al reddito pro-capite. Circa un miliardo, fra gli otto miliardi di abitanti che compongono oggi la popolazione globale, vive in condizioni di alto reddito, calcolato nella misura di oltre 64 dollari al giorno; un altro miliardo vive in paesi a basso reddito (da 1 a 4 dollari al giorno); il resto della popolazione, dunque sei miliardi, vive in paesi a reddito medio-basso e medio-alto (da 4 a 6, da 16 a 64 dollari). L'elemento cruciale è l'incremento, negli ultimi decenni, delle condizioni di medio reddito; le quali implicano l'eliminazione del problema della fame, il crollo radicale della mortalità infantile, l'accesso all'assistenza medica e all'educazione di base, all'elettricità, a moderni mezzi di trasporto e di comunicazione, etc. E, di conseguenza, la drastica riduzione delle persone che vivono in condizioni di povertà estrema, che secondo i dati della Banca

² Hans Rosling, *Factfulness*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2018.

Mondiale sono scese nel mondo da oltre il 50% del 1970 a circa il 12% del 2017³. Ciò non significa che il “sistema neoliberista globale” rappresenti il migliore dei mondi possibili. Il modello di Rosling può essere criticato a sua volta per un uso selettivo delle statistiche, che sottovaluta ad esempio l’impatto ecologico del neo-capitalismo, o i rischi dell’incremento demografico. Forti dislivelli continuano a esistere, certo, ma sono meno significativi di un tempo (degli anni ’60 e ’70, ad esempio); e questo è un “fatto” che tendiamo facilmente a disconoscere.

Ecco come Luca Ricolfi, introducendo un report del 2017 della Fondazione Hume sulla disuguaglianza, ne sintetizza i risultati: “Se consideriamo il mondo come un unico stato, e misuriamo il grado di disuguaglianza fra i cittadini del mondo, la disuguaglianza è molto cresciuta negli anni ’80, ma ha smesso di crescere intorno al 1992, ed ha cominciato a diminuire sistematicamente a partire dal 2000. Dunque, nel XXI secolo la tendenza della disuguaglianza mondiale è alla diminuzione. La disuguaglianza fra i livelli di benessere delle nazioni, o disuguaglianza internazionale, ha invece smesso di crescere già intorno al 1990, e si sta riducendo a un ritmo molto rapido da circa un quarto di secolo”⁴. Si dirà allora che almeno le differenze interne ai singoli paesi, quindi la forbice che separa i più ricchi dai più poveri, sono aumentate drasticamente nella fase più intensa del neoliberismo, accentuando le ineguaglianze sociali. Beh, anche questo caposaldo della narrazione progressista è vero fino a un certo punto. Nel XXI secolo la disuguaglianza interna cresce molto in paesi come la Cina e l’India, a causa di un accentuato divario tra aree urbane e rurali dovuto allo sviluppo economico; ma anche negli USA, per la debolezza dello stato sociale e gli effetti delle speculazioni finanziarie. Nei paesi ex-socialisti è cresciuta enormemente fino ai primi anni 2000, attestandosi poi su livelli di stabilità; in America latina è in costante decrescita. In Europa il tasso di disuguaglianza (calcolato attraverso il coefficiente di Gini) è tradizionalmente basso; e dal 2000 ha avuto oscillazioni diverse da paese a paese. In Italia, ad esempio, malgrado gli effetti della crisi economica e la perdita di potere contrattuale del sindacato, e malgrado il permanente divario tra Nord e Sud, il coefficiente di Gini resta più o meno stabile negli anni 2000 (e sensibilmente più basso rispetto a quello degli anni ’60 e ’70)⁵.

3 Fondazione David Hume, *Disuguaglianza economica in Italia e nel mondo*, a cura di L. Ricolfi e R. Cima, Roma, 2017.

4 L. Ricolfi, «Un mondo sempre più disuguale?», in *Disuguaglianza economica in Italia e nel mondo*, cit., p. 3: si vedano nello stesso documento le critiche metodologiche di Ricolfi a due importanti opere che di recente hanno invece affermato la centralità del problema della crescita della disuguaglianza, come T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, trad. it. Milano, Bompiani, 2017; e A. B. Atkinson, *Disuguaglianza. Che cosa si può fare*, trad. it. Milano, Cortina, 2015.

5 L. Ricolfi, *La società signorile di massa*, Milano, La nave di Teseo, 2019, p. 71. Si vedano però soprattutto i dati raccolti dallo World Inequality Database (<https://wid.world/>).

10.5 LA CRITICA, LA CRITICA

Ora, non pretendo certo di affrontare la complessa questione delle disuguaglianze economiche, di come si misurano e di quanto siano in crescita nel mondo di oggi. Né intendo affatto negare che le politiche neoliberiste e il neo-capitalismo finanziario tendano ad approfondirle. Mi interessa però far notare come all'interno di una narrazione complessiva di tipo progressista sia facile dare per scontati dei "fatti" che sono invece molto dubbi, se non falsi, ignorandone invece altri con i quali dovremmo fare i conti. Insomma, le fake news non stanno da una parte sola. Posso così tornare al problema che ho posto sopra: siamo destinati a restare prigionieri dei miti? No: non più di quanto siamo vincolati a una forma di conoscenza fatta solo di puri fatti, accumulati uno sull'altro come i mattoncini del Lego. Nessun singolo fatto in sé potrà convincerci dell'errore della narrazione che abbiamo deciso di abbracciare (e che magari per noi è legata non solo a un puro raziocinio, ma alla storia personale, a sentimenti e emozioni, a relazioni umane, a principi morali ed estetici). Ma miti e narrazioni non sono neppure prigionie nelle quali siamo rinchiusi. Né i fatti né le narrazioni, da sole, sono garanzia di verità (o almeno di una conoscenza che tendenzialmente aspira alla verità). La circolarità fra questi due aspetti della nostra conoscenza del reale non è evitabile, ma può essere consapevolmente – dunque criticamente – gestita. Il grande campo dell'informazione e della costruzione dell'opinione pubblica non può certo aspirare a una trasparenza integrale. Potrebbe però inseguire un po' di più il modello delle scienze o della storiografia. Discipline che non godono di nessun diritto di extraterritorialità, non sfuggono cioè a loro volta alla circolarità tra narrazioni e fatti: e che tuttavia organizzano la propria produzione di conoscenza attorno a un'idea di critica. Critica delle fonti e critica dei propri stessi presupposti e pregiudizi; attenzione non solo ai fatti in sé, ma al modo in cui sono costruiti e presentati; apertura alla considerazione degli altri punti di vista senza necessariamente ricondurli a complotti e macchinazioni del "nemico". Nei *talk show* o nei confronti urlati sui social media, ma anche in tanto giornalismo, più che alla scomparsa dei fatti denunciata da Travaglio, assistiamo alla scomparsa della critica: che si manifesta proprio in una accentuata ostilità verso le scienze e nella derisione del principio di autorevolezza dei saperi esperti. Tratto saliente, peraltro, delle stesse politiche populiste, comunque vogliamo definirle. Che dire allora della speranza che certi algoritmi di Google o Facebook riescano a individuare ed espungere le *fake news*, facendo il lavoro di critica di cui noi non siamo capaci? Malgrado la mia illimitata fiducia nelle possibilità dell'intelligenza artificiale, mi sembra purtroppo una speranza piuttosto vana.

11. POPULISMO E DEMOLOGIA

11.1 IN NOME DEL POPOLO.

La tradizione italiana di studi antropologici si è caratterizzata per molti decenni, dal dopoguerra alla fine del Novecento, per una peculiare attenzione al tema della cultura popolare. Soprattutto per l'influenza di Gramsci e di De Martino, si è consolidato un campo di ricerca focalizzato sulle differenze culturali che demarcano le classi sociali subalterne da quelle egemoniche. È un campo che ha scelto di denominarsi "demologia": una etichetta volta soprattutto a prendere le distanze dalla vecchia disciplina del folklore, spesso attardata in approcci puramente filologici e classificatori e incline a una visione "pittoresca" (per dirla con Gramsci) delle tradizioni del popolo, specie di quello contadino. La demologia era piuttosto interessata ad affermare la centralità della questione culturale per una teoria sociale in grado di analizzare le differenze di classe – e magari di contribuire all'emancipazione dei gruppi subalterni. Oggi questo ambito di studi è invece in piena crisi: anche se ha lasciato traccia nella lettera "D" del settore scientifico disciplinare M-DEA/01 (discipline demotnoantropologiche). Ho analizzato in un recente volume¹ le ragioni dell'ascesa prima, e del declino poi, della demologia italiana. In sintesi, si potrebbe dire che l'idea di una "cultura popolare" separata e autonoma, descrivibile più o meno allo stesso modo in cui gli antropologi, poniamo, rappresentavano le culture dei nativi dell'Amazzonia o delle isole melanesiane, ha inizialmente affascinato sia gli studiosi sia gli appassionati di folk; ma è poi venuta meno a fronte di due processi storici. Da un lato la diffusione della cultura di massa, che sembra cancellare le differenze e omologare ogni segmento sociale a estetiche, valori e contenuti prodotti industrialmente e distribuiti commercialmente. Dall'altro, i mutamenti demografici e sociologici, che hanno reso sempre più difficile individuare in termini oggettivi un "popolo" nettamente distinto dalle classi dominanti, producendo invece un complesso continuum di segmenti di classe media se non, come sostengono alcuni, una indistinta "classe di massa". Ho anche sostenuto, tuttavia, che la teoria gramsciana che poggia sulle nozioni di egemonico e subalterno non può fermarsi di fronte a queste trasformazioni nella cultura sociale e nelle modalità

¹ F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, Il Mulino, 2018.

di comunicazione. Il problema della cultura popolare si traduce dunque nel tentativo di capire dove si pone nel contesto storico attuale, nel quadro delle rinnovate forme e tecniche della circolazione culturale, la cesura tra il piano egemonico e quello subalterno. Attorno a questo problema si gioca una possibile ripresa della tradizione demologica. Nelle brevi riflessioni che seguono, mi chiederò se questa ripresa non possa trarre linfa dal problema del populismo – cioè dal dibattito suscitato dai moderni movimenti politici populistici e dal successo che hanno raggiunto nell'ultimo decennio; e se, viceversa, la comprensione del populismo politico non possa trarre qualche spunto dalla problematica della cultura popolare.

La sterminata recente letteratura sul populismo² mette in luce prima di tutto il carattere multiforme del fenomeno, che sfugge a una definizione unitaria. Era quanto osservava già Isaiah Berlin in un convegno che sta alla base dei moderni studi sul populismo, alla fine degli anni '60³. Berlin parlava in quell'occasione di "complesso di Cenerentola", per indicare la convinzione che esista un'essenza del populismo, e che da qualche parte debba esistere un "piede" in grado di calzare alla perfezione la "scarpetta" populista. Non era, e non è, così. E dire che il grande pensatore liberale aveva in mente solo una gamma limitata di populismi: quello russo ottocentesco, il People's Party statunitense, e poi il peronismo e analoghi movimenti sudamericani. Oggi la gamma di versioni del populismo è molto più ampia: includendo fra l'altro i nazionalismi dell'Europa dell'Est nati dopo il crollo dell'Unione Sovietica, i "telepopulismi" dei partiti-azienda di cui Silvio Berlusconi è stato precursore, i più recenti sovranismi identitari, ma anche movimenti di sinistra come Podemos o Occupy Wall Street. Se poi si volesse allargare la nozione di populismo a intendere un più generale stile di comunicazione politica che si afferma trasversalmente (al di là cioè di specifici e contrapposti obiettivi programmatici), ben pochi fra i partiti e i movimenti esistenti potrebbero sottrarsi a una simile diagnosi. E questo è in effetti l'esito di alcune analisi storiche o politologiche. Per l'Italia, ad esempio, un autorevole storico come Nicola Tranfaglia vede nel populismo un filo rosso ben preciso, un "carattere originale" della storia italiana, che si genera dal combinato effetto della debolezza dello stato postunitario e dell'insolubilità della questione meridionale, trovando poi espressione nel fascismo, e quindi nel qualunquismo, nel leghismo, nel berlusconismo e infine nel "grillismo" e nel "renzismo"⁴. Un punto di vista interessante e fondato,

2 Si vedano fra gli altri P. A. Taguieff, *L'illusione populista*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2003; P. Taggart, *Populism*, Buckingham-Philadelphia, Open University Press, 2000; M. Anselmi, *Populism. An Introduction*, London-New York, Routledge, 2018; G. Fitzl, J. Mackert, B. S. Turner, eds., *Populism and the crisis of democracy*, 3 voll., London-New York, Routledge, 2019.

3 G. Ionescu, E. Gellner, eds., *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1969.

4 N. Tranfaglia, *Populismo. Un carattere originale nella storia d'Italia*, Bari-Roma, Laterza, 2014.

certo; ma che rischia di rendere la categoria troppo ampia per avere una sua specifica utilità analitica.

Tuttavia, già Berlin ammetteva che se non un'essenza unitaria vi sono almeno alcune somiglianze di famiglia che percorrono i populismi⁵. Su alcune di queste convergono anche molte delle analisi successive. Ad esempio, il richiamo a un senso di comunità perduta, a una autenticità esistenziale e relazionale minacciata dalla modernizzazione o da un qualche nemico esterno o interno. Ma soprattutto, il tratto caratterizzante ogni forma di populismo è la contrapposizione tra un popolo e una qualche élite. Il concetto di popolo può esser costruito in molti modi: su base etnica nei movimenti nazionalisti, ma più spesso in riferimento a una dicotomia alto/basso (per reddito, condizione sociale, cultura: gli strati più poveri, "quelli che lavorano", gli esclusi dal potere). Il popolo così inteso è oppresso, abbandonato, tradito da una élite fatta di politici, banchieri, intellettuali arroccati in difesa dei propri privilegi, corrotti, spesso rappresentati come coinvolti in complotti o cospirazioni ai danni delle masse popolari. L'élite va in buona parte a comporre quei corpi intermedi dello stato che nelle forme di democrazia rappresentativa sono il principale tessuto connettivo tra il potere politico e la base sociale. Da qui l'altro elemento caratteristico dei populismi, cioè l'avversione alla mediazione e l'idea di un consenso che si forma attraverso un rapporto diretto tra i leader e il "popolo", prescindendo da quei gruppi costruttori di egemonia (come gli intellettuali, nella classica analisi gramsciana, ma anche i corpi dello stato) che sono visti come conniventi con l'élite.

11.2 POPOLO, ÉLITES E LA QUESTIONE DELLE CLASSI SOCIALI.

Dunque, comprendere il populismo significa entrare nella questione dei rapporti – reali e immaginati – tra gruppi sociali "alti" e "bassi", che percepiscono ed elaborano una propria cultura specchiandosi gli uni negli altri. Ma come definire questi gruppi? Vi sono indicatori oggettivi sulla cui base stabilire chi fa parte del popolo e chi dell'élite? Nella tradizione marxista e gramsciana, le classi subalterne sono ovviamente quelle che giocano un ruolo "strumentale" in un dato contesto storico: cioè quei gruppi (quantitativamente maggioritari – le "masse" popolari) che sono utilizzati e sfruttati da altri gruppi (minoritari), i quali guadagnano a loro spese potere e ricchezza. Dunque schiavi, servi della gleba, proletariato. È la posizione all'interno del modo di produzione a definire la subalternità. Da questa discendono le condizioni di povertà e mancanza di istruzione formale. I proletari hanno da perdere solo le loro catene. Un subalterno benestante o un subalterno intellettuale sono in pratica degli ossimori: perché nel momento in cui una persona diventa benestante o intellettuale, si eleva al di sopra della condizione subalterna.

⁵ I. Berlin, *To define populism*, in Ionescu-Gellner, cit. (<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/bibliography/bib111bLSE.pdf>).

Certo, nel corso del Novecento le cose si fanno più complesse: cresce il ceto medio, le classi si frammentano in segmenti distintivi; e soprattutto il capitale economico e quello culturale non vanno più di pari passo (come sembrava invece presupporre la teoria demologica). Come scriveva Sylos Labini riflettendo, negli anni '80, sul compimento di un processo di lungo periodo, la crescente mobilità e differenziazione sociale priva progressivamente di contenuto il concetto di "barriere di classe":

si può sostenere che la mobilità verticale, nell'ambito di ciascuna classe e fra una classe e l'altra, è andata crescendo negli ultimi cento anni, nonostante le interruzioni e le momentanee inversioni di tendenza: un tale fenomeno ha progressivamente attenuato le differenze propriamente economiche: oramai le differenze fra le classi sociali dipendono più da elementi culturali che da elementi obiettivi⁶.

Possiamo anche prendere come esempio di questa nuova complessità il famoso studio di Pierre Bourdieu sulle strategie della distinzione sociale basate sul consumo⁷. Qui il capitale culturale, distinto a sua volta in ereditato e acquisito, diviene criterio di classificazione importante quanto quello economico, e almeno in parte indipendente da esso. Così da dar vita a un modello quadripartito della società, con gruppi contraddistinti da variabili combinazioni di alto e basso capitale economico, alto e basso capitale culturale. La visione di Bourdieu è inoltre complicata dal fatto che i gruppi sociali (nella Francia degli anni '60 e '70 da lui studiata) non si trovano in posizioni statiche, che in qualche modo rispecchierebbero la loro condizione economico-culturale: al contrario, usano attivamente le strategie del consumo e del gusto per distinguersi dagli altri gruppi. Non tanto per raggiungere o imitare i più alti, quanto per tracciare linee di separazione verso i più bassi: in questo senso vanno lette ad esempio le accuse di cattivo gusto, di volgarità, di inciviltà. Non c'è dunque una oggettiva "struttura di classe": piuttosto, sono in atto meccanismi (oggettivi nella misura in cui si incorporano negli habitus) generativi di disuguaglianza, attorno ai quali i gruppi sociali giocano la sempre mutevole partita delle identità sociali. Anche in un quadro così complesso, comunque, Bourdieu continua a identificare empiricamente i ceti sociali attraverso il loro ruolo nel modo di produzione: parla così di classe operaia, di intellettuali, di borghesia di antica tradizione e di borghesia composta da imprenditori e commercianti che si sono arricchiti di recente e così via.

È ancora possibile oggi questa caratterizzazione delle classi? Le teorie sulla stratificazione e la disuguaglianza sociale, e i relativi dati, non potrebbero essere più dibattuti e controversi. Certo è che i mutamenti rispetto alle condizioni che hanno dominato gran parte del Novecento sono così forti che la teoria

6 P. Sylos Labini, *Le classi sociali negli anni '80*, Bari-Roma, Laterza, 1986, p. 10.

7 P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1983 (ed. orig. 1979).

delle classi (quella fondata sulla posizione nel modo di produzione) non sembra più adeguata a descriverli. Prendiamo l'Italia. Lo stesso ISTAT, dopo aver a lungo descritto la struttura sociale italiana sulla base di uno schema classico (elaborato dal sociologo Schizzerotto⁸), composto da sei categorie (borghesia, classe media impiegatizia, piccola borghesia urbana, piccola borghesia agricola, classe operaia urbana, classe operaia agricola), ha cambiato strategia. Dal 2017 ha adottato una classificazione molto più complessa, basata sull'incrocio di parametri diversi e non riconducibili a una medesima scala: reddito e posizione lavorativa, certo (distinguendo quest'ultima fra posti stabili e precari), ma anche istruzione, età, origine etnica, collocazione geografica (Nord/Sud, ma soprattutto città/provincia), consumi culturali, partecipazione sociale e politica. Da un lato, le famiglie italiane possono esser distinte in tre grandi fasce di reddito, basso, medio e alto, ciascuna composta da 8-9 milioni di unità. Dall'altro, si distinguono 9 categorie, così definite: famiglie a basso reddito con stranieri, famiglie a basso reddito di soli italiani, famiglie tradizionali della provincia, anziane sole e giovani disoccupati, giovani *blue-collar*, famiglie di operai in pensione, famiglie di impiegati, pensioni d'argento, classe dirigente. Lo stesso Istituto di Statistica nota che:

in linea con la maggiore segmentazione (in termini di profili occupazionali, di reddito e adeguatezza del titolo di studio) all'interno delle stesse classi sociali ciò che sembra essersi profondamente modificato è il senso di appartenenza a una data classe sociale e ciò è particolarmente vero per la classe media e la classe operaia. Questo ha determinato la crisi della classe media, che invece di proiettarsi verso l'ascesa sociale si manifesta sia in termini di autopercezione, sia di redditi e consumi effettivi⁹.

Ancora più sconcertante è il quadro che emerge dall'analisi del sociologo Luca Ricolfi, in un recente volume dal provocatorio titolo *La società signorile di massa*. Il ceto signorile è quello che non lavora, vivendo di un qualche tipo di rendita che consente un alto livello di consumo e di vita. Nel corso della storia, solo esigue minoranze privilegiate si sono trovate in una simile condizione – a fronte di masse di lavoratori poveri. Secondo Ricolfi, nell'Italia di oggi, il ceto signorile è invece divenuto maggioritario, come conseguenza di tre condizioni: la fine della crescita (o stagnazione economica), la radicale caduta del tasso di occupazione, il consumo opulento di massa. Ciò significa, concretamente, che la maggioranza degli italiani residenti con un'età superiore ai 15 anni non lavora - il 52,5%, esattamente - contro il 39,9 di lavoratori; un terzo segmento dei residenti è costituito da stranieri (7,9). Tra questi ultimi, uno su tre vive in condizioni di povertà assoluta; laddove la povertà assoluta fra gli italiani (lavoratori e non lavoratori) incide soltanto per il 6%). Il dato dei non lavoratori è

8 Schizzerotto, A., *Classi sociali e società contemporanea*. Milano, Franco Angeli, 1988.

9 Istat 2017, *Rapporto annuale 2017. La situazione del paese*, Roma, Istituto nazionale di Statistica, 2017, p. 73.

reso ancor più vistoso dall'altissima percentuale dei NEET (*not in employment, education or training*), cioè di chi non lavora, non studia e non è impegnato in percorsi di formazione, che raggiunge il 30,9 % (per inciso, la percentuale più alta fra tutti i paesi europei)¹⁰. A fronte di questa situazione, resta un livello mediamente alto di reddito (che Ricolfi stima poco sotto ai 50mila euro l'anno per famiglia), e soprattutto un forte livello di risparmio, cioè di riserva di valore di cui ogni famiglia può disporre (calcolato poco sotto i 400mila euro). Riserva di valore che le famiglie italiane hanno costruito nei decenni novecenteschi di maggior sviluppo economico. In sostanza, malgrado la crisi economica, l'impoverimento relativo di alcuni settori della classe media e un'accentuazione (assai limitata, rispetto a quanto si tende a credere) delle disuguaglianze interne, la stragrande maggioranza della popolazione italiana dispone di ampia capacità di spesa, e la utilizza per mantenere un livello di consumo decisamente opulento. La società italiana è per Ricolfi opulenta nel senso che "diversi e significativi beni voluttuari, o decisamente di lusso, [sono] posseduti o fruiti da oltre la metà dei cittadini"¹¹. Quali beni? Ad esempio, l'80% degli italiani ha una casa di proprietà e possiede almeno un'automobile (vi sono in realtà 1,5 auto per famiglia); il 65% si può concedere vacanze lunghe una volta all'anno, oltre a più numerose vacanze brevi. Malgrado l'economia stagnante, l'Italia è ai primi posti in Europa e nel mondo nel possesso di smartphone, nelle spese per la cura e l'estetica del corpo, in quelle per le ripetizioni scolastiche ai figli, nel tempo dedicato al gioco e allo svago (ad esempio il tempo passato su Internet per il gioco è il triplo di quello che vi si passa per lavoro), nel consumo di sostanze illegali e così via¹². Per contro, un settore minoritario della popolazione va a costituire quella che Ricolfi chiama una "infrastruttura paraschivistica": occupazioni, legali o illegali, consistenti in ruoli servili o di ipersfruttamento, che interessano in buona parte i residenti stranieri. Si tratta di lavoratori stagionali, prostitute, spacciatori, persone di servizio come colf e badanti, dipendenti in nero, lavoratori della *gig economy* e del settore dei servizi esternalizzati: un insieme conteggiato in tre milioni e mezzo di persone, un settimo degli occupati totali¹³.

11.3 LA COSTRUZIONE DEL POPOLO.

Ora, in un quadro del genere, dove si colloca la subalternità? Come definire il popolo? Dovremmo pensare che solo la "infrastruttura paraschiavistica" è subalterna, in una società in cui oltre il 90% dei cittadini residenti fa parte della fascia egemonica? Oppure che la grande massa di (relativi) benestanti, che sembra principalmente preoccupata dall'incremento dei livelli di consumo, è culturalmente subalterna rispetto alla élite misteriosa e quasi invisibile che tira le fila del neoliberalismo globale? O altrimenti, dove tracciare le linee di demarcazione?

10 L. Ricolfi, *La società signorile di massa*, Milano, La Nave di Teseo, 2019, p. 70.

11 *Ibid.*, p. 36.

12 *Ibid.*, pp. 126-7 e passim.

13 *Ibid.*, pp. 71-86.

Una soluzione possibile a questo complesso problema è ritenere che il popolo non esista più: che la categoria sia in sé vuota, e proprio per questo adatta ad esser strumentalizzata da ogni tipo di propaganda politica. Spesso questa è la posizione dei critici del populismo. Prendiamo il testo di Alessandro Dal Lago sul populismo digitale:

Oggi, il popolo in senso stretto non esiste. Nell'auto-narrazione occidentale ha avuto una storia gloriosa..., ma con il trionfo della modernità non è diventato che un mito vuoto. Non è un oggetto sociale o politico misurabile o definibile. È una categoria del senso comune (e talvolta della filosofia giuridico-politica), un contenitore che può essere riempito di significati a seconda della specifica funzione che gli viene attribuita¹⁴.

Ma il popolo è mai stato misurabile o oggettivamente definibile? Se è per questo, si può dire allora che non è mai esistito: che ogni stagione politico-culturale lo ha costruito secondo le proprie esigenze e prospettive. Ciò è vero almeno a partire da quella stagione romantica e nazionalista che lo ha “scoperto”, assumendolo inizialmente proprio nella forma culturalista del folklore. Sia Eric Hobsbawm che Anthony D. Smith hanno definito “populismo culturale” quella fase, a cavallo fra XVIII e XIX secolo, che vede emergere una valorizzazione delle tradizioni culturali dei popoli: sottolineando come essa sia stata promossa da pochi intellettuali, quasi sempre estranei a quei popoli stessi: “nella maggior parte dei casi, la scoperta della tradizione popolare e la sua trasformazione in «tradizione nazionale» di qualche popolo contadino dimenticato dalla storia, era opera di entusiastici sostenitori provenienti dalle classi dominanti o élite (straniere), come nel caso dei tedeschi per quanto riguarda i baltici e degli svedesi per quanto riguarda i finlandesi”¹⁵.

Ma se questo popolo era “costruito”, non vale forse lo stesso per quello che è stato al centro – per buona parte del Novecento – dei programmi della sinistra, sia rivoluzionaria sia riformista? Una ironica (ma non troppo) definizione del populismo è che tale concetto si riferisce al popolo nel momento in cui la sinistra non sente più di controllarlo. Ed è bene notare che l'intreccio tra populismo politico e populismo culturale si prolunga ben oltre quella fase romantica aurorale cui si riferisce Hobsbawm. Oggi, ad esempio, una caratteristica centrale dei populismi è la massiccia introduzione nella sfera politica “seria” di linguaggi e simbologie di natura decisamente pop¹⁶. La comunicazione politica fa largo uso di parolacce ed espressioni dialettali; si nutre di metafore e immagini tratte dalla cultura di massa (in particolare in Italia dal calcio); si esprime all'interno di contesti, come i talk show televisivi, nei

14 A. Dal Lago, *Populismo digitale*, Milano, Cortina, 2017, p. 23.

15 E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, trad. it. Torino, Einaudi, 1991, p. 122. Cfr. A. D. Smith, *National Identity*, Harmondsworth, Penguin Books, 1991, e P. A. Taguieff, *L'illusione populista*, cit. p. 95 sgg.

16 v. anche cap. 6.

quali si mischia con lo spettacolo e con la pubblicità in modi che sarebbero risultati inimmaginabili fino a qualche decennio fa. Un tempo i leader dei partiti si legittimavano scrivendo impegnati saggi di teoria sociale; oggi lo fanno mostrandosi sui rotocalchi di gossip, impegnati a frequentare i luoghi del divertimento di massa.

Il problema del populismo culturale è stato posto in modo esplicito, a partire dagli anni '80-'90, nel campo dei *Cultural studies* anglofoni. Tali studi, in particolare nel quadro della cosiddetta scuola di Birmingham, si sono caratterizzati per la presa di distanza dalle più classiche critiche alla cultura di massa: cioè da quelle teorie che, analizzando i prodotti più *trash* dell'industria culturale, ne denunciano il carattere alienante e la capacità di inebetire i consumatori – passivi bersagli di strategie di *marketing* che finirebbero per ottunderne ogni possibile senso critico. Per i *cultural studies*, i consumatori non sono invece mai soggetti passivi: le pratiche di consumo culturale devono essere studiate etnograficamente, per scoprire in che modo i diversi gruppi subalterni risignificano la cultura di massa, mettendo in atto a partire da essa tattiche di resistenza antiegemonica. Ecco, questo è l'atteggiamento che possiamo chiamare “populista”: prendere sul serio tutto ciò che il “popolo” fa, accettando anche i tratti culturali più banalizzanti e conservatori delle sue pratiche di consumo. Con il rischio – dicono i critici del populismo culturale - di non cogliere i macro-contesti della produzione industriale, rinunciando a esercitare la critica verso palesi forme di propaganda e colonizzazione culturale¹⁷.

Si è detto che anche il folklorismo, fin dai suoi esordi romantici per arrivare fino alla demologia di stampo gramsciano – è in questo senso populista. Prende tratti culturali del mondo subalterno, in specie di quello contadino, e ne propone forme sofisticate di valorizzazione: mostra la presenza di una intensa vita culturale laddove in precedenza si vedeva solo ignoranza e arretratezza. Ma proprio le vicende degli studi folklorici e demologici evidenziano i rischi di ricaduta nell'approccio opposto, quello – diciamo – élitista. Infatti la demologia ha inizialmente valorizzato la “bassa” cultura del popolo in nome della storia dal basso e del progetto di emancipazione delle classi subalterne; ma ha anche finito per ingessarne i tratti (ad esempio i canti e le fiabe popolari, gli oggetti del mondo contadino, le feste tradizionali etc.) in una visione estetizzata, che ne sottolinea l'autenticità contro la natura banale e commerciale dei prodotti della cultura di massa. Quando quest'ultima si è affacciata nelle pratiche del mondo agropastorale, a partire dagli anni '60, i demologi ne sono stati infastiditi. Negli oggetti seriali e plastificati che facevano irruzione nelle case contadine e operaie; nelle canzonette televisive che contaminavano il “vero” canto popolare; nei blue-jeans che sostituivano gli abiti tradizionali, e così via, si scorgevano gli avamposti di una colonizzazione consumistica che distruggeva le vecchie culture. Soprattutto, si scorgevano cose “brutte”, “volgari”, “dozzinali”, che mettevano in pericolo la bellezza, la sia pur selvag-

17 Si veda in particolare J. McGuigan, *Cultural Populism*, London, Routledge, 1992.

gia ricercatezza e raffinatezza degli autentici oggetti artigianali e contadini. Da qui il disgusto verso le cose che in quegli anni '60 e '70 si chiamavano piccolo-borghesi, ma che erano in realtà prettamente popolari; tipiche cioè di ceti sociali subalterni impegnati in una ascesa sociale e in un progetto di cruciale miglioramento del livello di vita. L'ammirazione dei demologi va ai sempre più rari contadini che scelgono di restare a vivere nelle case coloniche in pietra, splendide ma prive di elettricità, riscaldamento e acqua corrente, in un loro rapporto "diretto" con la natura che implica il rifiuto delle tecnologie moderne, che non conoscono la televisione ma si divertono con i preziosi e antichi racconti tramandati oralmente, nelle veglie riscaldate dal tepore delle vacche. Tutto il loro disprezzo va agli inurbati nelle case popolari di periferia, che lavorano in fabbrica e hanno mobili e suppellettili di plastica, il televisore che ha sostituito il focolare e il supermercato che prende il posto dell'orto. Ma quello è il popolo, quelle sono le classi subalterne in quella precisa fase storica. Quindi, il progetto populista della demologia si volge in una nuova chiusura élitista, con lo scopo di distinguere non i più classici gruppi dirigenti, ma quei ceti intellettuali, con basso capitale economico ma alto capitale culturale, che si riconoscono nell'estetica folk.

11.4 CRISI DELL'EGEMONIA.

Un simile paradosso si ripresenta sul piano politico. Il populismo è in effetti sintomo dello scollamento tra quella sinistra politica che ha preteso da sempre di rappresentarlo, riuscendo in alcune fasi storiche ad esercitare un'ampia egemonia sulle masse popolari (parallelamente all'egemonia esercitata dalla Chiesa: ed è significativo che oggi sinistra e Chiesa, una volta fieramente avverse, si trovino alleate nella lotta al "populismo"). Quella attuale è una fase di "crisi dell'egemonia", cioè di rottura del progetto classico della sinistra – quello di tenere insieme una serie di valori progressisti e la rappresentatività delle classi subalterne in vista della loro emancipazione. Progetto parallelo a quello della demologia, azzarderei, la quale intendeva "parlare per il popolo" valorizzando al tempo stesso ideali sociali e forme estetiche nelle quali gli intellettuali "folk" si riconoscevano. Ma il popolo reale si è via via allontanato dal popolo ideale che i rispettivi progetti presupponevano. Forse perché in una certa misura si è effettivamente emancipato, godendo di una qualità della vita che prima poteva soltanto agognare - ma che, in quanto puramente consumistica, suscita il disprezzo di quegli intellettuali che a loro volta appaiono come una élite priva di ogni organicità – nel senso gramsciano del termine.

L'aspetto forse più rilevante che si è spezzato nel vecchio progetto egemonico è l'alleanza fra il "proletariato" occidentale e i popoli di quello che si chiamava un tempo terzo e quarto mondo. La globalizzazione, contrariamente a certe convinzioni comuni, ha portato a un maggior equilibrio nella distribuzione delle risorse mondiali rispetto al passato: facendo uscire miliardi di persone, negli ultimi decenni, dallo stato di "povertà assoluta" e da condizioni di vita caratterizzate da altissima mortalità infantile, assenza di sicurezza alimentare, di servizi sanitari ed educativi e così via. Ma questo aspetto della globalizzazione, insieme

agli accentuati movimenti migratori, si ripercuote sulle condizioni di esistenza dei ceti lavoratori (e di quelli “signorili”) all’interno della società occidentale. In questa situazione, di fronte all’accentuata insicurezza, alla prospettiva di perdita di diritti e privilegi, si può ricostituire un’idea di popolo come insieme di “quelli che sono rimasti fuori” (secondo l’espressione di Berlin). In questo caso, rimasti fuori dalla globalizzazione, dalle tendenze cosmopolite che, sul piano economico come su quello culturale, rappresentano sempre più la linea decisiva di demarcazione fra ceti sociali. Questo popolo autopercepito si trova di conseguenza anche in tensione con le masse di migranti che raggiungono i paesi occidentali – e non per motivi di razzismo, categoria spesso abusata, a mio parere, o evocata a sproposito con accuse che non fanno altro che accentuare il divario tra il regime morale culturalmente dominante e quello che a torto o a ragione si rappresenta come subalterno.

L’antropologo Jonathan Friedman, in un suo recente e provocatorio libro dedicato al tema del “politicamente corretto”, ha sostenuto che una nuova relazione politica, quella tra il centro e le sue periferie, ha soppiantato la vecchia opposizione fra destra e sinistra¹⁸. Il ceto politico “globale” e “multiculturale” si separa sempre più dai governati. Il “politicamente corretto”, a suo parere, è l’ideologia fondamentale di un ceto politico privo ormai di ogni rapporto reale col “popolo”: ne consegue, anche se non è questo il tema del suo libro, la possibilità di una costituzione anti-politica e “sovranista” del popolo, che alimenta costantemente i movimenti populistici. Può così accadere (con la cosiddetta pop-politica, come abbiamo visto) che il populismo culturale non solo possa essere rivendicato in contrapposizione alla noiosa serietà del discorso politico, ma ne prenda direttamente il posto.

Torniamo allora, per concludere, alla domanda iniziale: dove sta il popolo oggi? Come individuare la linea di demarcazione fra l’egemonico e il subalterno? Non sono gli indicatori oggettivi di tipo economico o culturale che possono dircelo, ma l’autopercezione dei gruppi sociali. Una sorta di “coscienza di classe”, diciamo, che si rovescia rispetto alle sue manifestazioni storiche. La fortuna dei populismi occidentali contemporanei sta proprio in una sorta di inversione delle strategie di distinzione di larga parte dei ceti medi, in particolare quelli a più basso capitale culturale. Piuttosto che tirare linee di separazione verso il basso, ci si rappresenta come “popolo” in contrapposizione a ceti più “alti” (globali, staccati dal territorio) ai quali non si riconosce tuttavia alcun ruolo egemonico, né alcuna legittimità politica. Dovremmo dunque chiederci: è possibile ricostruire una egemonia nel vecchio senso del termine? Ovvero, è possibile ricostruire un blocco storico in cui le idee progressiste e politicamente corrette (della “sinistra”, diciamo) si connettano nuovamente con gli “interessi”, con la “concezione del mondo e della vita”, con le “interpellanze” di ampi strati sociali, recuperando magari anche una saldatura con le “inter-

18 J. Friedman, *PC Worlds. Political Correctness and Rising Elites at the End of Hegemony*, New York, Berghahn Books, 2019.

pellanze” dei migranti e con un senso di uguaglianza e giustizia globale? È una domanda che avverto come parallela a quella che riguarda la passibilità di ripristinare una demologia di taglio gramsciano, capace di studiare le differenze culturali nella loro corrispondenza con le differenze sociali. Parallela, e ovviamente altrettanto difficile. Una cosa però almeno si può dire, alla luce del dibattito sul “populismo culturale” e della crisi della demologia. Quest’ultima dovrebbe aver capito che non si può rispondere alla diffusione omologante della cultura di massa semplicemente esprimendo disgusto verso quei ceti bassi che, invece di coltivare il vecchio autentico folklore, si lasciano catturare dalle lusinghe del consumismo. Allo stesso modo, la sinistra non può rispondere all’attuale crisi dell’egemonia con una semplice critica al “popolo”, non abbastanza sofisticato, non abbastanza intelligente da distinguere i problemi veri da quelli falsi; fondamentalmente irrazionale, pronò alla propaganda sciovinista che produce paure fittizie, incline a pensare, come spesso si dice, “con la pancia”. Non può sostenere che il “popolo” non esista, né che sia solo una finzione impugnata dalla destra; o che, invece, va bene solo se si adegua ai valori ritenuti corretti, progressisti, politicamente corretti. In questo senso, sia la politica sia (nel suo piccolo) la demologia hanno bisogno di una scossa populista per capire qualcosa della intricata e scandalosa situazione politico-culturale nella quale ci siamo trovati immersi senza ben saper come.

12. LA CANCEL CULTURE COME SUBCULTURA POLITICA

12.1 CANCELLAZIONE E POLITICAMENTE CORRETTO

La nozione di “cancel culture”(da ora CC), affermatasi da pochissimi anni nel dibattito politico-culturale, è imparentata a quella più vasta di “politicamente corretto” (da ora PC). Sono nozioni nate in senso polemico, per criticare pratiche sociali, azioni di militanza politica, e soprattutto modi di pensare e di parlare, che fanno riferimento alla difesa di diritti di minoranze o gruppi subalterni, “deboli”, perseguitati o vittimizzati (in particolare in senso etnico e di genere: ad esempio i neri o i popoli indigeni, le donne, le persone LGBTQ, i disabili o coloro che si sottraggono alla “normalità” egemonica). Secondo i critici, l’atteggiamento PC va troppo oltre nel perseguire i suoi obiettivi, incorrendo in almeno cinque tipi di problemi: a) sposta interamente sul piano simbolico la lotta alle discriminazioni, imponendo un rigido conformismo sia nel linguaggio che negli atteggiamenti relazionali, e finendo per contraddire lo stesso iniziale impulso critico, raggiungendo talvolta esiti caricaturali; b) così facendo, minaccia il principio della libertà di parola e di espressione, sacro in tutte le democrazie liberali, funzionando come una nuova forma di censura o di “indice”; c) il sostegno delle minoranze sfocia spesso in un attacco alla tradizione culturale “occidentale” e alle “identità” maggioritarie; d) tutto questo avviene in ristretti ambiti intellettuali, che restano sempre più chiusi e incomunicanti rispetto alla società più ampia: per il mondo anglofono, in cui le accuse al PC hanno avuto particolare risalto, tali ristretti ambiti sono i campus universitari, dove si può perder tempo a chiedersi se sia meglio far leggere agli studenti Shakespeare, Dante e altri DWEM (Dead White European Males) piuttosto che scrittrici donne, nere, transessuali etc.; e) malgrado il loro isolamento, questi atteggiamenti contribuiscono a ingessare quelle identità etniche, di genere e culturali che vorrebbero contribuire ad abbattere, incoraggiando studenti e militanti a considerarsi, prima ancora che cittadini, membri di una qualche minoranza vittimizzata. Queste, più o meno, sono le accuse – cioè, il modo in cui il PC viene definito dai suoi oppositori. I bersagli di queste critiche, da parte loro, negano l’esistenza di qualcosa di simile al PC, e considerano l’etichetta una artificiosa costruzione della destra o del pensiero conservatore, che cercando di ridicolizzare le lotte per i diritti finirebbero per negare l’esistenza stessa di problemi di subalternità e discriminazione, difendendo di fatto le basi raz-

ziste, sessiste, eteronormative, abiliste etc. che dominano ancora le società occidentali contemporanee¹.

Di CC si comincia a parlare sistematicamente dal 2017, ma la locuzione ha acquisito risonanza nel 2020 con le azioni del movimento Black Lives Matter, costituitosi a seguito delle proteste per l'uccisione dell'afroamericano George Floyd da parte della polizia di Minneapolis. In particolare, il movimento si è concentrato sulla lotta verso elementi simbolici dello spazio pubblico che conservano la memoria delle basi schiaviste e razziste della società americana: in questo senso sono state ad esempio abbattute molte statue di militari o politici confederati, di personaggi del passato coinvolti nella tratta atlantica degli schiavi, di figure considerate a torto o a ragione simboli del colonialismo, a partire da Cristoforo Colombo. Oppure si è chiesta nella stessa direzione una revisione della toponomastica e delle intitolazioni di spazi pubblici e luoghi della memoria. Ma l'espressione CC si è estesa a coprire l'azione anche di altri movimenti, come quello denominato #Me Too che si batte contro gli abusi sessuali e la violenza sulle donne – con una strategia basata su campagne di denuncia pubblica e di boicottaggio di personaggi noti e potenti posti al centro di accuse di molestia o violenza. Il movimento si è distinto soprattutto per l'incoraggiamento alle donne a denunciare gli abusi subito anche dopo molto tempo che si sono verificati, sulla base del presupposto che in passato la denuncia non sia avvenuta per paura, per vergogna, per la disparità di potere rispetto al molestatore o violentatore, o semplicemente per la convinzione che non sarebbe stata ascoltata o presa sul serio. La strategia del boicottaggio, consentita da un uso intensivo dei social media, si è però poi ampliata fino ad investire non solo i soggetti di accuse non provate, ma anche chi viene considerato colpevole di aver espresso opinioni diverse dalla dottrina ideologica dei movimenti. Piuttosto famoso il caso di Joanne K. Rowling, l'autrice di Harry Potter, coinvolta in una vera e propria campagna di odio da parte del movimento di attivisti trans per aver espresso dubbi sulla loro visione dei rapporti fra sesso e genere, e aver preso in giro l'uso dell'espressione "persone che mestruano" come modo politicamente più corretto di dire "donne"². Anche in questo caso, non c'è un vero e proprio dibattito di merito fra sostenitori e critici: c'è piuttosto la sovrapposizione di voci molto arrabbiate che da un lato agitano l'etichetta di CC come emblema di un nuovo integralismo che nega la libertà di espressione, mentre dall'altro ritengono che il solo parlare di CC e criticare le pratiche di "lotta" degli attivisti equivalga ad essere suprematisti bianchi, transfobici o, come è stato detto a Rowling, TERF, che sta per Trans-Exclusionary Radical Feminist (acronimo creato dagli attivisti trans per

¹ R. Feldstein, *Political Correctness. A Response from the Cultural Left*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

² Rowling J. K. (2020), *J.K.Rowling Writes about Her Reasons for Speaking out on Sex and Gender Issues*, 10 July (<https://www.jkrowling.com/opinions/j-k-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>).

polemizzare con quell'ala del femminismo che rifiuta di considerare i trans come donne a tutti gli effetti, e non accetta l'idea che la transizione di genere possa esser legalmente riconosciuta sulla sola base di una dichiarazione di intenti degli interessati, mantenendo dunque un legame tra genere e dotazione biologica di nascita).

12.2 CANCEL CULTURE E POLITICHE DELLA MEMORIA

Insomma, solo citare le espressioni PC e CC sembra evocare una insuperabile dicotomia fra destra o pensiero neoconservatore, che agita lo spauracchio degli attacchi alla libertà di parola e all'identità "occidentale", da un lato, e dall'altro i movimenti degli attivisti radicali con tutto il loro fanatismo acritico, supportati da un entourage accademico radical-chic chiuso nei propri spazi autoreferenziali. Ora, personalmente non mi sento e non voglio stare con nessuna di queste due parti: anzi, considero il fatto di ritrovarci di fronte a questo aut-aut come un segno dell'involuzione della politica ai nostri giorni. E tuttavia, trovo utile e interessante parlare dei meccanismi di PC e CC, essenzialmente per due ragioni. La prima è di ordine teorico. Dal momento che mi occupo di scienze sociali, non posso non preoccuparmi del fatto che il lessico e lo stile del PC invadano sempre più questo campo di studi: anzi, tendano a sostituirci la classica strutturazione disciplinare con un profluvio di *race studies*, *gender studies*, *LGBTQ studies*, *postcolonial studies* e così via, con una parcellizzazione che moltiplica i campi specifici della ricerca, tutti centrati attorno alla condizione di categorie sociali discriminate (fino alla istituzionalizzazione, tanto per fare un esempio, dei *fat studies*, dedicati alla vittimizzazione delle persone sovrappeso, che hanno ormai i loro manuali, la loro specifica rivista accademica, i loro corsi universitari³). Questi "studies" sono di solito caratterizzati da un pesante gergo poststrutturalista e da un accentuato impianto ideologico, che si fonda sulla popolarizzazione di un radicale presupposto nietzschiano: il sapere non è mai neutrale ma sempre determinato da relazioni di potere. Di conseguenza, il rapporto tra "scienza" e militanza si rovescia rispetto all'impostazione classica: per quest'ultima, non importa se in chiave liberale, marxista, femminista o altro, partiamo da una conoscenza per quanto possibile oggettiva delle cose per supportare un certo tipo di prassi politica o azione sociale. Per gli studi postcoloniali e analoghi, al contrario,

3 Spero si comprenda che non sto qui affatto contestando il grande interesse dello studio sociologico e antropologico del corpo, dei modi in cui ad esempio il concetto di "grasso" dipende da concezioni estetiche e mediche culturalmente variabili, di come si intreccia con le forme del consumo (e consumismo) alimentare, con le concezioni morali prevalenti nella nostra società, con le differenze e le discriminazioni sociali e di genere e così via. Al contrario. Mi sembra invece bizzarro che tutto ciò si costituisca come una subdisciplina autonoma, centrata sulla categoria di "grasso" come segmento sociale subalterno e vulnerabile. Devo al tempo stesso osservare che questa frammentazione delle tradizionali discipline in una miriade di "studies" separati dipende da più ampie dinamiche di strutturazione del campo del sapere accademico e non è frutto soltanto delle ideologie PC e del relativo attivismo politico, che vi ha tuttavia trovato un fertile terreno di coltura.

è il posizionamento immediatamente politico a fondare un'epistemologia della scienza. Per cui il sapere sociale, storico, e secondo molti persino quello delle scienze naturali, si fonderebbe a partire dal mio essere maschio bianco eterosessuale oppure donna nera transessuale, senza che una composizione (una "razionalità universale", che sarebbe a sua volta un mito creato dai gruppi dominanti per meglio escludere le minoranze) sia mai possibile. Si determina così anche un bizzarro rapporto tra "scienza" e "militanza". Gli attivisti fanno costante riferimento alla disseminazione dei vari "studies" radicali, o di quella che è stata chiamata la Theory⁴, come si trattasse di una oggettiva fondazione di alto valore culturale delle loro posizioni; ma gli "studies" e la "Theory" si legittimano a loro volta sulla base del proprio engagement militante. Ma non è questo il punto che vorrei qui approfondire.

Il secondo aspetto che mi fa apparire molto interessante una riflessione su PC e CC riguarda invece più da vicino il tema della censura. Non nel senso della discussione sulla libertà di parola, e neppure in quello della cancellazione di persone o episodi del passato. Vorrei anzi notare come su quest'ultimo punto la CC non proponga niente di nuovo. Le dispute sull'abbattimento delle statue o sulla intitolazione di luoghi o edifici pubblici hanno a che fare con conflitti riguardanti la memoria culturale, ben noti agli studi storici e a quelli di antropologia e sociologia della memoria. Basterebbe pensare alla *damnatio memoriae* praticata già in età repubblicana nell'antica Roma, una sanzione imposta dal Senato che prevedeva la cancellazione del nome di un condannato, che non sarebbe stato tramandato nelle generazioni successive, e di tutte le sue raffigurazioni; o alle analoghe pratiche dei regimi totalitari dell'età contemporanea, che espungono personaggi caduti in disgrazia dalle narrazioni mitiche, giungendo persino a utilizzare la falsificazione delle immagini tramite il ritocco fotografico (molto noto il caso dell'Unione Sovietica e della cancellazione di Trotskij e altre figure dalle immagini della Rivoluzione nel periodo staliniano); ma anche, dall'altra parte, alle rivoluzioni toponomastiche, all'abbattimento di statue e altri simboli che accompagnano i cambiamenti di regime e gli stessi processi di democratizzazione. In tutto questo non ha molto senso parlare di CC: non ci sono quelli che vogliono cancellare qualsiasi cosa contro quelli che non vogliono cancellare nulla. Ci sono invece costanti conflitti simbolici che portano a costruire la memoria in modi molto diversi, "cancellando" ma anche aggiungendo, inventando, mitizzando (nei fotoritocchi sovietici, ad esempio, la sparizione di figure scomode originariamente ritratte accanto a Lenin o Stalin va di pari passo con le aggiunte, volte ad esempio a ingigantire il numero dei partecipanti a una manifestazione, oppure a inserire scritte con slogan "di moda" che non erano presenti negli originali⁵).

4 B. Carnevali, *Contro la Theory. Una provocazione*, «Studi culturali», XVI (1), 2018, pp. 75-80.

5 D. King, *The Commissar Vanishes: The Falsification of Photographs and Art in Stalin's Russia*, Melbourne, Metropolitan Books, 1997.

Non sono dunque le “politiche e poetiche della memoria” la specificità della CC; e neppure il boicottaggio di personaggi o marchi d'impresa per ragioni politiche, fenomeno ben noto in precedenza. Semmai quella che si chiama oggi CC si caratterizza per il riferimento a una concezione politica molto specifica, centrata quasi esclusivamente sulle relazioni di razza, di genere e di orientamento sessuale (uso la parola “razza” non per un lapsus ma perché è esplicitamente rivendicata dai militanti al posto di più vaghi concetti come etnicità o identità culturale: con il rischio di riaffermare nel sentire comune l'idea di una differenza essenziale tra persone di belle “bianca” e “nera”, proprio ciò cui la lotta antirazzista vorrebbe contrapporsi). Ad esempio, ha fatto scalpore in Italia la proposta di un sottosegretario leghista di cambiare nome al Parco centrale di Latina, dedicato ai giudici Falcone e Borsellino, intitolandolo invece (com'era stato in passato) ad Arnaldo Mussolini, fratello del Duce. Dall'altra parte, circolano numerose petizioni contro l'intitolazione di vie a Giorgio Almirante, non per le sue posizioni politiche in sé ma per il suo pesante coinvolgimento nelle responsabilità della Repubblica Sociale Italiana. A nessuno verrebbe però in mente di chiamare CC questi conflitti toponomastici.

12.3 CANCELLAZIONI PERSONALI, BOICOTTAGGI E LA “DIFESA DEI MARGINALI”

Invece, siamo del tutto in ambito CC quando commentiamo la decisione dell'Università di Edimburgo di eliminare l'intitolazione a David Hume, il celebre filosofo settecentesco padre del moderno empirismo, di uno dei suoi principali edifici, appunto la “Hume Tower”. La misura è stata proposta nel settembre 2020 dal “Comitato per l'uguaglianza, la diversità e l'inclusione dell'Ateneo”, sulla base di una petizione on line firmata da 1800 studenti, nella quale si muovevano a Hume due accuse: a) di aver suggerito a un amico (come testimoniato da una lettera) un investimento economico in una piantagione americana basata sul lavoro schiavile; b) di aver scritto, in una nota a pie' di pagina del suo saggio su *I caratteri nazionali*, di “sospettare che i Negri siano naturalmente inferiori ai Bianchi”. Ciò sarebbe sufficiente, secondo la mozione, a farne un “suprematista bianco” e un sostenitore della schiavitù (sistema che fra l'altro Hume aveva invece aspramente criticato in relazione alle civiltà antiche⁶; Johnson 2020). Il carattere totalmente decontestualizzato di questi argomenti, sia rispetto al pensiero humeano nel suo complesso sia rispetto alla sua epoca storica (nella quale il razzismo nel senso moderno del termine non esisteva ancora) è evidente: eppure l'Università accetta senza fiatare la richiesta della petizione sulla base della “sensibilità” degli studenti e del fatto che il riferimento a Hume può crear loro disagio e angoscia (*distress*). Ecco, qui entriamo nel vivo della CC universitaria: non si tratta di battaglie di memoria, in cui si cerca di affermare certi valori invece che altri come chiave della vita associata e delle relazioni pubbliche (come ad esempio nell'antifascismo): si intende invece difendere gli studenti, specie i più

⁶ D. Johnson, *Cancelling “Le Bon David”*, in «Law and Order», 24 sept. 2020 (lawliberty.org)

“fragili” che appartengono a categorie “diverse” (minoritarie, subalterne etc.), che potrebbero esser traumatizzati dall’incontro con nozioni “offensive” verso la loro identità. È su questo asse che si salda una ferrea alleanza fra le istanze talvolta bizzarre e provocatorie di gruppi militanti radicali che utilizzano il linguaggio della vittimizzazione e le istituzioni che cercano di esser iper-inclusive e di evitare ogni possibile accusa di discriminazione. Collocandosi così, a me pare, agli antipodi di quel pensiero critico e razionale, laico e antidogmatico, che le università dovrebbero promuovere.

Ma c’è qualcosa di ancor più complesso. David Hume è un personaggio nato più di tre secoli fa, e la sua cancellazione ha un valore simbolico: dimostra per i militanti la capacità di portare la loro lotta al razzismo fin dentro le note a piè di pagina dei classici (di autori maschi, bianchi etc.), e per le istituzioni accademiche la capacità di stare dalla parte degli studenti e di proteggere le loro fragilità identitarie. Sullo stesso piano si pongono le dispute sui testi che è opportuno far leggere a studentesse e studenti nei corsi letterari e umanistici. Se Dante pone Maometto nell’inferno tra i seminatori di discordia, come lo si può proporre a studenti musulmani senza offenderli? Non andrebbe bandito in quanto islamofobico (o almeno emendato, com’è accaduto di recente in una edizione olandese per ragazzi)?⁷ E se Shakespeare “trabocca di misoginia, razzismo, omofobia, classismo, antisemitismo”, ed è “tutto centrato su una voce bianca e maschile”, non dovremmo sostituirlo con “storie che celebrano la voce e la vita di persone più marginali”, pena il colonialismo e il suprematismo bianco?⁸ Sostanzialmente simbolici e mediali sono anche i boicottaggi di famosi nomi della cultura e dello spettacolo. Sempre dell’agosto 2021 è la notizia di una denuncia contro Bob Dylan per un presunto atto di pedofilia compiuto nel 1965, cioè 56 anni fa, con l’apertura immediata di un dibattito su quali sarebbero le conseguenze “se si rivelasse vero”. Caso interessante perché pone il problema di cosa può ragionevolmente significare “dimostrare la verità” di un atto del genere a oltre mezzo secolo di distanza: e ci proietta nel nucleo stesso dei dilemmi morali che percorrono le società occidentali contemporanee. La star più conosciuta al mondo, l’angelico menestrello carico all’inverosimile di carisma artistico, si trasforma in un demone che ha compiuto atti innominabili in una stanza d’hotel 56 anni fa; e dall’altra parte il trauma che ha continuato a provocare dolore per tutto questo tempo, finché la vittima non ha ritrovato il coraggio di esternarlo e affidarlo ad avvocati (nell’ultimo giorno utile ai sensi della New York’s Child Victims Act, una legge del 2019 che dilata i tempi di prescrizione per reati del genere⁹).

7 <https://www.avvenire.it/agora/pagine/fa-discutere-in-olanda-l-omissione-di-maometto-dall-inferno-di-dante>.

8 È quanto sostiene un ampio gruppo di insegnanti riuniti nel sito #disrupttexts, protagonista nel progetto di revisione dei canoni letterari in senso politicamente corretto (CHAT: Disrupting Shakespeare | disrupttexts.org).

9 <https://www.theguardian.com/music/2021/aug/16/bob-dylan-accusations-sexual-abuse-lawsuit>.

Ma, come dicevo, qui restiamo nel campo di eventi mediali. Che cosa accade quando pratiche di CC si inseriscono nella relazionalità quotidiana di persone “normali”? Propongo in proposito un esempio letterario, piuttosto che uno tra i moltissimi offerti dalla cronaca. Trovo che la natura romanzesca dell'episodio non lo renda meno “reale”, ma ne faccia l'emblema di un immaginario largamente diffuso. Anzi, il trattamento letterario è in grado, ancor meglio della cronaca, di evidenziare la grammatica generativa, per così dire, di questo tipo di pratiche sociali, molto comuni in contesti specifici come le università anglofone. Si tratta di uno dei più recenti romanzi di Jonathan Coe, *Middle England*, ambientato in Gran Bretagna durante la campagna elettorale per il referendum sulla Brexit¹⁰. Sophie, una delle protagoniste femminili del romanzo, è una giovane docente di arte in una università londinese. Viene improvvisamente convocata dal direttore del suo dipartimento, che le annuncia un “reclamo da parte di una studentessa del primo anno per delle osservazioni transfobiche fatte da Sophie durante un seminario”. Mentre si sta recando all'appuntamento, un amico le telefona avvertendola che “è dappertutto su Twitter”. Era successo che Sophie aveva detto a una studentessa: “Hai molte difficoltà a prendere delle decisioni”, come commento alla sua difficoltà a rispondere a una domanda sulla datazione di due versioni dell'*Urlo* di Munch. Solo che Emily, la studentessa in questione, stava in quei giorni “considerando la possibilità di un cambio di genere”; e la frase viene letta come se a questo si riferisse. Da qui l'accusa di “rivolgersi a una studentessa transessuale in un modo che lasciava intendere che la sua disforia di genere era la conseguenza di una debolezza caratteriale”. Emily, pur non particolarmente colpita, ne parla a un'amica militante, la quale riferisce la cosa alla commissione studentesca per le pari opportunità, che formalizza la segnalazione: nell'accusa si parla di “immane microaggressione”. Al tempo stesso, parte una campagna di boicottaggio sui social media. Sophie trova deserti i suoi seminari, e il dipartimento, per tutelarsi, la sospende per un periodo imprecisato, riammettendola all'insegnamento dopo un semestre e dopo un “processo” di fronte a una commissione che sembra non credere affatto nella sua buona fede; come non ci credono i suoi colleghi, che non la salutano quasi più e ritengono che sia stata quanto meno incauta nei suoi rapporti con “minoranze vulnerabili”. Tutto questo oltre la volontà di Emily, la studentessa “offesa”, che anzi si scusa con Sophie per la piega che hanno preso gli avvenimenti.

12.4 QUEL CHE NON SI PUÒ MA SI DEVE DIRE

Di romanzesco in questa storia c'è sicuramente l'equivoco sul significato della frase incriminata, che ricorda lo scherzo di cui parla Milan Kundera nell'omonimo romanzo: una cartolina scritta ironicamente a un'amica, con la frase: “L'ottimismo è l'oppio dei popoli! Lo spirito sano puzza di imbecillità! Viva Trockij!”. Siamo a Praga subito dopo il 1948, e lo scherzo porta il

¹⁰ J. Coe, *Middle England*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2018.

protagonista Ludvik di fronte a una commissione del Comitato universitario del partito, alla sua espulsione dall'Unione degli studenti e a una catena di disavventure¹¹. Nel caso di Sophie non c'è un Partito, ma certamente c'è un ambito del discorso caricato di valori sacri e pericolosi al tempo stesso, dove non è ammessa alcuna distrazione e tanto meno alcun umorismo. Ci sono anche delle Guardie della Rivoluzione autonominate ma riconosciute dalle istituzioni (anche se solo all'interno della cerchia ristretta, protetta e infantilizzata dell'università: si può essere forse sospesi dall'insegnamento ma non mandati in Siberia). Ci sono i social che funzionano da un lato come gogna mediatica, con la capacità di produrre "fatti" che non esistono, dall'altro come "coro greco", creatore del contesto morale nel quale quei "fatti" assumono un significato. In questo contesto il tema di ciò che *non si può dire* assume una connotazione particolare, che va al di là della censura esplicita, di proibizioni dottrinali specifiche, investendo un'area protetta e a suo modo sacralizzata. È chiaro però che ciò che non si può dire diventa al tempo stesso il focus di una grande attenzione sociale e morale. Un tempo nella società europea la blasfemia, il sacrilegio, la pornografia potevano giocare un ruolo simile (lo giocano oggi in alcune società islamiche, peraltro). Ancor prima qualcosa di analogo accadeva con la stregoneria, fenomeno la cui essenza non risiede in particolari credenze "sovrannaturali", ma nella definizione di un'area di male assoluto che resta usualmente nascosta sotto la superficie della socialità quotidiana, e che si manifesta solo in un gioco di accuse e confessioni. Usualmente non se ne può parlare, perché la parola magica è in sé efficace, e soltanto evocare il tema è equivoco e pericoloso. Eppure, nel momento in cui un dispositivo sociale permette di parlarne (ad esempio una denuncia al Tribunale dell'Inquisizione e l'apertura di un processo) la figura e le pratiche della strega diventano oggetto di una descrizione accuratissima, maniacale, il centro di un intero discorso culturale che ha come posta la dannazione e la salvezza, e magari il dramma della pena o del perdono.

Non si tratta qui della banale affermazione che la CC è una moderna forma di caccia alle streghe, nel senso della persecuzione di colpevoli immaginari. L'accostamento è tuttavia utile a capire meglio i modi in cui: a) diverse società o epoche storiche costruiscono scenari morali, aree di significato nelle quali si occulta il male, l'impurità, i sentimenti asociali per eccellenza, rispetto ai quali nessuno è potenzialmente immune, né nel ruolo di vittima né in quello di perpetratore; b) questi scenari divengono aree di espressione della conflittualità sociale, attraverso un sistema, come dicevo, di accuse e confessioni che si esprime in modo esplicito e istituzionale nelle modalità del diritto, con il supporto di saperi specialistici, di un discorso "scientifico" che descrive il male e insegna a riconoscerlo; c) tali scenari, al tempo stesso, sono il nucleo centrale di un discorso non ufficiale - le "voci", i *rumors* e il *gossip*, che trovano con le tecnologie moderne modi di agire

11 M. Kundera, *Lo scherzo*, trad. it. Milano, Adelphi, 1986, p. 49.

ben oltre il piano delle relazioni faccia-a-faccia, espressione di un sentire collettivo che a sua volta conosce proprie modalità di esclusione, derisione, punizione. Si potrebbe ampliare questa analisi a campi relativamente nuovi delle relazioni sociali, come quello delle accuse di *sexual harassment* o comportamento inappropriato, che negli stessi ambienti universitari assumono un carattere completamente diverso – e per certi versi opposto – rispetto alla lotta contro la violenza e le molestie nei confronti delle donne. Non tanto perché tali accuse sanzionano spesso comportamenti di non particolare gravità, rispetto a forme di violenza vera e propria: mi rendo perfettamente conto di come il confine fra la piccola molestia verbale e l'aggressione fisica possa essere labile, e che la prima possa contribuire a creare una "cultura" che produce la seconda. Quello che vorrei far rimarcare è tuttavia il rischio di creare un clima ossessivo di sospetti e di denunce morali, di tabù che investono ogni dettaglio della comunicazione verbale e corporea, di dicerie, di messa in scena di "processi", "confessioni", espiazioni e discriminazioni; un clima che finisce per somigliare a quello della collettività anonima che condannava un tempo le donne "immorali", come (per fare ancora un esempio letterario) in *La lettera scarlatta* di Hawthorne (e forse continua a farlo in ambienti meno protetti delle aule universitarie). Un clima, ancora, che pone morbosamente la sessualità al centro delle reti di relazioni, costringendo a immaginare una "immane microaggressione" (come nel caso di Sophie) dietro ogni contatto corporeo o dietro ogni parola non perfettamente conforme ai canoni stabiliti. È piuttosto interessante il fatto che questi fenomeni abbiano particolare diffusione nei paesi anglofoni con una forte tradizione protestante ed evangelica, che si manifesta anche in forme secolarizzate, e nella quale ha grande risalto il momento della espulsione dalla comunità di fedeli di chi si è macchiato di indegnità morale. Il fatto che al centro di queste accuse vi sia una donna che ha commesso adulterio o ha disobbedito al marito, oppure un anziano professore che durante un ricevimento accademico si è ubriacato e ha rivolto "parole inappropriate" a una collega¹², è forse meno importante rispetto al "dramma sociale" che questi atti innescano: una accusa di massa sostenuta da serpeggianti *rumeurs*, una performance processuale, la richiesta di una confessione e di una "presa di coscienza" del proprio peccato, i rituali di pubblica umiliazione, l'espulsione provvisoria o definitiva dalla comunità.

In un recente articolo, Anne Applebaum parla in questo senso di "nuovi puritani" per descrivere l'epidemia di accuse che riguardano non solo un presunto comportamento inappropriato, ma anche l'espressione di idee (in articoli, nel corso delle lezioni, o anche in semplici post sui social media) che possano creare "disagio" negli studenti o comunque in categorie "deboli". I

12 Il riferimento è a un "caso" verificatosi qualche anno fa all'Università di Harvard (<https://www.insidehighered.com/news/2022/02/09/harvard-accused-ignoring-reports-against-anthropologist>).

nuovi puritani sono in particolare identificati da questa studiosa in una nuova burocrazia, che si è costituita con lo scopo specifico di punire, appunto, coloro che sono accusati di creare disagio (*discomfort*): burocrazia in sé illiberale, poiché “non necessariamente segue le regole di inchieste basate su fatti, argomentazioni razionali e del giusto processo, [ma quelle] di una conversazione pubblica vorticoso ed emotiva, guidata non dalla logica delle corti di giustizia o dell’illuminismo, ma da algoritmi dei social media che incoraggiano la rabbia e l’emotività, nonché da un’economia dei “like” e degli “share” che spinge le persone a sentire e ad esplicitare la rabbia e l’oltraggio. L’interazione fra una folla inferocita e la burocrazia illiberale produce sete di sangue, la richiesta di sacrifici da offrire alle divinità della rabbia, quelle che non perdonano. Una vicenda che abbiamo visto accadere in altre epoche della storia, dall’Inquisizione fino a un passato più recente”¹³. Analoghi accostamenti propone una studiosa femminista, Laura Kipnis, che ha di recente descritto in termini di “paranoia sessuale” il clima nel quale i campus americani si trovano attualmente immersi: “Le generazioni future guarderanno ai recenti sviluppi della cultura sessuale nei campus americani come ad una isteria ufficialmente approvata. Si chiederanno in che modo persone apparentemente razionali abbiano potuto soccombere così facilmente a una paranoia collettiva, nello stesso modo in cui noi oggi guardiamo a precedenti esplosioni di follia (Salem, il maccartismo, i processi per gli abusi rituali satanici nelle scuole materne negli anni ’80). E si chiederanno come persino il governo federale sia potuto cadere in questa forma di panico morale, gettando dalla finestra i diritti costituzionali nel malinteso sforzo di proteggere le studentesse da un catalogo sempre crescente di assalitori sessuali”¹⁴ (Kipnis 2017, p. 6). Sforzo malinteso, dal momento che l’ossessione per il *sexual harassment* ha l’effetto di costituire le donne come soggetti fragili e passivi, prede potenziali di un universo maschile dominato da pulsioni aggressive e da una “cultura dello stupro” – negando dunque quella agency delle donne che i movimenti femministi hanno invece sempre rivendicato.

12.5 SUBCULTURE POLITICHE?

Arriviamo allora a una provvisoria risposta alla domanda posta in apertura: cosa c’è di interessante nella CC dal punto di vista socio-antropologico? Altrimenti detto: cosa c’è di interessante nel fenomeno delle accuse di trasgressione di codici PC e delle relative strategie di pubblica degradazione (fenomeno di cui fanno parte, come le due facce di una stessa medaglia, le controaccuse che espongono al ridicolo i sostenitori della CC)? E ancora, corollario di questa domanda, perché non basta sostenere che la CC “è un falso mito creato dalla

13 A. Applebaum, *The New Puritans*, in «The Atlantic», August 31, 2021 (<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/>).

14 L. Kipnis, *Unwanted Advances: Sexual Paranoia Comes to Campus*, New York, Harper, 2017.

destra per attaccare la sinistra”, come a molti piace sostenere per dismettere il problema e ricondurlo a una ulteriore dicotomia fra noi e gli altri, i buoni e i cattivi¹⁵. Lo scontro fra destra e sinistra, liberal e conservatori etc., nonché la difesa dei gruppi sociali “subalterni” (termine talmente abusato fino a tradire del tutto la sua origine gramsciana), rappresentano il lessico usato dagli attori sociali, ma a mio parere non è qui che risiede il senso della CC come fenomeno sociale. Mi sembra che la direzione in cui indagare, anche attraverso una comparazione storiografica, sia quella di gruppi sociali in crescita che adottano un atteggiamento riformatore centrato sull'ossessione del peccato e della purificazione, e costruiscono a tal proposito un clima di conformismo morale che mira a individuare e sradicare il male dalla società (v. *supra*, cap. 9). Tale progetto è supportato da un lato da una specifica ideologia “catechistica”, con i suoi strumenti e i suoi luoghi specifici di diffusione, e dall'altro da istituzioni e pratiche sociali volte al riconoscimento e all'esclusione (neutralizzazione, castigo o redenzione) dei portatori di quel male. Sono i gruppi caratterizzati dall'atteggiamento che Foucault chiama “bisogna-difendere-la-società”, e che attorno a tale obiettivo costruiscono modalità “progressiste” di sapere-potere. Solo che, diversamente dai casi storici analizzati da Foucault¹⁶, i soggetti della CC non dispongono di una egemonia sociale generalizzata, ma sono dominanti solo in aree ristrette, per quanto prestigiose e dotate di capacità comunicativa: le università, certi limitati ambienti intellettuali o politici come musei, fondazioni, giornali o case editrici. È questo che fa assomigliare la CC più alla farsa che al dramma – un forma di teatrino sociale le cui implicazioni riguardano soprattutto le strategie di distinzione e posizionamento sociale di cerchie sostanzialmente elitarie.

D'altra parte, questo è anche ciò che la rende sostanzialmente innocua (anche se, certo, per alcune persone che ne sono colpite il dramma c'è, eccome¹⁷). Ma nel momento in cui quel teatrino si trasforma in movimento di massa – nelle rivolte delle periferie urbane, poniamo, con il coinvolgimento di ceti sociali *veramente* subalterni – le cose cambiano del tutto natura: per quanto l'ideologia di riferimento sembri la stessa, le dinamiche sociali implicate sono radicalmente diverse. Interpretare il ruolo di avanguardie illuminate (politiche, generazionali, morali) di fronte a un mondo ancora immerso nell'oscurità e nel peccato resta il requisito cruciale per chi pratica il gioco della CC. Negli

15 È ad esempio la posizione sistematicamente sostenuta dal pur valoroso sito d'informazione Valigia blu, da cui traggio l'espressione virgolettata (<https://www.valigiablu.it/politicamente-corretto-falso-mito-destra/>; <https://www.valigiablu.it/cancel-culture-origini-italia/>). C'è tutta una storia dell'uso di questo argomento (“una invenzione dei nostri nemici”) nella storia della sinistra, che richiederebbe almeno di riprenderlo oggi con una certa cautela. Il problema a me pare piuttosto capire se e in che modo il clima di “accuse e confessioni” che pervade alcuni contesti sociali segnali dei limiti di quella che chiamiamo “sinistra”; cioè che cos'è diventata una sinistra che può sentirsi “attaccata” da questi “miti”.

16 M. Foucault, M., “*Il faut défendre la société*”, Paris, Gallimard, 1977 (trad. it. “*Bisogna difendere la società*”, Milano, Feltrinelli, 1998).

17 V. anche su questo A. Applebaum, *The New Puritans*, cit.

Stati Uniti, dagli anni '80 a oggi, è stato molto netto il processo di isolamento di una sinistra universitaria che si è trovata sempre più separata dalla società nel suo complesso e priva di ogni reale influenza politica, di ogni possibilità di guidare forme concrete di cambiamento e riforma. La reazione è stata una radicalizzazione interna, concentrata su obiettivi simbolici perseguiti in modo ossessivo e dogmatico. Se in Italia e in Europa (eccetto il Regno Unito) tale gioco non ha ancora attecchito è forse perché da un lato è meno forte l'imprinting "puritano"; ma, dall'altro, anche perché da noi non ci sono i campus, e le università e altri luoghi della pratica intellettuale restano ancora tutto sommato connessi al resto della società. La "cultura della cancellazione" prende semmai per lo più una connotazione di estrema destra, oppure aggressivamente populista: si potrebbero citare per l'Italia gli attacchi della destra agli storici che si oppongono a una visione puramente ideologico-nazionalista del fenomeno delle "foibe", o le campagne d'odio e le aggressioni da parte dei movimenti no-vax e analoghi ai medici che sostengono la necessità di una vaccinazione di massa contro il Covid-19. Ma appunto, come già osservato, a nessuno viene in mente di chiamare "cancel culture" questi fenomeni, che pure sono accomunati a quelli americani dalla furia ideologica, dal disprezzo per il confronto e l'argomentazione razionale, spesso dalla sistematica falsificazione dei fatti. La "sinistra", da parte sua, sembra conservare un'adesione ai valori della razionalità, delle prove, dell'aperto confronto critico (dopo aver flirtato a lungo con l'idea che si trattasse di valori "borghesi", espressione del dominio di classe e così via, come le attiviste e gli attivisti radicali sostengono oggi in relazione alla razza e al genere). O almeno oso sperarlo. Ma per quanto ancora?

13. LA LIBERTÀ È ASSENZA DI REGOLE?

13.1 LIBERTÀ DALLE NORME SANITARIE

Agosto 2021. Nelle piazze di mezza Europa, Italia inclusa, infuriano manifestazioni contro quello che da noi è stato chiamato il Green Pass. “Libertà, libertà” è lo slogan scritto e urlato contro le proposte di usare il certificato vaccinale come criterio di accesso a una serie di attività e servizi pubblici, dall’ingresso nei ristoranti, ai cinema e alla sale da concerto, a certe attività lavorative che implicano il contatto con il pubblico, e da settembre alla didattica in presenza in scuole e Università. I dimostranti sembrano una formazione molto eterogenea. Si va da rappresentanti di categorie economiche che potrebbero esser danneggiate dall’obbligo del Green Pass, a no-vax mossi da profonde convinzioni in senso lato filosofiche; da gruppi di estrema destra a movimenti della galassia della sinistra antagonista, entrambi mossi da un’avversione allo stato, visto come portatore di interessi antipopolari e di una politica autoritaria. Che tipo di libertà si rivendica? Quella di iniziativa e movimento personale, contro le misure statali che, pur non rendendo obbligatoria la vaccinazione anti-Covid, impongono alcune restrizioni nei comportamenti sociali a chi decide di non farvi ricorso. Si tratta di misure volte a proteggere i soggetti più vulnerabili al contagio, e a contenere la diffusione del virus: volte cioè ad ottenere un bene comune sanitario attraverso pratiche suggerite e appoggiate dalla grande maggioranza della comunità scientifica internazionale. Attenzione: la protesta non è volta ad ottenere aiuti o “ristori” per i soggetti che sono più svantaggiati dalle misure di contenimento. Mette invece proprio in discussione la legittimità da parte dello stato nell’imporre norme che limitino le piene libertà personali, nel campo delle attività d’impresa come in quelle del consumo, del divertimento e del tempo libero.

Quanto sono rappresentative queste posizioni, questa idea di una intoccabile libertà personale che si pone in contrasto con norme di prudenza sanitaria che vorrebbero limitarla? Chi va in piazza è forse una minoranza, ma dietro di essa c’è un diffuso atteggiamento - magari più implicito e non sempre chiaramente manifestato - di ostilità verso le misure di sanità pubblica. Vi sono due ragioni per questo, che si intrecciano anche se hanno natura diversa. La prima è un certo scetticismo nei confronti dei saperi esperti della medicina, delle autorità scientifiche e del punto di vista sanitario dominante o “ufficiale”. Una recente (maggio 2021) ricerca di Eurobarometro sulle attitudini dei cittadini

europei verso i vaccini anti-Covid mostra la presenza di un nucleo del 9% che rifiuta in assoluto di vaccinarsi, e percentuali anche più alte di dubbi o incertezze sulla reale utilità dei vaccini e sui loro effetti collaterali: tanto che solo il 69% del campione dichiara in modo netto di essersi già vaccinato o di volerlo fare al più presto¹. Il che corrisponde a un atteggiamento di indifferenza o aperto sospetto verso i vaccini in generale che lo stesso istituto di ricerca aveva mostrato in uno studio del 2019 appena precedente all'epidemia di Covid – con percentuali molto alte di intervistati che ritengono che i vaccini indeboliscano il sistema immunitario (un punto di vista sostenuto di solito dalle medicine non convenzionali) e producano “spesso” effetti collaterali gravi². Per capire questo atteggiamento (considerarlo puramente irrazionale naturalmente non ci aiuta a comprendere) occorrerebbe riflettere sulle modalità di costituzione dell'opinione pubblica nella società della comunicazione globale, sulla crisi dell'autorevolezza dei saperi esperti, sulla diffusione delle teorie del complotto e così via. Problemi di grande interesse che l'esplosione della pandemia ha esaltato e portato verso nuove dimensioni. Ma questi aspetti che possiamo chiamare “cognitivi” si intrecciano con una seconda ragione della ostilità verso le misure di sanità pubblica, che è più propriamente politica ed ha a che fare appunto con il tema della libertà.

13.2 LIBERA SCELTA TERAPEUTICA

Non è certo la prima volta che il tema della libertà si intreccia con quello della salute e della medicina. Negli ultimi decenni si è posta ad esempio a più riprese, in Italia come in altri paesi europei, la questione della libertà di scelta terapeutica. Se come cittadino ho il diritto all'assistenza sanitaria pubblica, posso anche scegliere in che modo curarmi? Se ci fosse un solo tipo di medicina non ci sarebbero problemi. Ma nel momento in cui la società contemporanea si muove verso un modello di pluralismo medico³, con la diffusione di un'ampia gamma di medicine “non convenzionali”, o “complementari e alternative”, le cose cambiano. I sostenitori di queste ultime rivendicano il proprio diritto ad esser curati a spese della collettività, con la possibilità di scegliere le forme di diagnosi e terapia che – in quanto soggetti adulti, informati e consapevoli – ritengono migliori. Perché lo stato dovrebbe garantirmi i trattamenti “ortodossi” e non, poniamo (e ipotizziamo una parità di prezzo), quelli omeopatici, o naturopatici, o ayurvedici, pranoterapeutici etc.? Con quale diritto lo stato entra nel merito di cosa è “vero” o “efficace”, imponendomi di fatto un tipo di cura invece che un'altra? Il ragionamento fila solo in apparenza: poiché una applicazione radicale della libera scelta terapeutica avrebbe l'effetto di disancorare totalmente gli inter-

¹ Eurobarometer, *Attitudes on vaccination against Covid-19*, June 2021.

² Eurobarometer, *Europeans' attitudes towards vaccination*, Special Report, June 2019.

³ F. Dei, *Antropologia medica e pluralismo delle cure*, in *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 181-210.

venti sanitari pubblici dal consenso della comunità scientifica. Una comunità che può essere influenzata dagli interessi economici di Big Pharma, come i movimenti no-vax non fanno che ripetere, ma che è organizzata secondo criteri razionali e aperti di costruzione e verifica indipendente della conoscenza: criteri che non garantiscono certo la “verità”, ma che rappresentano l'unica garanzia possibile. Perdere il rapporto con tali criteri significherebbe lasciare le politiche sanitarie in balia delle tendenze ideologiche, delle spinte politiche, dei movimenti di pura opinione – che sono in effetti il contrario della scienza. Certo, tutti siamo consapevoli che la scienza non riesce mai a distaccarsi completamente da questi fattori esterni: ma almeno ci prova, e in parte ci riesce, malgrado quel che vogliono farci credere i numerosi *maître à penser* che continuano a vedere nella scienza stessa il male della modernità, e che nella pandemia hanno trovato l'occasione di riprendere in grande stile la parola⁴. È su questa contraddizione che dagli anni '90 a oggi si sono aremate, nel Parlamento europeo come in quello nazionale italiano, tutte le proposte di legge per un riconoscimento delle medicine non convenzionali. Il principio formale della libertà di scelta individuale entra in contrasto con la necessità, per le istituzioni, di sostenere una medicina scientifica fondata su metodi rigorosi e razionali. Il che non significa, ripeto, sostenere una certa dottrina medica piuttosto che un'altra con forza di legge: ma appoggiare un certo tipo di organizzazione della ricerca e di produzione del consenso all'interno della comunità scientifica. Consenso che è qualcosa di molto diverso dalla pura convergenza di opinioni o di preferenze commerciali o elettorali. La scienza non è democratica, si dice qualche volta, perché non si basa sul conteggio delle preferenze. Certo, è vero, ma non è un buon modo di porre la questione. La scienza è in realtà sotto un'altra prospettiva perfettamente democratica perché consente a tutti di partecipare alla critica e alla costruzione del sapere – naturalmente, sulla base di una preparazione specifica (che non è esoterica) e della padronanza di regole del gioco condivise.

13.3 “DITTATURA SANITARIA”: DESTRA E SINISTRA

Le proteste di oggi contro la “dittatura sanitaria” hanno natura diversa ma si collegano per più versi ai vecchi dibattiti sulla libertà di scelta terapeutica. Intanto perché lo scetticismo antivaccinale si basa su temi comuni alla galassia delle medicine non convenzionali: in sostanza, l'idea che l'introduzione di agenti estranei e non naturali nell'organismo vada a inquinare il suo naturale equilibrio, compromettendo le capacità di autoguarigione (sia farmaci “artificiali” che vaccini sarebbero dunque in ultima istanza patogeni). Ma soprattutto, il collegamento consiste nel crescente scetticismo e sospetto nei confronti delle istituzioni o della “cultura egemone”, politica e scientifica al tempo stesso, accusate di imporre certe soluzioni che limitano le libertà individuali per

4 M. Rossi Monti, *In the name of the Virus. Intellectuals and the Pandemic*, «Lares», LXXXVI (3), 2020, pp. 407-439.

interessi occulti – un punto di vista che negli ultimi anni è stato sostenuto dai movimenti politici cosiddetti populistici, che della contrapposizione fra il popolo puro e indifeso e le élites corrotte e malvagie hanno fatto il loro punto di forza ideologico.

Ma l'aspetto forse più interessante negli odierni richiami alla libertà contro qualsiasi tipo di restrizione per ragioni sanitarie è che in essi convergono posizioni e sensibilità di destra e di sinistra – tradizioni, insomma, che sono sempre state ai poli opposti dello spettro politico. Che la destra si sia schierata contro troppo rigide misure sanitarie è palese in tutto il mondo. La cosa può apparire bizzarra in Italia, dove la tradizione neofascista è (o forse era) fortemente autoritaria e statalista. Eppure i gruppi esplicitamente neofascisti sono stati in prima linea nell'organizzare le proteste contro le misure di contenimento; e nei partiti della destra classica, come sono oggi Fratelli d'Italia e la Lega, prevalgono le sensibilità contrarie a forme statali di imposizione e controllo. C'è stato evidentemente un allineamento alla cultura prevalente nella destra americana, che al contrario è sempre stata e continua ad essere ferocemente antiistituzionale e ultraliberista, insofferente a ogni vincolo sociale e centrata su un'etica individualista (con la pretesa talvolta di essere tradizionale e "comunitaria", nel senso però di questo termine che si oppone a "sociale"). Da qui la posizione di leader come Trump e Bolsonaro, che di fronte al Covid si sono opposti (per quanto possibile) a ogni limitazione dell'impresa privata, pur consapevoli del tributo in contagi, ricoveri e decessi che ciò avrebbe implicato.

Più complesse le motivazioni che hanno portato la sinistra radicale o antagonista alla polemica verso la "dittatura sanitaria". È di queste che vorrei discutere nella parte restante di questo capitolo, perché mi sembra abbiano molto a che fare con una trasformazione epocale del concetto di libertà. Si è molto discusso degli scritti di Giorgio Agamben, forse il filosofo italiano oggi più conosciuto al mondo, che fin dall'inizio della pandemia ha attraversato tutte le posizioni più provocatorie, transitando dal negazionismo del Covid all'accusa di "stato di eccezione permanente" (cavallo di battaglia del suo pensiero filosofico-giuridico) in relazione alle misure di emergenza sanitaria e del cosiddetto lockdown, fino a paragonare l'uso del Green Pass alla discriminazione razziale (chi ne è privo sarebbe portatore di una stella gialla virtuale); e, sempre a proposito del Green Pass, a parlare – insieme a Massimo Cacciari - di "conseguenze drammatiche per la vita democratica" che deriverebbero dal suo uso⁵. Le sue affermazioni sono apparse talmente grossolane da mettere in imbarazzo gli stessi suoi sostenitori e i cultori della "teoria critica". Eppure,

5 Tutti gli interventi di Agamben dall'inizio della pandemia sono raccolti in una pagina dedicata delle edizioni Quodlibet (Una voce di giorgio agamben - Quodlibet); la breve nota pubblicata con Massimo Cacciari il 26 luglio 2021 si trova sul sito dell'Istituto italiano per le Scienze Filosofiche (Massimo Cacciari, Giorgio Agamben - A proposito del decreto sul "green pass" (iisf.it)).

a chi si stupisce va ricordato che Agamben è stato coerente con se stesso. Ha usato le idee e lo stile di pensiero elaborato nelle sue opere maggiori, che tanto entusiasmo hanno riscosso soprattutto negli ambienti della sinistra radicale (anche qui) americana. E cioè l'idea che non c'è una vera differenza fra le democrazie attuali e il nazismo, fra Auschwitz e le politiche di cittadinanza degli stati occidentali, e che la radice di ogni male consiste nel potere sovrano, cioè nell'esistenza dello stato in sé, dei suoi confini e dei suoi diritti di cittadinanza, che includono alcune persone mentre escludono altre, costituendo gli esclusi come "nuda vita". Si può capire che i lettori di *Homo Sacer* e delle opere successive siano stati colpiti da queste categorie come chiavi di lettura di due fenomeni cruciali nei primi anni 2000: la condizione dei migranti privi di cittadinanza e il regime di leggi speciali e di abolizione di diritti che ha fatto seguito, negli Stati Uniti e non solo, agli attentati dell'11 settembre 2001. E si può anche capire che le banalità talvolta caricaturali delle analisi agambeniane non siano state colte perché celate da un linguaggio criptico e da un profluvio di dotte citazioni (le cose difficili da capire sembrano molto profonde, e arrivati in fondo alla pagina danno l'impressione al lettore di far parte di una minoranza di illuminati; invece spesso sono semplicemente molto confuse - è la prima cosa che secondo me si dovrebbe insegnare agli studenti di filosofia). Ma in quelle opere c'era già tutto ciò che il nostro autore svilupperà negli articoli sulla pandemia, questa volta con un linguaggio semplice e immediato che lascia pochi dubbi sui contenuti politici.

13.4 L'INDIVIDUO E IL POTERE SOVRANO

Le prese di posizione di Agamben e Cacciari hanno ricevuto molte risposte, con toni che vanno dal pacato all'incredulo all'ironico, soprattutto da parte di loro colleghi, preoccupati che "filosofie miserabili possano far parlare in maniera indistinta di "misera della filosofia"⁶. Si è rimarcato che la tirata sulla natura "discriminatoria" del Green Pass è fondata su analogie assai dubbie se non prive di senso (quella con il "passaporto interno dell'ex Unione Sovietica, ad esempio), e che il ricorso a dati oggettivi (le percentuali di efficacia del vaccino, la natura di "sperimentazione di massa" del suo impiego) è vago e capzioso⁷. Viene fatto rimarcare come l'effetto sociale del certificato vaccinale non abbia nulla di diverso da altre comuni forme di "discriminazione" come la patente, il porto d'armi o il divieto di fumo nei luoghi pubblici⁸. Tutto vero. Ma il punto davvero centrale a me pare, nei due filosofi esponenti della cosiddetta Italian theory, l'incapacità di pensare politicamente una comunità che, attraverso un dibattito pubblico e la mobilitazione dei saperi scientifici,

6 Paolo Ercolani, *Il green pass è discriminatorio?*, «Il fatto quotidiano», 28 luglio 2021.

7 M. Mori, *Su Cacciari e Agamben*, Consulta di Bioetica onlus, 4 agosto, 2021; G. Boniolo, *Agamben e Cacciari sul Green Pass*, «Scienza in rete», 29 Luglio 2021.

8 P. Flores D'Arcais, *Ma quale dispotismo! Il Green Pass è libertà*, «Micromega» on line, 27 luglio 2021.

nonché tramite l'azione di rappresentanti democraticamente eletti, si dota di norme che limitano (in modo peraltro molto leggero) le possibilità individuali di spostamento e di frequentazione di alcuni locali pubblici per difendere un bene comune e perseguire obiettivi universalmente condivisi (il contenimento del contagio, dei ricoveri ospedalieri e delle morti causate dal virus). Pensare questo come una minaccia alla democrazia e alla libertà significa concepire questi valori in termini puramente individualistici, nell'ottica di una contrapposizione tra un soggetto isolato e un "potere" a lui del tutto esterno che lo opprime e mira sistematicamente a contrarre o negare i suoi diritti; un potere spesso visto come impersonale e foucaultianamente diffuso, tanto che in queste teorizzazioni non si risponde mai alla domanda su "chi" avrebbe interesse a instaurare uno stato di eccezione permanente, o a trasformare in nuda vita quelli che apparentemente sono cittadini. La domanda sul "chi" provoca risolini di superiorità nel pensiero critico: non si tratta di concreti soggetti della storia, ma di dispositivi impersonali dei quali tutti siamo prigionieri.

Ecco il nucleo della "teoria critica", dalla Scuola di Francoforte alla attuale Italian Theory. La storia non è fatta di agenti collettivi specifici che entrano in conflitto, o magari cooperano, convivono e intrecciano relazioni sulla base di interessi, valori, forme di coscienza e di consapevolezza; bensì da un potere diffuso che assoggetta gli individui, ne reprime desideri e diritti, ne colonizza le coscienze, si esercita anzi direttamente dentro i loro corpi, secondo una discutibile lettura del concetto foucaultiano di biopolitica. È una visione che ha in effetti una genealogia specificamente italiana (oltre a quella di Foucault e del poststrutturalismo francese): che non è però certo riconducibile a Machiavelli o Gramsci, come si pretenderebbe, ma semmai ai movimenti degli anni '60 e '70 centrati attorno all'idea di un marxismo "scientifico" e antistoricista, in particolare il cosiddetto "operaismo" o "autonomia operaia"⁹. Questa tradizione del resto ha nutrito (e se ne è nutrita) la cultura contestativa che identifichiamo di solito nell'espressione "Sessantotto" (pur consapevoli di come quel movimento sia stato complesso e multiforme). C'era in quella cultura una valorizzazione della disobbedienza e della trasgressione in sé (indipendentemente da cosa si trasgredisce, e a cosa si disobbedisce); una ossessione per il disvelamento della "repressione" delle pulsioni individuali da parte delle istituzioni e più in generale della "civiltà" (basta pensare alla fortuna di Herbert Marcuse o Wilhelm Reich); la rivendicazione di un "vogliamo tutto e subito", non solo e non tanto nel senso di diritti politici ma di soddisfazioni libidiche e edonistiche (una delle accezioni dello slogan "il personale è politico"); una avversione radicale verso il "principio di realtà" e una parallela esaltazione del "principio del piacere" come guida dell'azione; la denuncia di ogni forma di "normatività", dalle convenzioni sociali ai ruoli di genere, dalle regole grammaticali o letterarie alla sanità psichica, con il corollario della valenza

⁹ P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Roma, Donzelli, 2018.

“liberatoria” della follia, della trasgressione, della “spontaneità”. Si pensi, nella letteratura o nell’arte, al rifiuto delle convenzioni formali – il metro poetico, ad esempio – come fossero nient’altro che una limitazione alle pure e innate esigenze espressive dell’individuo; o, nella scuola, all’idea di non “imporre” regole di nessun tipo che potrebbero soffocare la libera creatività dei discenti.

Insomma, sto evocando uno scenario ben noto – che non voglio certo liquidare in modo antistorico, e al quale va anzi riconosciuto il merito di aver promosso cambiamenti importanti rispetto a una cultura tradizionale molto chiusa e ingessata di cui difficilmente si può oggi avere nostalgia. C’erano però in quello scenario alcune contraddizioni che con il tempo, e con la sua sostanziale vittoria (nel senso di conquista di una egemonia sul piano del costume e delle sensibilità culturali), si sono manifestate con forza. Prima fra tutte, l’incapacità di comprendere che il “comportamento guidato da regole”, per usare una espressione dei seguaci di Ludwig Wittgenstein, è la caratteristica cruciale e ineliminabile della vita sociale¹⁰. E che la distruzione di un sistema di “regole”, “convenzioni”, “codici” e “grammatiche” non può che portare all’affermazione di un differente sistema, che può rivelarsi anche più subdolo in quanto implicito, non espresso (se ne era accorto benissimo ad esempio – fra i pochi all’epoca – Pier Paolo Pasolini, nel suo famoso scritto sui “capelloni”¹¹). A ciò si lega l’incapacità di capire che le regole non hanno carattere solo negativo o repressivo, ma anche costitutivo della soggettività umana, della sua creatività e della sua libertà. Non dicono cioè soltanto cosa non si può fare a dei soggetti che sono già interamente formati e pronti a seguire i loro spontanei orientamenti, senza alcuna imposizione dall’esterno: dicono anche e soprattutto come si possono fare le cose, come si può essere ad esempio creativi e liberi, e ricordano che creativi e liberi lo si può essere solo collettivamente, non individualmente, condividendo cioè dei codici con altri.

13.5 IL SESSANTOTTO REALIZZATO?

Per concludere: credo che occorra riflettere su questa eredità per capire quella “sinistra” che oggi grida alla mancanza di libertà e alla dittatura sanitaria di fronte alla misurazione anti-Covid. È una eredità composta da un intreccio, da un lato, di teorie politiche che vedono nella democrazia una pura farsa, nelle istituzioni e nei codici giuridici una mera copertura ideologica del potere di classe e della legge del più forte; e dall’altro di una cultura libertaria che interpreta lo slogan “vietato vietare” in senso fortemente individualistico, come assenza di vincoli sociali che limitino le esigenze percepite di una singola persona, come rifiuto di ogni convenzione collettivamente stabilita che imponga criteri di “normalità”. Nel Sessantotto questa cultura veniva presentata

¹⁰ P. Winch, *L’idea di una scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1972.

¹¹ P. P. Pasolini, *Il discorso dei capelli*, in *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 5-11 (ed. orig. 1973).

come una reazione al conformismo “borghese”, alla ritualizzazione troppo forte della vita sociale, che ingabbiava in rigidi precetti ogni aspetto della vita individuale, dal rapporto con la sessualità ai modi di vestirsi, tagliarsi i capelli e presentarsi in pubblico. Nei decenni successivi, tuttavia, la trasgressione si è rapidamente trasformata in un nuovo conformismo. Il sistema delle convenzioni sociali si è cioè, come sempre accade, appropriato dei nuovi stili: per cui non solo si può andare in giro con i jeans strappati, ma si deve farlo se si vuol essere davvero alla moda, e anzi quei jeans strappati sono griffati e venduti ad altissimi prezzi, divenendo essi stessi emblema della “borghesia”, in una specie di enorme ossimoro cultural-commerciale. Più in generale, negli ultimi decenni del Novecento sono diventati assolutamente egemonici i valori dell'autonomia individuale, del rifiuto del “principio di realtà” in quanto repressivo, della massimizzazione del soddisfacimento dei desideri immediati; e insieme la “liberazione” da tutte le reti sociali che in precedenza definivano le persone, a partire dalla parentela e dalle comunità territoriali fino alle affiliazioni religiose e politiche (che restano solo come correnti di opinione).

In altre parole, come è stato qualche volta osservato, i valori libertari della contestazione sono diventati la base ideologica di quello che si chiama oggi neoliberalismo. Lo ha notato fra gli altri Mario Perniola a proposito del “berlusconismo”, sistema politico-culturale che per l'Italia ha segnato il transito definitivo all'era neoliberalista: in un pamphlet dal titolo *Berlusconi o il '68 realizzato*, il filosofo si è divertito a mostrare come il fondatore di Forza Italia abbia incarnato la gran parte degli obiettivi della protesta studentesca di oltre mezzo secolo fa: “Fine del lavoro e della famiglia, descolarizzazione, distruzione dell'università, deregolamentazione della sessualità, contro-cultura, discredito delle competenze mediche e crollo delle strutture sanitarie, ostilità nei confronti delle istituzioni giudiziarie considerate come repressive, vitalismo giovanilistico, trionfo della comunicazione massmediatica, oblio della storia e presentismo spontaneistico, tutto ciò è ormai diventato realtà. Con Berlusconi si chiude un periodo storico iniziato negli anni Sessanta, nel quale le basi logiche del pensare e dell'agire sono state sostituite da un sentire collettivo manipolato e delirante, lunatico e stravagante”¹². Punto di vista forse provocatorio ed eccessivo, visto che non si può dimenticare che il primo bersaglio polemico del Sessantotto era proprio il consumismo, che sta invece al centro del processo di soggettivazione berlusconiano o neoliberalista. Del resto, come detto, il Sessantotto ha avuto molte e diverse anime e sfaccettature (una dimensione comunitaria contro quella globalista o mass-mediale; una dimensione intellettuale contro quella recisamente anti-intellettualista, così come una componente studentesca e una operaia, e così via). Non è qui in gioco un giudizio storico sul movimento, ma una genealogia di idee, valori e comportamenti che è utile ripensare se vogliamo capire qualcosa degli attuali contorcimenti del concetto di libertà e degli intrecci solo apparentemente

12 M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano, Mimesis, 2011, p. 7.

paradossali di posizioni di destra e sinistra. Intrecci che del resto appariranno meno strani se si pensa che già nel Sessantotto erano confluiti con forza temi dell'irrazionalismo conservatore e antiscientista del primo Novecento, con influenze spengleriane e heideggeriane piuttosto evidenti (il tramonto dell'occidente, la tecnologia che ci allontana dalle fonti dell'Essere, il vitalismo e l' "inconscio" contro la ragione, etc.)¹³.

In definitiva, i richiami alla libertà contro la dittatura sanitaria non sono affatto una bizzarria quando vengono da sinistra: mettono anzi in risalto la confusione e il mix indigesto di idee e valori che percorre la storia della sinistra novecentesca e la sua idea di libertà. Il problema non sembra più soltanto, come con Bobbio molti continuano a sostenere, se la categoria di sinistra ha ancora un senso (da individuare ad esempio in modo "minimo" nell'aspirazione all'uguaglianza contro l'istanza liberale dell'assenza di vincoli esterni alle leggi del mercato). Sì, certo, d'accordo: ma se vogliamo continuare a usare questa categoria, bisognerà fare anche un po' di ordine e chiarezza nella storia aporetica e nel contraddittorio repertorio di idee e atteggiamenti che ci ha lasciato in eredità.

13 Rimando su questo punto alle approfondite analisi di Paolo Rossi, in *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 2009.

14. TRAMONTO DELL'OCCIDENTE? PANDEMIA, UCRAINA E ANTIOCCIDENTALISMO.

14.1 SCENARI DI CRISI

Il terzo decennio del XXI secolo si è presentato con eventi terribili che hanno mostrato tutta la fragilità degli assetti economici, geopolitici e culturali del mondo globalizzato. Sia la pandemia da Covid-19 che l'invasione russa dell'Ucraina hanno portato l'Europa e i paesi cosiddetti "occidentali" in una fase di incertezza di dimensioni mai conosciute dalla fine della guerra fredda (e forse persino da quella della seconda guerra mondiale). Hanno inoltre contribuito a evidenziare altri problemi ancora più profondi e strutturali, come la questione energetica, il cambiamento climatico, i movimenti migratori. Abbiamo così l'impressione di trovarci in una fase di profonda cesura storica. Un modello di sviluppo mondiale che ha avuto al centro il cosiddetto Occidente vacilla. Da un lato, la crisi ambientale ed energetica, la saturazione dei mercati, la conflittualità legata alla produzione di disuguaglianze mettono in dubbio l'interna consistenza e sostenibilità del modello (e del resto i limiti del paradigma della crescita illimitata erano già apparsi almeno a partire dagli anni Sessanta). Dall'altro, per la prima volta nella storia recente il primato dell' "Occidente" negli scenari sia economici che geopolitici viene messo in discussione. Dopo il crollo del blocco sovietico c'è stato un trentennio di "fine della storia", durante il quale il modello di società democratiche correlate a un capitalismo liberista è sembrato non aver rivali – trovando aperta opposizione solo nel quadro del presunto "scontro di civiltà" con il mondo islamico, e in guerre asimmetriche contro realtà minori riclassificate come "stati canaglia". Oggi vi sono segni molto chiari di cambiamento: l'invasione russa dell'Ucraina fa emergere (per ora a grandi tratti) la possibilità di uno scenario internazionale che pone Europa e Stati Uniti ai margini, a fronte di un potenziale asse di potenze politicamente autoritarie, demograficamente preponderanti, dominanti nel controllo delle materie prime e delle fonti energetiche e con più o meno scoperte mire imperialiste (l'asse Cina-Russia, con eventuale appoggio dell'India e una possibile egemonia su molti dei paesi che chiamavamo fino a non molto tempo fa del "Terzo mondo"; tutto ancora solo potenziale, per fortuna, ma non certamente fantapolitica).

14.2 ANCORA SPENGLER

Tramonto dell'Occidente, dunque? La profezia di Oswald Spengler, che già un secolo fa (alla conclusione della carneficina della Grande Guerra) vedeva la "civi-

lizzazione” occidentale come un ciclo che aveva ormai consumato le sue energie migliori e si trovava in una fase avanzata di decadenza, sembra alla fine avverarsi. E il mondo intellettuale è più che mai oggi propenso a scommettere su questa ipotesi, dopo averci girato incessantemente intorno per tutto il Novecento, nelle sue componenti di destra come in quelle di sinistra. Il libro di Spengler ha influenzato con forza il fascismo, e la sua prima traduzione italiana è stata di Julius Evola¹; ma d'altra parte alcune sue suggestioni hanno risuonato nella cultura post-marxista, nelle varie Teorie critiche, dalla scuola di Francoforte in poi, nelle ideologie del Sessantotto, nel terzomondismo, e le ritroviamo oggi nei movimenti postcoloniali e in una certa apocalittica dell'ecologismo radicale. Non è facile sintetizzare la monumentale opera di Spengler, ma in sostanza i suoi principi cardine sono due – entrambi in radicale opposizione alla visione hegeliana di una Storia universale. Intanto, l'esistenza di un “Occidente” come unità compatta e distintiva, del tutto *incommensurabile* rispetto ad altri cicli di civiltà/civilizzazione che si sono alternati o intrecciati nella storia (ma già parlare di storia è impreciso, poiché con questa parola intendiamo di solito una concezione del tempo e del progresso tipicamente occidentale). Questi altri cicli sono le civiltà antiche, quelle classiche, quelle precolombiana, cinese e indiana. Ciascuna, secondo Spengler, imposta un rapporto peculiare con il mondo, basandosi su valori e forme di conoscenza assoluti che ne fanno la forza: una certa concezione del tempo, della bellezza, della verità, della giustizia, che si incarnano nelle rispettive produzioni culturali. L'ampiezza dell'opera è giustificata dal tentativo enciclopedico dell'autore di analizzare questi valori esclusivi nell'arte, nella matematica, nella letteratura, nelle visioni politiche delle diverse civiltà. Giunta al suo culmine, ogni civiltà – pensata come un organismo che nasce, cresce e muore - trascorre in una fase di decadenza che Spengler chiama di “civilizzazione”: la certezza dei valori si volge in dubbio, il nesso tra vita e cultura si spezza per dar vita a manierismi, che non possono più far altro che imitare i modelli autentici (la stessa riflessività filosofica è per lui sintomo di decadenza). Il secondo grande principio dell'opera spengleriana è la convinzione che l'Occidente si trovi, all'inizio del XX secolo (il testo viene pubblicato per la prima volta nel 1918, ma era stato in realtà concepito già prima della Grande Guerra) nel pieno del suo tramonto: i valori che ne hanno fatto la grandezza, a partire da una visione “faustiana” dell'azione umana, sarebbero ormai esauriti. La tecnologia e l'industria, un sistema economico e sociale basato sul denaro, il liberalismo e il socialismo, pur frutti di quell'impeto originario, ne invertono il senso e ne cancellano la forza ideale.

È per questo che l'opera si presenta come una critica apocalittica alla modernità, di tipo decisamente reazionario (nel senso di questo termine che si contrappone ai valori dell'illuminismo e della Rivoluzione francese). I suoi principali bersagli polemici sono da un lato la razionalità scientifica e il “mon-

1 O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Milano, Longanesi, 1957.

do della tecnica” che ne è lo sviluppo (tema pervasivo fra gli intellettuali tedeschi del Novecento, e influente soprattutto nella versione di Heidegger con la sua mistica nostalgia dell'Essere); dall'altro, il liberalismo e le istituzioni democratiche che distruggono il principio di autorità. Spengler quindi combina in modo bizzarro una visione che si potrebbe dire relativistica con il suo contrario. Non esiste un'unica condizione umana ma sfere di civiltà diverse e incommensurabili, che si possono capire solo dall'interno (tutta l'ampia introduzione all'opera è una sorprendente e raffinata critica dell'etnocentrismo occidentale, che non riuscirebbe a capire la produzione artistica, il mito o la matematica antica, poniamo, perché pretende di applicarvi le proprie categorie). Ma ciascuna di queste sfere si basa, e deve basarsi, su valori assoluti, forme di pensare e di agire che non devono esser messe riflessivamente in discussione – perché quando ciò accade siamo sulla strada del tramonto. Tutto ciò spiega l'influenza di Spengler su correnti di pensiero che almeno in apparenza sono inconciliabili: una estrema destra antimodernista, che rivendica una concezione mistico-sapienziale della conoscenza e una modalità ultra-autoritaria del potere, ma anche una sinistra radicale interessata alla critica delle istituzioni-chiave della modernità (la democrazia formale e liberale che nasconde le disuguaglianze sostanziali) e a una condanna di tipo postcoloniale che vede nella violenza imperialista l'“essenza” stessa dell'Occidente.

14.3 LA SINISTRA E L'ANTIOCCIDENTALISMO

Perché tornare a ragionare su Spengler, di fronte alla cesura storica cui ci troviamo di fronte? Il motivo è che oggi sta riemergendo da ogni parte, di fronte alla crisi, tutto il repertorio di interpretazioni apocalittiche e antioccidentali che nell'ultimo secolo sono state variamente elaborate. Il che scompagina le nostre categorie politiche, ci chiede di ripensare le tradizioni di pensiero nelle quali siamo cresciuti, di analizzarne criticamente le genealogie. Sembra in particolare saltare del tutto la coerenza dell'orientamento che continuiamo genericamente a definire “di sinistra”. La sinistra, si sa, è sempre stata molto divisa sia sul piano teorico che su quello pratico (massimalista/riformista, estrema/moderata, marxista/anarchica, storicista/strutturalista e così via): ma tutto sommato ha sempre ritenuto di riconoscersi in un quadro di riferimenti comuni, sia in termini di valori che di strumenti teorici. I valori sono quelli della giustizia sociale e dell'opposizione a forme autoritarie di potere; gli strumenti quelli dell'analisi delle istituzioni sociali e culturali in quanto produttrici di ingiustizia e disuguaglianza. In questo quadro potevano stare insieme persino le posizioni più distanti – che so, i movimenti del Sessantotto e i partiti comunisti, le femministe e i vecchi sindacalisti patriarcali, etc.

Fino ad oggi. Gli ultimi due-tre anni ci hanno posto di fronte a fratture nel modo di pensare che mi sembrano ormai insanabili, quanto e più di quelle che un tempo definivamo in termini di sinistra/destra, progressisti/conservatori, etc.; fratture che spingono a volgersi indietro, a riconsiderare genealogie e a ridefinire scenari. Consideriamo le reazioni alla pandemia e soprattutto alle misure sanitarie per il suo contenimento, intanto. Il Covid-19 ha aperto situazioni di

rischio nuove, che dopo alcuni momenti di incredulità si sono proposte all'intero pianeta. Il mondo della scienza e delle organizzazioni sanitarie, malgrado alcune iniziali oscillazioni e un dibattito interno, si è mosso in modo sostanzialmente unitario nell'indicare misure di prevenzione e contenimento e nell'immediata ricerca di vaccini. I governi hanno sostanzialmente seguito queste indicazioni, pur con le differenze che sappiamo e con gli atteggiamenti scettici o negazionisti dei leader più populistici (Bolsonaro, Trump). Oggi (settembre 2022) siamo ancora dentro alla pandemia; e per quanto i vaccini abbiano attenuato gli effetti più severi, nuove varianti si presentano ciclicamente e ogni stagione presenta nuovi picchi di contagio. Non possiamo ancora valutare oggettivamente e in modo distaccato quanto le misure di contenimento siano state efficaci e necessarie. Si poteva fare a meno del lockdown più stretto, con le sue drammatiche conseguenze economiche? Si poteva fare a meno del Green Pass obbligatorio? Se anche le future scoperte sul comportamento del virus dimostrassero di sì, porsi oggi queste domande è comunque ozioso. Bisogna ricordare due cose. Primo, che le misure sono state prese dai governi in un momento di estrema incertezza, con l'esplosione rapidissima di focolai, l'intasamento degli ospedali e dei reparti di terapia intensiva, con la prospettiva di un'ecatombe di cui non si vedeva il fondo. Secondo, sono state prese su indicazione e raccomandazione di una comunità scientifica globale sostanzialmente compatta, sia pur con distinguo su punti sostanzialmente minori: comunità scientifica, è bene rammentarlo, che è espressione di un sistema di produzione, organizzazione e circolazione del sapere che avrà certo i suoi limiti ma che è il più razionale ed efficace che abbiamo, tanto da essere diffuso e accettato (non imposto) in tutto il mondo.

14.4 IL PENSIERO "CRITICO" E LA PANDEMIA

Mentre gli scienziati si rimboccavano le maniche e si mettevano al lavoro (con qualche comparsata televisiva di troppo, d'accordo), gli intellettuali umanisti praticamente impazzivano. Chiusi in casa, sottratti alle folle adoranti dei festival letterari e filosofici, scrivevano compulsivamente, convinti di aver colto il senso o la verità nascosta di quanto stava accadendo. Dovevano dimostrare che quella sbandierata dai governi, dai media e da una scienza connivente e "non critica" era una versione superficiale dei fatti, e che la tragedia in corso era in realtà la manifestazione di qualcosa di più profondo. Il virus era il frutto del modo di vita insano e delle scelte sbagliate e immorali dell'Occidente e della modernità. Per alcuni, il virus è il frutto dell'Antropocene, è la Natura che si vendica dell'uomo che la violenta; è Gea, la terra come essere vivente e divinità, che ci punisce o che ci manda un ultimatum; il Grande Tutto che inizia le grandi manovre per l'estinzione dell'uomo (occidentale), unico modo possibile di salvare il pianeta e tutte le altre forme di vita. Quasi tutti gli argomenti che Pascal Bruckner aveva censito e criticato già nel 2011 nel suo *Il fanatismo dell'Apocalisse*² sono puntualmente emersi, con tutto il loro carico di misticismo profetico

2 P. Bruckner, *Il fanatismo dell'Apocalisse. Salvare la Terra, punire l'uomo*, trad. it. Parma, Guanda, 2014.

e penitenziale. Altri hanno preferito insistere sugli aspetti politici. Il contagio è un problema immediatamente politico, hanno scritto in tanti, con infiniti giochi di parole sul doppio significato del termine “Corona”. Prova lampante che Foucault aveva ragione e che il potere è sempre biopotere. La sua radice è il capitalismo, il consumismo, il sistema neoliberista globale³.

Ma soprattutto, è sul “distanziamento sociale” imposto dalle misure di contenimento che si è scatenato l’inferno, con una convergenza molto significativa fra le posizioni della sinistra antagonista e quelle dell’estrema destra. Quest’ultima ha sostenuto che la pandemia non c’è mai stata, e che la sua “invenzione” è stata un “colpo di stato globale” voluto da una élite plutocratica e tecnocratica internazionale, con lo scopo di creare un nuovo ordine mondiale o un nuovo stadio del capitalismo di tipo fortemente autoritario: un ordine che assomiglia a quello descritto nel *Tallone di ferro* di Jack London, e che d’altra parte riprende l’attuale esempio cinese, con un “modello integrato di capitalismo di stato, che garantisce profitti privati in un contesto totalitario, di controllo dell’informazione, in assenza di sindacati e organizzazioni diverse da quelle autorizzate, senza diritto di sciopero e in condizioni di totale controllo”⁴. Può apparire bizzarro che queste perorazioni in difesa delle costituzioni democratiche e contro le tendenze autoritarie del neoliberismo vengano da un libro prodotto da esponenti della galassia neofascista (i curatori sono o sono stati dirigenti di Fiamma Tricolore, della Nuova Destra Sociale e dell’Unione per il Socialismo Nazionale; uno di loro è cultore di studi misterici e iniziatici, l’altro di medicina naturale). Non sorprende invece che uno degli autori più citati del libro sia Giorgio Agamben, erede dell’operaismo e guru del pensiero antagonista, forse il filosofo italiano oggi più conosciuto al mondo, che ha preso pubblicamente la parola in senso negazionista, per denunciare la strategia della “biosicurezza” come “paradigma di governo la cui efficacia supera di gran lunga quella di tutte le forme di governo che la storia politica dell’Occidente abbia finora conosciuto”⁵. Insomma, un perfetto inveramento delle profezie sulla creazione di uno “stato di eccezione permanente” che rappresentano il nucleo principale del suo pensiero. Non so bene cosa abbiano detto questi autori nel momento in cui lo stato di emergenza è stato quasi silenziosamente revocato in Italia come nel resto del mondo: forse che Soros, la Fondazione Rockefeller, il Club Bildenberg per ora hanno fallito, respinti dalla valorosa resistenza del popolo no-vax. Ma certo ci riproveranno presto. Anzi, chissà che la guerra in Ucraina, con la conseguente crisi energetica, non abbia proprio questa origine.

3 Per un’ampia e sistematica analisi delle reazioni apocalittiche alla pandemia rimando a M. Rossi Monti, *In the Name of the Virus. Intellectuals and the Pandemics*, «Lares», LXXXVI (3), 2020, pp. 407-40.

4 M. Martini, *Un event ampiamente annunciato*, in N. Bizzi, M. Martini, a cura di, *Operazione corona. Colpo di stato globale. Analisi bio-medica, economica e politica della più grande truffa della storia dell’umanità*, Prato, Edizione Aurora Boreale, 2020, p. 26.

5 G. Agamben, *Biosicurezza e politica*, Quodlibet on line, 2020 (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>).

14.5 NOI E L'UCRAINA

A proposito della guerra, non voglio certo sostenere che vi sia corrispondenza o simmetria tra il sostegno alle posizioni filorusse e quelle negazioniste della pandemia, no vax o di denuncia della “dittatura sanitaria”. L'estrema destra ad esempio si è divisa: una parte (Casa Pound in Italia) sostiene il nazionalismo ucraino, anche per uno storico rapporto con il Battaglione Azov e con gruppi neonazisti del paese; un'altra parte (Forza Nuova, ma anche molti altri movimenti della destra europea, e della galassia complottista americana di QAnon) sta invece più risolutamente dalla parte russa, per due fondamentali e convergenti motivi. Il primo è la condivisione della filosofia “eurasiatica” di Putin e di Dugin, dello stile di governo autoritario, dei valori “tradizionali” e antimodernisti, del misticismo nazionalista sostenuto dalla attuale leadership russa; il secondo è la lotta contro la “mondializzazione”, contro la mescolanza delle identità, contro un intero stile di vita che è inteso come “occidentale” e i cui principali sostenitori sono gli Stati Uniti e l'alleanza atlantica. Questo punto di vista si è in qualche occasione innestato sui canali di comunicazione dei no-vax, e si è intrecciato con le azioni e le posizioni di quei gruppi antisistema che sostenevano e sostengono l'inesistenza della pandemia. Ma non è questo il punto fondamentale: del resto, per definizione i movimenti antisistema si contrappongono programmaticamente al punto di vista governativo, o a quello dei principali media.

C'è però una convergenza più profonda con una parte molto consistente della sinistra, apertamente filorussa, oppure semplicemente critica rispetto allo schieramento atlantico. Una parte che non può e non vuole prendere le distanze dalla cultura antiamericana in cui si è formata: cioè dal modello di pensiero, maturato in lunghi decenni di guerra fredda e di teoria critica, che attribuisce tutti i mali del mondo contemporaneo a un capitalismo rapace e disumano, da un lato, e dall'altro agli Stati Uniti che ne sono la maggiore espressione e che lo hanno sostenuto nel tempo con politiche imperialiste, violente, genocide. Naturalmente nessuno di questi due principi è in sé infondato o sbagliato: né il capitalismo né l'egemonia statunitense rappresentano il migliore dei mondi possibili. Ma ciò non può portare a una visione dell'attuale assetto geopolitico nei termini di un peccato originale degli USA e dei suoi alleati, che si proietterebbe su qualunque evento o situazione contemporanea. Per chi adotta questa prospettiva, ogni forma di violenza e aggressione è in ultima analisi responsabilità dell'Occidente. Ogni accusa rivolta agli altri di totalitarismo, repressione delle libertà politiche e negazione dei diritti umani, aggressività imperialista, come accade oggi con la Russia ed è accaduto negli anni passati con certi fondamentalismi islamisti, viene considerata ipocrita e rigettata indietro sull'Occidente: la cui democrazia sarebbe solo formale, le libertà solo fittizie, il pacifismo puramente ipocrita e così via. Così, di fronte a uno stato illiberale come la Russia di oggi, guidato da mire imperialiste e da una ideologia che, se non è fascista, al fascismo assomiglia parecchio, che invade militarmente un altro stato, si dice che ha avuto una reazione comprensibile di fronte allo strapotere della Nato, su cui ricadrebbe comunque la responsabilità ultima.

Sia chiaro: si può discutere sulla utilità e opportunità delle sanzioni, sulle conseguenze positive o negative dell'invio di armi all'Ucraina, su quanto l'appoggio militare al paese aggredito possa coesistere con una cultura della pace. Le risposte non sono scontate. Ma l'impressione è che dietro questi dibattiti vi sia spesso l'assunto incrollabile, più metafisico o teologico che politico, non scalfibile da alcun dato empirico, di una *colpa* americana da cui tutto il cosiddetto Occidente è contagiato. È un atteggiamento molto diffuso nella sinistra europea e forse soprattutto italiana. Se ne è lamentato nei giorni scorsi Adriano Sofri, in margine a un programma radiofonico dedicato alla repressione della stampa libera da parte di Putin – con la chiusura di giornali e l'arresto di giornalisti che non seguono pedissequamente la propaganda di guerra (anzi, che osano pronunciare la parola “guerra”). Gli ascoltatori chiamati a intervenire e commentare, osserva Sofri, si dividevano in due categorie: quelli indignati dalla definizione della Russia come dittatura, e quelli che denunciavano l'ipocrisia delle democrazie occidentali, ugualmente propense ad affermare un pensiero unico. “Da lungo tempo – commenta Sofri - constato e contesto questa evoluzione dello spirito di un pubblico che si considera di sinistra, [...ma] nonostante il mio buio pessimismo non avrei saputo immaginare una trasmissione di Radio 3 in cui i commenti ripudiassero pressoché all'unanimità il fortunato straccio di libertà di cui godono le nostre estenuate democrazie”⁶. Questo atteggiamento in parte investe, e lo si può comprendere, le generazioni meno giovani che hanno avuto nella guerra fredda la loro educazione sentimental-politica; ma in parte riguarda anche le generazioni più giovani, e si salda con l'egemonia intellettuale e accademica degli orientamenti post- o decoloniali.

14.6 IL COLONIALISMO COME PECCATO ORIGINALE

Questi ultimi sono dominati da una teologia della storia secondo la quale l'unica cosa sensata che potrebbe fare l'Occidente è annullarsi per espiare i propri peccati. E non solo suicidarsi politicamente: ma autodistruggere la struttura stessa delle proprie soggettività, le proprie forme di conoscenza, le proprie “ontologie”. Infatti il Male Assoluto del colonialismo ha pervaso talmente in profondità la modernità occidentale da configurare ogni suo aspetto come una essenziale violenza – che, come insegnava Fanon (ma lo faceva in un contesto molto diverso, quello di una durissima e ancora non decisa lotta per la decolonizzazione!), può essere estirpata a sua volta solo dalla violenza. Violenza strutturale, epistemica, ontologica, pedagogica, biopolitica, securitaria, violenza dello stato, implicita nell'esistenza stessa dei suoi confini, violenza delle istituzioni implicita nelle loro pretese normative e di controllo, e così via. Di fronte a tutto ciò, le eventuali controviolenze degli “oppressi” non significano nulla, sono comprensibili reazioni a quanto hanno subito. Ad

⁶ A. Sofri, *Il pubblico diviso fra filoputiniani e antioccidentali*, «Il Foglio», 6 settembre 2022.

esempio, il terrorismo islamista, che sarebbe ipocrita condannare. Non abbiamo forse “noi” per primi compiuto genocidi e pulizie etniche? E la facciamo tanto lunga per qualche bomba e cintura esplosiva? Al massimo, si può dire che i terroristi sono mostri creati dall’Occidente che si rivoltano contro lui stesso; oppure, che sono “creati” ad arte dal Potere per alimentare un terrore che giustifichi misure securitarie, la limitazione dei diritti e uno stato d’eccezione⁷ (esattamente come si è detto per la pandemia).

Anche quelli che ingenuamente potrebbero apparire gli aspetti più positivi della modernità occidentale – il sapere scientifico, la diffusione del benessere, una cultura dei diritti umani e dell’uguaglianza – sono pure ipocrisie, segnate in realtà dalla razzializzazione degli Altri e da tecniche di dominio tanto più efficaci quanto più dissimulate e “strutturali”. Non c’è nulla di “neutrale” o “oggettivo” in ciò che l’Occidente ha preteso di offrire al mondo. Tutto è funzione del suo profitto e della sua oppressiva violenza. E qui torniamo agli attacchi alla scienza e alla medicina da un lato, alla democrazia e alle libertà fondamentali dall’altro. Queste ultime sono un semplice paravento che nasconde la disuguaglianza strutturale. In quanto a scienza e medicina, sono non solo influenzate e manovrate dagli interessi economici (Big Pharma etc.) e politici (le pretese biopolitiche dei ceti egemoni); di più, sono radicate in una “oggettivazione” del mondo, in una dicotomia cartesiana (dunque malvagia, secondo il precetto post-strutturalista) tra uomo e natura, che sta alla base della attuale crisi ambientale. Quest’ultima si configura infatti come dominio oppressivo sulla natura, che si potrebbe meglio descrivere come colonizzazione dei “non-umani” (con una terminologia diffusa da autori come Latour, Descola o Viveiros De Castro); e che può essere risolta solo con l’analogo di una violenta lotta decolonizzante, in cui l’uomo (occidentale, s’intende) rinunci alla sua funzione di soggetto contrapposto ad un oggetto, imparando magari dagli sciamani amazzonici ad attraversare il confine tra mondi o “ontologie” diverse⁸. Con gli sciamani possiamo chiudere il cerchio, ricordando anche la comparsa dello “sciamano QAnon” come guida dell’assalto al Campidoglio del gennaio 2021 da parte dell’estrema destra trumpiana. Martin Heidegger è stato definito da Franco Volpi come “l’ultimo sciamano”⁹. In modo appropriato, poiché il filosofo nazista fondava la sua radicale critica alla modernità proprio sull’assunto di un rapporto diretto con l’essere, dunque su un sapere non mediato dalla oggettivante razionalità scientifica: lo

7 Rimando su questo a F. Dei, *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Roma, Donzelli, 2016. La lettura in chiave di “colpa dell’Occidente” è rappresentata ad esempio da T. Asad, *Il terrorismo suicida*, trad. it. Milano, Cortina, 2009.

8 P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. Milano, Cortina, 2020; E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. Verona, Ombre Corte, 2009. Per una critica a questi approcci rimando a F. Dei, *Il fascino discreto del precategoryale. Sulla svolta ontologica in antropologia*, in F. Dei, L. G. Quarta, a cura di, *Sulla svolta ontologica*, Milano, Meltemi, 2021.

9 A. Gnoli, F. Volpi, *L’ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 2006.

stesso che nelle filosofie pop oggi tanto diffuse viene attribuito agli sciamani, “viaggiatori fra mondi”, custodi di una sapienza che “noi” avremmo dimenticato eccetera. Solo che gli sciamani a loro volta non sono che prodotti del romanticismo antioccidentale dell'Occidente stesso¹⁰.

14.7 LA SINISTRA, GLI SCIAMANI E GLI SCIENZIATI.

Per concludere. Ho abbozzato, in modo certamente troppo schematico e impreciso, un panorama di orientamenti culturali che, di fronte alle specifiche crisi di oggi (pandemica, ambientale, geopolitica), mobilitano il tema di un tramonto dell'Occidente; ed evocano un intero repertorio di critiche alla razionalità politica (la democrazia) ed epistemica (la scienza) che della tradizione “occidentale” sarebbero specifiche. Sono orientamenti radicati nel pensiero antimodernista, nelle filosofie anti-illuministe che rimpiangono l'autoritarismo politico e una visione iniziatica e sapienziale della conoscenza; e che tuttavia hanno profondamente attecchito anche nel campo della “sinistra”¹¹, specie da quando quest'ultima ha perduto il riferimento principale della sua filosofia della storia, cioè l'idea della realizzazione del comunismo come obiettivo escatologico e compimento dei tempi. Il che è avvenuto ben prima del 1989: il Sessantotto ha già rappresentato una completa riconfigurazione in questo senso, con il passaggio a una “dialettica negativa” che sposta l'impegno politico verso la critica radicale non solo di uno specifico sistema politico-economico, ma delle basi stesse della “civiltà” (oltre a spostare il momento catartico dalla sfera pubblica a quella individuale, con l'esperienza psichedelica come culmine del superamento della dicotomia cartesiana). Da qui l'immissione massiccia nel repertorio della “sinistra” di una critica complessiva alla modernità e a una presunta essenza dell'Occidente, con tutto il correlato di richiami irrazionalisti, primitivisti, contro-culturali. Tutto ciò trova espressione filosofica nel post-strutturalismo (movimento dichiaratamente erede di Heidegger e a suo modo di Spengler), il quale a sua volta pone le fondamenta di ciò che si chiama oggi campo post-coloniale o decoloniale e delle sue ancor più recenti filiazioni, come la *Critical Race Theory*. Naturalmente si tratta di quadri molto complessi, con svariate elaborazioni politico-filosofiche che si pongono a loro volta in rapporto con pratiche movimentiste e con filoni più decisamente pop della cultura

¹⁰ Come ben dimostra il bel libro di S. Botta, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Roma, Carocci, 2018.

¹¹ Non si può non ricordare che il filosofo della scienza Paolo Rossi aveva individuato questa tendenza - una critica di stampo reazionario alla modernità e alla scienza che coinvolgeva ugualmente estrema destra e sinistra rivoluzionaria - già dagli anni '70: denunciando la convinzione, espressa in famosi libri dell'epoca, come *L'ape e l'architetto*, che “l'impronta dei rapporti di produzione capitalistici sia rintracciabile nel tessuto stesso della scienza, nei suoi metodi e nei suoi contenuti...” (P. Rossi, *Fra arcadia e apocalisse. Note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta*, in *Immagini della scienza*, Roma, Editori riuniti, pp. 269-315; v. anche P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 1989.

di massa. Ma mi pare non vi siano dubbi che in questa costellazione sono da ricercare le radici delle due fondamentali convinzioni che abbiamo visto agire nelle reazioni odierne alla pandemia e alla guerra. Primo, che non esiste alcuna conoscenza oggettiva, perché il sapere (secondo una lettura un po' semplicistica di Foucault) è sempre funzione del potere, e dunque la scienza stessa è espressione degli interessi egemonici contro quelli dei marginali e degli oppressi. Secondo, che quegli stessi interessi egemonici sono ipocritamente coperti dai principi democratici di convivenza sociale e dalle libertà civili; democrazia e libertà sarebbero forme vuote che nascondono la profonda oppressione occidentale sia degli altri umani che dei non-umani.

Ora, le visioni del mondo e dell'azione politica che scaturiscono da questi assunti sono in qualche modo compatibili con quelle di un'altra sinistra, se esiste ancora, che si ritiene invece fedele ai valori della razionalità scientifica e della democrazia politica, opponendosi agli effetti ambigui della loro presunta "decostruzione"? A me pare francamente di no. E forse gli eventi e le prese di posizione di oggi marcano un distacco definitivo tra orientamenti che finora si sono illusoriamente rapportati come se fossero versioni più radicali o più moderate di una stessa prospettiva. Lo dico con una certa sofferenza, soprattutto perché, da antropologo, non voglio certo sostenere una sorta di neo-illuminismo assolutizzante, né tanto meno una filosofia hegeliana della storia e del progresso. Ernesto de Martino, esprimendo la sua fedeltà alla tradizione umanistica, parlava tuttavia di un "umanesimo etnografico", intendendo con ciò l'apertura costante al confronto con le differenze che vengono da altre culture (incluso lo sciamanesimo, che anzi nel pensiero di de Martino gioca un ruolo cruciale); e intendendo altresì la conseguente capacità dell' "Occidente" di rimettersi ogni volta in gioco, di ampliare costantemente la propria "coscienza storiografica". Ma ciò che oggi non possiamo più accettare, e che ci distanzia definitivamente e irrevocabilmente da Spengler, è l'essenzializzazione di un "Occidente" come cultura o civiltà separata in mezzo ad altre culture o civiltà altrettanto essenziali e incommensurabili. La globalizzazione ci ha insegnato a veder meglio le connessioni (anche quelle del passato pre-globale); a pensare nei termini di un'unica storia, non di quadri incommensurabili di civiltà che nascono, prosperano e tramontano. Una storia che ha visto certo un ruolo cruciale dell'Europa, nel bene e nel male, ma nella quale si sono sviluppate e progressivamente imposte certe forme di conoscenza del mondo e certe forme di convivenza civile che non sono solo "occidentali", sono anzi patrimonio dell'intera umanità. Non mi pare si possa accusare di etnocentrismo la difesa della medicina scientifica, così come quella della democrazia e delle libertà essenziali (come quelle che la Russia di Putin oggi calpesta senza ritegno).

Dunque, riadattando un vecchio titolo di A. M. Cirese¹², si può dire che dobbiamo decidere se andare a scuola dagli scienziati oppure dagli sciamani. Fino a qualche tempo fa, di fronte a una scienza che poteva apparire troppo piatta

12 A.M. Cirese, *A scuola dai logici o a scuola dallo stregone?* «L'uomo», II (2), 1978, pp. 48-111.

e poco attenta al “fattore umano”, o a una democrazia che sembrava “esausta” solo perché la si dava per scontata, allo sciamano si poteva concedere un qualche fascino attrattivo e per così dire una utilità correttiva. Oggi siamo in uno di quei momenti in cui bisogna scegliere con più chiarezza da che parte stare: e l’antioccidentalismo dogmatico, nelle diverse versioni o nei diversi cocktail che abbiamo considerato - antiscientifico o post-democratico, spengleriano o neo-sciamanista – non può più essere quel compagno di strada, un po’ pazzoletto ma in fondo simpatico, che ci aveva finora accompagnato.

15. L'ANIMA DEGLI ANNI DUEMILA(VENTI)

UN SILLABARIO

Questo testo è frutto di una chiamata della rivista *Testimonianze* a discutere sull' "anima degli anni Duemila". Ho provato a rispondere - riferendomi più specificamente agli anni Duemilaventi - con un sillabario dedicato alle voci che sembrano oggi più preoccupare le nostre coscienze. È un *divertissement*, certamente, ma anche un modo per tenere insieme temi diversi e forse scollegati, se non per il fatto di aver progressivamente occupato il nostro orizzonte, scalzandone le precedenti priorità e le precedenti ansie. Con "nostro" intendo la mia generazione, quella dei sessantenni che hanno avuto nel Novecento la loro educazione sentimentale, che sono invecchiati senza accorgersene o senza volerlo ammettere, che hanno assistito prima alla fine della storia poi a un suo nuovo inizio, che hanno visto sgretolarsi ogni tipo di certezze, che oggi sono derisi come "boomers" dai più giovani, e accusati di aver distrutto il loro futuro (pur senza aver fatto niente, e forse proprio per questo). Propongo questo elenco di voci non come la fotografia di un oggettivo spirito del tempo, ma come l'evocazione di una coscienza del mondo che non è più quella che pure ci era a lungo apparsa ovvia e naturale: dove anche le poche parole rimaste hanno assunto significati diversissimi.

Antropocene. È ormai largamente diffusa e divenuta quasi senso comune questa nozione nata in modo evocativo o provocatorio, a indicare che le attività umane influenzano così a fondo l'ambiente naturale da configurare una vera e propria nuova era geologica. Vi sono varie opinioni su quando inizierebbe l'antropocene: con le civiltà antiche, con la rivoluzione scientifica e industriale, con l'esplosione della prima bomba atomica? O, più esplicitamente, con il capitalismo, visto che non è solo la tecnologia a compromettere l'equilibrio ambientale ma la sua combinazione con un sistema economico fondato sul perseguimento del profitto (da qui il termine "capitalocene")? Certo è che si tratta di una nozione in cui l'ordine della storia si innesta su quello della geologia (o della storia naturale): due dimensioni che avevamo pensato finora come radicalmente separate, e che necessariamente si saldano dal momento in cui gli esiti della storia possono consistere nella distruzione (o nella radicale trasformazione) della natura. È proprio per questo che il ripensamento dei rapporti natura-cultura sta al centro dei dibattiti antropologici e filosofici contemporanei: anche se con esiti talvolta ingenui e neo-romantici, con la pretesa di mettere in discussione una "ragione occidentale", centrata sulla scienza, che sarebbe senz'altro colpevole della catastrofe ambientale, a favore

di una postura “sciamanica” che esalterebbe la metamorfosi fra l’umano e il non-umano.

Binarismo. Nel clima culturale degli anni Duemila una tra le più grandi novità è il discorso *queer*. Qualcosa di molto diverso dall’impegno per i diritti delle identità sessuali o di genere “minoritarie”, già presente nel discorso progressista novecentesco. Il pensiero *queer* vuole mettere in radicale discussione il binarismo: cioè l’idea che il genere umano sia diviso in due grandi metà, donne e uomini. Il riconoscimento dell’omosessualità come perfettamente normale e legittima non aveva bisogno di fare questo passo. I movimenti LGBT sostenevano la possibilità di contaminazioni o inversioni, e svincolavano il genere dal sesso biologico: ma non avevano bisogno di negare la metafisica binaria. Quando all’acronimo si aggiunge invece la Q di *queer*, e magari il +, le cose cambiano. Il dualismo dei sessi, si sostiene, è una artificiosa invenzione dell’Occidente, del maschilismo, del “potere”: la vera liberazione consiste nel pensare il genere come un *continuum* fluido di posizioni diverse. E addirittura si può affermare che la Natura e l’universo sono intrinsecamente *queer*, con la conseguenza che le stesse scienze naturali devono diventare *queer*¹, e così via. Una metafisica alternativa a quella binaria, insomma. Tutto questo sarebbe molto interessante, se non fosse per una fastidiosa tendenza a trasformare un approccio critico e provocatorio in una ideologia dogmatica e militante che si nutre di correttezza politica. Con due problemi che si aprono, uno pratico, l’altro teorico. Sul piano pratico o politico, la dissoluzione del binarismo alimenta la cosiddetta “politica delle identità”, che specie nelle classi alte dei paesi anglosassoni è diventata segno distintivo del progressismo. Una tendenza che scaturisce dalla sacrosanta difesa dei diritti, ma sconfinava spesso in forme di essenzializzazione delle appartenenze di genere: con un conseguente determinismo che, in una specie di caricatura del classico femminismo, fa dipendere dall’identità sessuale le idee, i valori, le forme della conoscenza. Viene in questo modo del tutto abbandonata l’istanza universalista che dall’Illuminismo in poi era stata il contrassegno del progressismo. Sul piano teorico, il problema è: davvero il binarismo è un sottoprodotto del potere dell’Occidente, una nostra credenza folk che spacciamo per “naturale”? Davvero nelle altre culture la dicotomia donna-uomo non esiste? Una buona parte dell’antropologia sembra oggi sostenere questa posizione, perché crede di apparire così più progressista. E porta esempi di culture altre in cui esistono identità di genere intermedie, o variabili. Ma i casi particolari, le eccezioni alla regola, non dimostrano che la regola non esiste. Francamente, devo ancora conoscere una cultura in cui la sessualità non sia concepita in modo dualistico: i sessi o i generi possono incrociarsi in vario modo, ma restano due, uno che partorisce e l’altro no. Solo che pare non lo si possa dire senza qualificarsi come vecchi reazionari.

¹ K. Barad, *Performatività della natura. Quanto e queer*, trad. it. A cura di E. Bougleux, Pisa, ETS, 2017.

Capitalismo. Questa è una categoria di analisi della realtà economica e sociale che non ha conosciuto crisi. Si continua a dire che la colpa di tutti i mali del mondo, delle disuguaglianze, delle guerre, della povertà, delle ingiustizie, è del capitalismo. Anche della distruzione ambientale – tanto che si preferisce spesso l'espressione “capitalocene” a quella di “antropocene”. Ma cosa si intende con questo termine ombrello? Quel che indicava Marx, cioè un sistema economico basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione? Se lo intendiamo così, si tratta di una definizione un po' troppo ampia: un “sistema”, che possiamo pensare in modo compatto solo se lo contrapponiamo a qualcosa di completamente diverso, che inizia sempre con la “c”. Se credessimo al comunismo, sarebbe perfettamente coerente accusare in toto il capitalismo di ogni male, dell'ingiustizia sociale come della distruzione dell'ambiente. E in effetti qualcuno ancora ci crede, ritenendo che le società da incubo che il comunismo ha crato siano state effetto di fattori contingenti o distorsioni, e che il modello originale resti perfetto. Ma è singolare che molto pensiero critico, che al comunismo non si richiama più, continui però a scagliarsi contro il capitalismo in sé. Cioè, non distinguendo fra forme diverse di capitalismo, più o meno liberista, con elementi più o meno forti di welfare e solidarietà etc. (perché ovviamente secondo questa concezione non esiste capitalismo buono, e quello che pretende di essere più umano, magari democratico ed egualitario, è semplicemente più insidioso perché nasconde il suo vero volto e attenua così l'unica possibile risoluzione, cioè il conflitto sociale). Ecco allora che la teoria critica contemporanea si trova a fluttuare in uno spazio vuoto tra il rifiuto radicale dell'esistente e l'impossibilità – persino la non pensabilità - di un'alternativa. Con la conseguenza di approdare a un radicalismo di natura estetica, tanto più arrabbiato quanto meno connesso a obiettivi politici concreti.

Disuguaglianze. La denuncia di un sempre maggiore aggravamento delle disuguaglianze sociali, causato dalle politiche neoliberiste e dalla globalizzazione, sta al centro del discorso critico e progressista di oggi. È una constatazione assunta come autoevidente, che fonda un atteggiamento morale di indignazione nei confronti dello status quo. Non è certo difficile imbattersi costantemente in casi drammatici di disuguaglianza, in un mondo in cui convivono i miliardari immersi nel lusso sfrenato e i profughi che annegano nel Mediterraneo. Ma proprio la scontatezza del discorso sulla disuguaglianza ci dovrebbe spingere a esaminarlo con qualche attenzione critica, specie se dall'indignazione morale vogliamo passare all'analisi politica. Disuguaglianza rispetto a cosa, e di chi nei confronti di chi? E in quanto all'aumento costante delle disuguaglianze, in relazione a quale altro periodo storico o modello di società? Di quali dati possiamo disporre per supportare la visione di un mondo che si fa sempre più disuguale e ingiusto? Il più classico strumento è l'indice di Gini, che misura il grado di distribuzione del reddito all'interno di singoli paesi: è un numero che sta tra 0 (situazione limite in cui tutti hanno lo stesso reddito) e 1 (situazione limite in cui un solo individuo possiede l'intero

reddito). Un indice di Gini basso significa egualitarismo, alto significa accentuata disuguaglianza. L'Europa ha gli indici più bassi, in virtù soprattutto del suo sistema di welfare ancora abbastanza forte; anche se la disuguaglianza è in risalita rispetto ai primi decenni del secondo dopoguerra, i "trenta gloriosi", caratterizzati da grande sviluppo economico, politiche degli alti salari e incremento dei ceti medi. Il neoliberismo e le speculazioni finanziarie hanno ampliato la forbice fra i redditi più alti e i più bassi. Ma la disuguale distribuzione del reddito ci racconta solo una parte della storia, perché non tiene in considerazione le economie informali, e soprattutto il livello complessivo di ricchezza. Inoltre, questi argomenti non ci aiutano a cogliere un aspetto fondamentale della storia degli ultimi cinquant'anni: e cioè l'uscita da una condizione di povertà assoluta di una grande maggioranza della popolazione mondiale, che nel frattempo è più che raddoppiata. Nel 1961 sulla Terra eravamo in 3 miliardi; siamo diventati 6 miliardi nel 1999, e oggi siamo 8. Siamo giustamente colpiti dalle condizioni di povertà assoluta in cui vivono all'incirca un miliardo di persone, con redditi giornalieri inferiori ai 4 dollari, colpiti da guerre, carestie, private di servizi e diritti essenziali; a fronte di un altro miliardo che vive in società opulente. Ma non consideriamo il fatto essenziale, cioè che tutto il resto – gli altri 6 miliardi, più o meno – sono transitati dalla povertà assoluta a condizioni di cosiddetto medio reddito, difficilmente paragonabili a quelle in cui versavano fino a qualche decennio fa quelli che si chiamavano Terzo e Quarto mondo. L'aspettativa di vita, le disponibilità alimentari, i servizi sanitari e educativi, l'accesso al trasporto e alle comunicazioni di massa, il riconoscimento dei diritti umani, la parità di genere, sono oggi incomparabilmente più alte per grandi masse di tutto il mondo. Il che non significa che va tutto bene o che siamo nel migliore dei mondi possibili. Ma se vogliamo parlare di disuguaglianze in una modalità che non è solo morale o religiosa, come spesso accade, non possiamo non tener conto di questo scenario di fondo.

Ecologismo. Perché l'ecologismo non è diventato una corrente politica? Eppure, a cavallo fra XX e XXI secolo, è apparso chiaro che la grande contraddizione insita nel modello di sviluppo industriale e consumistico non era tanto o non solo lo sfruttamento del proletariato (peraltro sempre più difficile da riconoscere come classe), né l'alienazione tanto minacciata dai filosofi tedeschi e dai sociologi critici. Era piuttosto l'esaurimento delle risorse energetiche e la distruzione dell'equilibrio ambientale. È apparso chiaro che il sistema era entropico e insostenibile in tempi neppure troppi lunghi. I libri di storia del futuro, se mai ce ne saranno, non potranno non chiedersi perché di fronte a tanta evidenza vi sia stata così scarsa volontà di agire; e soprattutto come mai l'opinione pubblica non abbia maturato una coscienza forte del problema. La consapevolezza ecologista e i movimenti che essa ha creato non sono stati fino ad oggi paragonabili alle grandi ideologie che hanno infiammato Ottocento e Novecento - che avevano al centro la giustizia sociale, o l'identità nazionale, o il sentimento religioso. Per quali motivi? Sono le ragioni del

profitto che dall'alto hanno cercato di impedire una presa di coscienza popolare? O la colpa è del qualunquismo di masse edonistiche, prive di senso civico e incapaci di impegnarsi per il bene comune? E di quali masse, poi? Si può chiedere la decrescita a chi la crescita la sta ancora inseguendo? Sta di fatto che l'engagement contro la predazione dell'ambiente sembra caratterizzare oggi solo alcuni gruppi elitari dei paesi più ricchi: i cui atteggiamenti da avanguardia distintiva (si vedano gli ambientalisti di "Ultima generazione") li rendono strutturalmente minoritari, e troppo facili vittime dello sciovinismo populista. Rendere l'ecologismo egemonico: una quadratura del cerchio sulla quale non c'è da esser molto ottimisti.

Fine del mondo. Ernesto de Martino, nel libro postumo che si intitola appunto *La fine del mondo*², ha aperto la strada a un'analisi delle tematiche apocalittiche nella cultura contemporanea, considerate come espressione di un moderno "terrore della storia". De Martino distingueva due modalità di rappresentazione apocalittica, con e senza risoluzione (o *eschaton*). Il secondo caso è quello di una discesa agli inferi senza ritorno, una dissoluzione dei valori e del senso della vita o della civiltà che non trova alcuna possibile redenzione (come ad esempio nelle crisi schizofreniche). Nel primo caso, invece, la catastrofe è rappresentata nel quadro di un meccanismo rituale controllato, in grado di riscattare la crisi e di "risalire" a un nuovo e più solido ordine, a una "salvezza". De Martino scriveva all'inizio degli anni '60, quando la fine del mondo veniva immaginata e temuta principalmente nella forma della catastrofe nucleare. Finita la guerra fredda, e malgrado gli incidenti di Chernobyl e Fukushima, il terrore del "Day after" si è molto attenuato. Si rifà concretamente vivo oggi con la guerra in Ucraina, affiancando però altri immaginari apocalittici che sono una delle chiavi di questi anni Venti: la distruzione ambientale e l'estinzione provocata dalla pandemia. La crisi del Covid-19 ci ha presentato per la prima volta immagini di città deserte come nei film di fantascienza, scenari di una natura-senza-umanità che sono apparsi ad alcuni spaventosi, ad altri poeticamente utopici. L'estinzione dell'umanità si è affacciata all'orizzonte delle possibilità, perfino auspicata da alcuni militanti ambientalisti come unica strada possibile per la salvezza del pianeta, di Gaia. Lo stesso James Lovelock sembra pensare che l'estinzione umana non sarà un problema, se si risolverà in un passaggio verso una forma più alta dell'intelligenza del cosmo³. Scienza o religione? Passaggio di apertura a una qualche risoluzione storica, e dunque umana, o un'ultima versione di *cupio dissolvi* panteista?

Globalizzazione. Per quanto possa apparire scontato, non si sottolineerà mai abbastanza il ruolo della globalizzazione nella costituzione dell' "anima

2 E. de Martino. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2019.

3 J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2020.

degli anni Duemila”. Molti insistono a dire che la globalizzazione non è una novità: c'è chi, come Wallerstein, la fa risalire agli inizi del capitalismo e del “sistema mondo” prodotto dalla colonizzazione. Sì, certo, è vero che l'interdipendenza economica e politica su scala planetaria non è nuova, così come la circolazione di persone, merci, comunicazioni. Ma la rivoluzione esistenziale che si è prodotta a cavallo fra Novecento e Duemila non ha precedenti storici. Si è trattato di un incredibile allargamento degli orizzonti esperienziali, di cui la mia generazione è stata la prima testimone. Siamo nati in un orizzonte culturale che ci sembrava già straordinariamente più ampio di quello dei nostri nonni e degli stessi nostri genitori, per l'accesso al mercato di massa; ma che restava per lo più locale-nazionale, sul piano della disponibilità di prodotti, di informazioni, di risorse culturali. Ci siamo trovati progressivamente proiettati in una dimensione in cui la “nazione” mantiene una sua importanza, a partire dal fattore linguistico, dall'esistenza dei confini e della cittadinanza, etc., ma sul piano economico e politico e soprattutto su quello culturale e comunicativo abbiamo a disposizione risorse che oltrepassano sistematicamente quei confini. È in questi più ampi orizzonti che ci troviamo oggi a ripensare tutta la nostra “educazione sentimentale”, a partire dai problemi etici a quelli politici. D'altra parte, la pervasività della dimensione globale conduce per reazione a varie forme di fascino, nostalgia e volontà di ricostituzione di appartenenze locali e comunitarie. Il che si può manifestare in movimenti identitari e in forme conservatrici di sovranismo e sciovinismo, ma anche in meno ambigue tendenze al recupero di dimensioni relazionali e forme di *Gemeinschaft*, di patria culturale o di “addomesticamento del mondo” che nella globalizzazione sembrano andar perdute.

H₂O. La scarsità dell'acqua è uno dei nuovi ed enormi problemi che si aprono nel tempo presente. La disponibilità di questa risorsa è stata data fino a oggi per scontata, almeno in vaste aree del mondo: ora non lo è più neppure nelle zone umide, per gli effetti dei cambiamenti climatici ma anche per il suo sfruttamento indiscriminato, sia a fini produttivi sia per il consumo di quegli otto miliardi di cui sopra, destinati a crescere fino a 10 a metà secolo. Abituati a non attribuirle valore, dobbiamo adesso considerarla come un bene raro e prezioso; si tratta di entrare nella logica di una nuova economia morale, basata sulla parsimonia e sulla lotta agli sprechi, e soprattutto sulla consapevolezza che l'acqua è un bene comune. Il problema però non è predicare la moralizzazione dei comportamenti, con un atteggiamento religioso verso il quale l'ambientalismo talvolta propende; e tanto meno rimpiangere cose come gli antichi culti dell'acqua, come sono tentati di fare gli antropologi, quasi che solo il sacro potesse riportarci alla ragione. Il primitivismo e l'antioccidentalismo da festival letterario non possono aiutarci in nessun modo. Si legge persino qua e là che colpa dell'Occidente è aver “nascosto” l'acqua, incanalandola nelle tubature; cose che fanno un po' irritare chi, come me, è nato in un mondo in cui l'acqua corrente non era un lusso per tutti. Ma certo la critica al capitalismo qui ha buone frecce al proprio arco: come il sangue umano, l'acqua non può

circolare sulla base delle sole leggi del mercato e del profitto, e il governo della cosa pubblica non può abdicare alla sua gestione. In questo campo, come in quello della donazione del sangue e di parti del corpo, non vale il principio “vizi privati, pubbliche virtù”.

Intelligenza artificiale. Se la rivoluzione elettronica e informatica ha cambiato in pochi decenni aspetti cruciali della nostra vita, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale promette (o minaccia) di farlo ancora di più – fino a sfociare in una mutazione antropologica che neppure la più ardita fantascienza riusciva a immaginare. Non mi pare che il dibattito politico-culturale abbia ancora afferrato appieno il suo potenziale impatto. La cultura umanistica continua a considerarla come una sorta di pallottoliere: particolarmente potente, sì, ma comunque uno strumento, che serve a contare più rapidamente o a ricordare meglio, ma che non può neppure avvicinarsi a quelle facoltà peculiarmente umane che sono la ragione, la creatività, l'intuito, l'improvvisazione e così via. Tutto questo è molto dubbio. Le AI possono imparare dall'esperienza, prendere decisioni, produrre sintesi creative e fare molte altre cose che di solito consideriamo parte del “ragionare”. Già si parla del fatto che potrebbero in tempi brevi svolgere, forse meglio degli umani, una serie di professioni intellettuali, a partire da quella dell'insegnante; e magari quella dello scrittore, dell'artista, forse persino del poeta. Potremo allora perlomeno rifugiarsi nelle emozioni, o nella coscienza, che una macchina non potrà mai avere? Non è detto (come sappiamo già dal preistorico e commovente Hal 9000 di 2001 *Odissea nello spazio*, che sembra fornito pure di un ambivalente inconscio...). Il fatto è che l'AI sembra confermare quello che filosofia e scienze sociali vanno da tempo sospettando: cioè che il nostro Sé, quel nucleo profondo di pensieri, emozioni, desideri e paure, connessioni logiche e razionali che costituisce la nostra identità, non è altro che un fascio di relazioni, costruite nelle interazioni quotidiane pratiche con gli altri. Per diventare fino in fondo umane, alle AI manca però per ora proprio questo livello della pratica. Non la mente, e neppure il corpo: potrebbero averlo, o credere di averlo (del resto, non potremmo anche noi già essere tutti AI – cervelli in una vasca, diceva la filosofia classica - che *credono* di avere un corpo ed esperienze sensibili del mondo solo perché questi dati sono immessi nella nostra RAM?). Ma se e come per le AI possa esistere una socialità, lo dobbiamo ancora capire.

Lavoro. Siamo cresciuti, sul piano politico come su quello filosofico, nella ferma convinzione che il lavoro rappresenti la fonte primaria della ricchezza e della democrazia, nonché la peculiare attività (insieme al linguaggio) che distingue gli umani dalle entità del mondo naturale. L'Italia è una repubblica fondata sul lavoro, dice la Costituzione; e marxismo e liberalismo convergono almeno nella convinzione che è il lavoro a produrre i beni di sussistenza, a garantire il “ricambio organico fra uomo e natura”, e che dunque è attorno alle relazioni di lavoro che si organizzano le relazioni sociali (e, per il marxismo, i conflitti di classe come motore della storia). I partiti della sinistra, come

li abbiamo conosciuti, si presentano come rappresentanti degli interessi dei lavoratori. Ma tutto questo è ancora vero? Già a Marx non sfuggiva che è la tecnologia, e non solo il lavoro umano, a produrre ricchezza: ma interpretava questo fattore come “lavoro incorporato nelle macchine”. Così come, nel processo di produzione del valore, le risorse naturali apparivano come una sorta di bene a disponibilità illimitata, che contava solo per il costo del lavoro necessario a estrarle. Ma nella società tardo-industriale e consumistica di oggi le cose sembrano mutare radicalmente. Intanto, il “ricambio organico tra uomo e natura” cambia volto, e si configura come uno sfruttamento del lavoro sulla natura. Ma soprattutto l’automazione produttiva, combinata con l’informatizzazione, ha sempre meno bisogno del lavoro umano. Quest’ultimo si sposta progressivamente dalle mansioni direttamente produttive a quelle relazionali e di cura. Oppure resiste laddove è ancora più economico della produzione meccanizzata – il che spiega però la sua crescente devalorizzazione e l’ampliamento della sfera della *gig economy*. Da qui la tendenza alla sostituzione del reddito da lavoro con un reddito di cittadinanza – qualcosa di più che una misura di welfare, in paesi nei quali il PIL è ormai prodotto da una minoranza della popolazione potenzialmente attiva, mentre le mansioni “manuali” sempre più degradate sono affidate a una minoranza in condizioni quasi-schiavistiche, composta in misura crescente da immigrati. È chiaro come tutto ciò cambi la natura degli schieramenti politici e le strategie della rappresentanza. Aldo Schiavone, in un pamphlet dedicato alle sorti della sinistra⁴, ha di recente sostenuto in modo esplicito che essa non può più trovare fondamento – nell’era della “fine del lavoro” – nelle contraddizioni sociali presenti al cuore del modo di produzione, vale a dire nella lotta di classe. Il principio che ha unito a lungo ogni tipo di sinistra, rivoluzionaria e riformista, è stato quello della classe lavoratrice universalista, che emancipando se stessa liberava tutti e creava un mondo migliore. Nel momento in cui questo diventa un mito o una nostalgia del passato, da cosa viene sostituito? Ci torneremo oltre, con la S di sinistra...

Migrazioni. Apertura o chiusura, accoglienza o respingimento delle ingenti masse di persone che dai paesi più poveri e disastriati del mondo cercano di arrivare in quelli più ricchi: questo il grande tema che divide oggi le passioni politiche. La destra e i movimenti populistici vedono questi arrivi come un’invasione, un progetto di “sostituzione etnica”, ma soprattutto come una minaccia agli strati più poveri delle società europee. La sinistra è di solito più propensa all’accoglienza e ad ammettere una certa porosità dei confini (anche senza arrivare alle posizioni estreme dei *no border*). Il progetto di uguaglianza ed emancipazione dei ceti più bassi, collante di ogni possibile sinistra, non avendo più la classe operaia come riferimento, trova oggi principalmente nei migranti il proprio riferimento. Sono loro i dannati della terra, il prodotto delle ingiustizie

4 A. Schiavone, *Sinistra!*, Torino, Einaudi, 2023.

e delle violenze coloniali del passato (e di quelle neocoloniali del presente), i marginali, le vittime del neoliberalismo globale. Di loro vanno prese le difese: tendenza che si salda con quella cristiana, incarnata da un papa che viene infatti considerato da molti "di sinistra", che nel migrante vede il nuovo Altro attraverso il quale passa la Redenzione. Il repertorio di argomenti che si contrappongono a quelli della destra riguardano l'inevitabilità dei flussi migratori alla luce delle disuguaglianze globali: i diritti umani di cui i migranti sono portatori; il fatto che essi rappresentano comunque una risorsa per i paesi europei in termini di natalità e di manodopera ("fanno i lavori che noi non vogliamo più fare", "garantiscono le nostre pensioni"). E poi c'è il ricorso all'accusa di razzismo contro le posizioni xenofobe o "securitarie". Non è chiaro se per la sinistra le migrazioni rappresentano un problema e un fenomeno da tenere comunque sotto controllo, anche se nel pieno rispetto dei diritti umani e di un principio di uguaglianza, oppure vanno bene così come sono e dovremmo semplicemente "accogliere" chi ce lo chiede. Mi pare vi siano costanti oscillazioni fra queste due posizioni. La destra, da parte sua, non ha oscillazioni ma si limita a evocare ideologicamente lo slogan del "fermiamo l'invasione", perché sul piano pratico, anche quando è al governo, non mostra nessuna strategia e nessuna capacità di governare i flussi demografici. Più che azioni politiche diverse, si contrappongono due filosofie, una sovranista-populista, l'altra progressista-globalista. Ciascuna fa presa in strati sociali diversi, producendo quel fenomeno di apparente inversione dei ruoli che destra e sinistra hanno giocato nel corso del Novecento. La destra rappresenta con ogni evidenza le ansie e i timori degli strati sociali più deboli (ceti subalterni?), che vedono una minaccia nel costante afflusso di persone nuove: persone che in parte fanno i lavori a "noi" sgraditi, d'accordo, ma in parte diventano concorrenti nell'accesso al welfare e nell'occupazione degli spazi pubblici, e la cui povertà le porta con facilità nei settori dell'illegalità e della devianza. Non c'entra il razzismo, né la presunta illusione di una "guerra fra poveri" (secondo la migliore tradizione marxista, i "poveri" sarebbero dominati dalla falsa coscienza e non si accorgerebbero che tutta la colpa è del capitalismo e non degli altri poveri). La sinistra rappresenta invece la posizione dei ceti a più alto capitale culturale, che non hanno ragione di sentirsi minacciati dai nuovi arrivati perché ne sono troppo socialmente separati, e investono in modo distintivo sui sentimenti di solidarietà e accoglienza, sull'antirazzismo e sulle estetiche multiculturali. Va bene: ma è un errore lasciare completamente alla destra l'egemonia sulla prima componente. Non solo perché così si perdono le elezioni; ma anche perché si rischia di produrre una pesante disgregazione della società civile. Basta guardare la situazione di Paesi europei che ci hanno preceduto nell'impatto con le dinamiche migratorie di massa, come la Francia o la Svezia, con forti livelli di scontro e di violenza e una dicotomia sempre più forte fra il politicamente corretto dei ceti dirigenti e una xenofobia che sfocia facilmente nel neofascismo.

No-vax. Uno degli aspetti più inquietanti della pandemia da Covid-19 è stato l'emergere di movimenti "alternativi" che si sono frontalmente opposti alle

narrazioni ufficiali e, sul piano pratico, alle misure che più o meno in tutto il mondo le autorità statali e sanitarie hanno preso per contrastare la diffusione e gli effetti della malattia. L'opposizione ai vaccini è stato l'aspetto più immediatamente visibile di queste posizioni, che si sono caratterizzate per una radicale sfiducia da un lato nello stato come portatore di interessi pubblici e di un bene comune, dall'altro nella scienza (medica, in questo caso), considerata come una forma di sapere fra i tanti, per di più asservita agli interessi di potentati economici. Ho già scritto di recente a proposito di questi movimenti⁵, del loro nesso con le teorie del complotto, delle concezioni della libertà e della razionalità che le animano. Non ci tornerò adesso, se non per sottolineare che tali posizioni hanno fatto presa sia nell'estrema destra (con derivazioni di tipo populista) sia nella sinistra cosiddetta antagonista e radicale. Che cosa le accomuna? L'antistatalismo, certo, forse una concezione anarco-individualista della libertà: ma anche, ancor più in profondità, una avversione alla modernità e al cosiddetto "Occidente", un misticismo che ha le sue radici nella nostalgia dell'Essere di molta filosofia nella linea Nietzsche-Heidegger. Tutte cose la cui matrice di destra è ovvia (Evola è il loro campione); meno ovvio è il modo in cui sono transitate nel discorso e negli atteggiamenti di certa sinistra. Sarebbe interessante ricostruirlo, passando fra l'altro dall'avversione francofortese e sessantottesca alla scienza, dal fascino psichedelico e primitivista delle contro-culture, dall'idea (confluita nella vulgata foucaultiana e decostruzionista) della razionalità come sottoprodotto del potere e via dicendo. Da qui a pensare che le politiche sanitarie si riducano a una strategia di controllo dello stato, che i vaccini colonizzino i nostri corpi con i germi del capitalismo, e che la pandemia non sia che l'estrema astuzia del potere, ci manca solo un passo.

Occidente. È un concetto che quanto più è ambiguo e indefinito, tanto più sembra stare al centro delle polemiche politiche e ideologiche di oggi. La Russia putiniana indirizza tutta la sua propaganda contro "l'Occidente"; lo stesso hanno fatto e fanno gli ideologi islamisti da al-Queda a Daesh, e una buona parte dei post-terzomondismi politici; contro l'egemonia "occidentale" si scagliano gli intellettuali postcoloniali (spesso dall'interno delle stesse università occidentali), e i movimenti che li alimentano e ne sono alimentati. Lo "scontro di civiltà", teorizzato da Huntington alla fine della guerra fredda, sembra diventato lo slogan di ogni antioccidentalismo. Con l'implicita o esplicita affermazione di una discontinuità radicale fra quadri storico-culturali e identità, che rimanda a Spengler e, appunto, all'immagine del "tramonto". Un Occidente bianco, maschile, eterosessuale, vecchio, scienziato, bellicista, razionalista, cartesiano, borghese, egemonico, specista, che tramonta incalzato da "nuove soggettività" (nere, femminili, queer, giovani, emozionali, subalterne, più vicine all'Essere, che rifiutano la dicotomia corpo-mente così come quella umano-non umano, portatrici di un nuovo slancio vitale). Questo il

⁵ v. *supra*, cap. 13 e 14.

nuovo catechismo che si autoproclama progressista e ritiene di porsi nella scia delle lotte per la libertà, l'uguaglianza e i diritti umani, ma che per paradosso si nutre di nuclei profondi della filosofia reazionaria dell'Occidente stesso, e rischia di farsi erede di alcune delle sue più tristi pratiche totalitarie. Non si tratta di difenderlo, l'Occidente, ma di ricordare che il concetto si riferisce a tutto e a nulla. L'Occidente è (o è stato) le guerre mondiali e la Shoah, il colonialismo e lo schiavismo, il razzismo e il fascismo, la bomba atomica e la distruzione dell'ambiente, lo sfruttamento della classe operaia; ma è stato anche la rivoluzione francese e la democrazia, i diritti delle donne e delle minoranze, la scienza, la cultura della pace, il superamento della fame, l'istruzione per tutti, il senso della uguale dignità e valore di ogni vita umana e tante altre cose. Cose alle quali per lo più i non occidentali (la gente normale, non gli ideologi) aspirano e che cercano di raggiungere. Ma non ha senso allora parlare di Occidente come se fosse una "civiltà" unitaria e compatta, nettamente separata da altre civiltà che si trovano nella geografia e nella storia. Siamo tutti dentro una sola storia, fatta di contatti, di forza, di violenza, di dominio, ma nella quale colpe e meriti, minacce e promesse non assomigliano a un romanzo fantasy – i buoni oppressi dall'impero del male, come molti sono irresistibilmente portati a credere.

Pandemia. Sto scrivendo (maggio 2023) pochi giorni dopo che le autorità sanitarie internazionali hanno dichiarato finita la pandemia da Covid-19. La malattia continua a circolare, ma i suoi effetti sembrano ormai paragonabili a quelli di una comune influenza. Stiamo cercando di dimenticarci della sua esistenza, ma negli ultimi due-tre anni il Covid ha assorbito gran parte delle nostre attenzioni, delle nostre angosce, della nostra immaginazione del futuro. Ha reso reale per la prima volta una minaccia di contagio legato alle dinamiche della globalizzazione, minaccia in precedenza più volte agitata (mucca pazza, ebola, aviaria etc.) ma mai veramente presa sul serio dall'opinione pubblica. Ora, l'attuale radicale caduta di interesse è comprensibile. Ma è sproporzionata rispetto ai toni apocalittici dei commenti che si sono accumulati nel periodo del lockdown più severo: fine dell'umanità, il pianeta che si salva distruggendo la nostra specie, la Natura che si vendica dell'Uomo, e via filosofeggiando a ruota libera. Quei toni erano certo eccessivi (anzi, li si può interpretare come una risposta patologica degli intellettuali umanisti, chiusi in casa senza nulla di utile da portare alla risoluzione del problema). Ma anche l'attuale silenzio non promette bene. Se la pandemia ci ha fatto cogliere dei rischi reali – gli alterati equilibri ecologici che stanno alla base dello spillover, il sovrappopolamento, l'organizzazione della medicina di base, ma anche l'insostenibilità e fragilità di sistemi economici basati su dinamiche globali che non potranno essere permanenti (il turismo di massa ad esempio) – tutto questo non dovrebbe restare al centro delle nostre preoccupazioni? Non si vede traccia di questa riflessione. Le città tornano a riempirsi di turisti da tutte le parti del mondo, riaprono i ristoranti e le discoteche, il PIL riprende a salire malgrado la guerra. Torniamo in pieno a quel modello di sviluppo che non solo ha generato la pandemia, ma ne

ha prodotto gli effetti più gravi sul piano sociale ed economico. Tutti sembrano contenti. Fino alla prossima “imprevedibile” emergenza: sappiamo già da ora che diremo a noi stessi: “dovevamo pensarci prima...”

QAnon. Questo movimento complottista americano è diventato noto in tutto il mondo con le immagini dello “sciamao QAnon” che capeggiava l’assalto al Campidoglio delle “truppe trumpiane” del 6 gennaio 2021. Mix di neonazismo dichiarato, primitivismo alternativo, complottismo hard, teorie del *deep state*, ossessione per la pedofilia, meccanismi di diffusione tramite i social media, rappresenta il culmine di quello stile paranoico⁶ che caratterizza la politica americana e – tramite i suoi meccanismi egemonici – quella globale. Ma il complottismo è in generale molto più diffuso, in forme svariate e anche trasversalmente agli schieramenti politici. Per certi versi ha a che fare con la diffusione di movimenti e stili populistici, dominati dal tema del sospetto nei confronti di élites mondiali che meno si possono direttamente conoscere, più si trasfigurano in apparati fantastici e in narrazioni grottesche. Dagli Illuminati agli alieni, dalle sette sataniche alle cospirazioni di Soros per la sostituzione etnica, dalle tesi sui misteri dell’11 settembre a quelle negazioniste sul Covid: con sconfinamenti sempre più frequenti in elementi magici e orrifici e in irrazionalismi di tutti i tipi. In definitiva, è un repertorio che si rinnova in alcune forme ma mantiene una continuità con le configurazioni classiche del complotto, quelle che hanno percorso ad esempio l’antisemitismo europeo e che Umberto Eco aveva posto al centro della sua riflessione sia saggistica che letteraria. Si tratta di un fenomeno antropologicamente complesso, legato al fascino per la costruzione di ordini invisibili del mondo, e accentuato dalla scarsa trasparenza del potere nella società contemporanea.

Rete. L’esistenza di Internet è ovviamente la più grande trasformazione – pratica, intellettuale, esistenziale – che la mia generazione ha attraversato. La comunicazione generalizzata su scala globale, e la possibilità di accedere a repertori di informazioni e di prodotti culturali e scientifici sterminati, hanno trasformato radicalmente il modo di pensare e di fare cultura. Nella mia gioventù, la formazione culturale era legata alla spasmodica ricerca di materiali “rari”: articoli di riviste introvabili, che bisognava andarsi a fotocopiare con lunghi viaggi; dischi musicali costosissimi e sempre agognati, o altrettanto costosi film su VHS; giornali microfilmati da leggere nelle emeroteche, vecchi volumi da rintracciare nelle librerie dell’usato, eccetera. Si raccoglieva, si accumulava, si assemblavano collezioni e repertori. Avere gli scaffali domestici occupati da ingombranti volumi di enciclopedie, o da ampie raccolte di long playing, dava un senso di sicurezza e di controllo. Oggi tutto questo non ha più senso (se non per qualche nostalgico e distintivo residuo di feticismo per la carta e il vinile). È l’età dell’accesso e non del possesso. E questo cambia

⁶ R. Hofstadter, *Lo stile paranoide nella politica americana*, trad. it. Milano, Adelphi, 2021

qualitativamente il modo di usare i prodotti culturali: ne abbiamo così tanti a disposizione che il problema è come sceglierli, cosa selezionare da questo “juke-box celeste”, da una infinita biblioteca di Babele. Se c'è un'anima degli anni Duemila, va cercata in questi paraggi.

Sinistra. Questa voce è stata in realtà già evocata costantemente nelle precedenti. Sono passati quasi trent'anni dal famoso pamphlet di Norberto Bobbio⁷, che cercava di riformulare le ragioni della distinzione destra/sinistra nel mondo del post-guerra fredda; un mondo nel quale gli obiettivi politici più classici della sinistra, dal socialismo reale alla nazionalizzazione di importanti settori dell'economia, per non parlare della “rivoluzione”, non erano più perseguibili. Bobbio poneva l'accento su un valore, quello dell'eguaglianza – laddove la destra sarebbe legata al presupposto della inevitabilità di una società diseguale. Ma come l'uguaglianza si potesse perseguire (o diminuire la disuguaglianza) non era così chiaro allora, e non lo è per nulla neppure oggi. Nel frattempo, sono cambiate alcune condizioni cruciali. Essere di sinistra è diventato un tratto distintivo di ceti medi “riflessivi”, con alto capitale culturale (o anche di una componente d'élite di ciò che resta della classe operaia), che si pongono in contrapposizione a gruppi che sono o si ritengono più “popolari” e svantaggiati, che abbracciano la prospettiva della destra per cercare protezione contro gli immigrati e contro le imposizioni fiscali, e finiscono per odiare coloro che pretenderebbero di rappresentarli ma che palesemente disprezzano la loro volgarità e ignoranza. L'abbiamo visto con Berlusconi e con Trump: più gli intellettuali di sinistra irridono l'ignoranza dei leader populistici, più questi trovano consenso (bisognerebbe ricordarlo a chi oggi, imperterriti, continua a usare la stessa strategia verso la destra di Meloni). A chi sono “organici” oggi gli intellettuali di sinistra? Resisi conto di non aver più una classe di riferimento, hanno cominciato a riferirsi ai “movimenti”, e magari alle “moltitudini” globali, tutti concetti che restano abbastanza astratti. Il risultato è stato il progressivo spostamento verso il tema dei diritti di minoranze identitarie definite dal colore della pelle o dalle preferenze sessuali; stravolgendo così il concetto gramsciano di subalternità verso quella sorta di classifica incrociata dei gruppi-marginali-oppresi-dal-potere che è la teoria intersezionale; e interpretando la lotta per la giustizia sociale nei termini delle guerre simboliche (del tutto autoreferenziali) del politicamente corretto e della cosiddetta *cancel culture*. Partiti dalla sinistra, ci siamo ritrovati *woke*. Non basterebbe a spiegare perché la destra ottiene sempre più consensi?

Transumanesimo. Lo cito – senza avere lo spazio per discuterlo più a lungo - come esempio di un movimento ottimista rispetto al futuro umano, fra tante filosofie pessimistiche e apocalittiche. Il progresso tecnologico potrebbe non essere un male. La tecnologia e la stessa intelligenza artificiale potrebbero non semplicemente rappresentare strumenti esterni, ma integrarsi con il

7 N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

corpo e con la mente umana. Producendo così un salto evolutivo, qualcosa di diverso dal *sapiens sapiens*. Il transumanesimo si muove ancora a cavallo fra scienza e tecnologia, speculazione filosofica, immaginario fantascientifico e *cyberpunk*, rappresentazioni della *body art*. Assume talvolta forme più vicine all'utopia sociale, altre volte un taglio nettamente individualistico, una sorta di lusso per miliardari della Silicon Valley. È l'altra faccia delle filosofie della storia spengleriane e antimoderniste di cui si è parlato: ma non sarà a sua volta una illusoria filosofia della storia?

Ucraina. Dopo la pandemia da Covid-19, l'invasione russa dell'Ucraina ha segnato profondamente il clima di questo decennio. Prima di tutto, ha riportato nel cuore dell'Europa una guerra tradizionale, *boots on the ground*, di un tipo che credevamo concluso con il Novecento (e con la prevalenza di guerre asimmetriche, "a bassa intensità", combattute dall'alto con "bombe intelligenti"; oppure di conflitti locali "decentrati", come quelli africani o asiatici, che consideravamo come un po' "primitivi"). Questo invece è il ritorno della guerra vera, combattuta fra nazioni e blocchi di alleanze, simmetrica, con tutto il corredo di una propaganda che mente costantemente e spudoratamente, dell'odio totale verso i nemici, e tutto il repertorio che ben conosciamo. È anche un evento che ci ha riportato a un clima da cortina di ferro, che si fa sentire anche all'interno della stessa Europa e dell'Italia in particolare. Non perché vi siano correnti realmente filorusse, ma perché ha ripreso spazio il sentimento antiamericano e il sospetto verso la Nato. La tradizione dell'antiamericanismo è forte e consolidata nel nostro paese, unendo una componente di destra e conservatrice ⁸ a una progressista e di sinistra, maturata negli anni del PCI filosovietico ma che ha continuato ad esistere in modo più o meno sotterraneo anche dopo il crollo dell'URSS. Non è solo il pacifismo a dividere la sinistra di oggi (l'opportunità di armare l'Ucraina, etc.), ma la profonda convinzione di una sua parte che la responsabilità principale della guerra ricadrebbe sulla Nato, che la Russia non ha potuto fare a meno di reagire a un accerchiamento da parte dell'impero del male. Come per i movimenti no vax, la saldatura di queste posizioni con quelle di estrema destra, che vedono nella Russia putiniana un argine alla debosciata democrazia materialista e edonista, multiculturale e omosessuale, è inquietante.

Verità. La verità è un'altra delle vittime di questa nuova-vecchia guerra: la propaganda bellica non finge più neppure di agganciarsi a fatti reali, a dati oggettivi, ad argomenti ragionevoli. Ma il problema dell'ingresso in un'era della post-verità era già stato ampiamente sollevato ben prima della guerra, in riferimento alle caratteristiche della comunicazione in Internet e soprattutto nei social media. Qui le *fake news* sembrano avere campo libero e diventare sempre più indistinguibili da quelle vere. Le stesse immagini sono facilmente manipolate.

⁸ M. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

labili e creano illusori effetti di realtà. Del resto, si realizza quel che gli indirizzi di pensiero postmoderni avevano teorizzato fin dagli anni '80 del Novecento: tutto è finzione, la stessa "realtà" non è che una funzione retorica. La famosa definizione di Nietzsche sembra realizzarsi appieno: "Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve, una somma di relazioni umane, che sono state poeticamente e retoricamente ingigantite, trasposte, ingioiellate e che, per essere state usate a lungo, appaiono ad un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticato che sono tali"⁹. A questo dobbiamo contrapporre la convinzione che la verità non dipende completamente dai rapporti di potere, non è solo la versione del più forte: altrimenti la scienza e il progresso della conoscenza non sarebbero possibili. D'altra parte, le geremiadi sulla post-verità hanno anche un fastidioso tono apocalittico, e vanno prese con le molle. Davvero la verità è in pericolo oggi più che in altre epoche? E davvero questo dipenderebbe dalla comunicazione generalizzata, dalla rete e dai social media? C'è da dubitarne. La grande accessibilità a una moltitudine di fonti, la possibilità per tutti di prendere pubblicamente la parola, apre sì la strada a mistificazioni di ogni tipo: ma offre anche la possibilità di criticare, confrontare posizioni diverse, trovare fonti indipendenti di informazione. Si potrebbe far riferimento ad esempio al modello di Wikipedia (altra grande e innovativa anima degli anni Duemila): tutti possono inserirvi falsità, consapevolmente o meno, ma esiste un meccanismo autoregolativo che la rende complessivamente molto affidabile. Non è la libertà di parola a distruggere la verità, ma il suo contrario (in effetti, è questa la differenza che esite oggi fra il cosiddetto "Occidente" e la Russia di Putin).

Zeitgeist. Per concludere: esiste davvero uno spirito del tempo, un' "anima" dei nostri anni? Personalmente non credo nelle filosofie della storia, e sarei propenso a definire la storia contemporanea, con le parole di T. S. Eliot, un "panorama di immensa futilità e anarchia"¹⁰. D'altra parte, è anche vero che per stare dentro questo panorama – per resistere al demartiniano "terrore della storia" sopra ricordato – non possiamo che sforzarci costantemente di trovarvi un senso, un qualche tipo di significato. Avanti, allora. Lasciamo agli intellettuali, che vedono sempre più minacciato il loro ruolo sociale, almeno questo gioco: la possibilità di non limitarsi a vivere, ma di interpretare costantemente ciò che stanno vivendo.

9 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. Milano, Adelphi, 2016 (ed. orig. 1873).

10 T. S. Eliot, "Ulysses", *Order and Myth*, in "The Dial", 75, November 1923, p. 483.

16. ANTROPOLOGIA E PROGRESSO.

Che uso possiamo fare in antropologia della nozione di progresso? Parto dal constatare che si tratta di uno di quei termini che tutta la nostra socializzazione disciplinare ci ha abituato a evitare, o al massimo a usare fra virgolette, come espressione di una concezione della storia o della diversità umana ingenua, etnocentrica, superata (lo stesso vale per termini come “civiltà” o “civile”, e i suoi contrari “barbaro” o “primitivo”). Consideriamo di solito “progresso” come un concetto ottocentesco, radicato nel positivismo (se non settecentesco e illuminista), basato su una fiducia nella illimitata perfettibilità della conoscenza umana, della tecnologia e delle forme di vita sociale – fiducia che oggi non possiamo più coltivare, da un lato perché abbiamo alle spalle la Shoah, dall’altra perché spaventati da un futuro denso di minacce di distruzione dell’ambiente, di esaurimento delle risorse, di guerra di tutti contro tutti; convinti che l’Antropocene sia un passo indietro e non in avanti nella storia naturale del pianeta Terra. Ma, soprattutto, il “progresso” ci pare inaccettabile perché implica una considerazione qualitativa delle culture umane: chi ci autorizza a dire che una cultura (una società, un “popolo”...) è più progredita di un’altra? Abbiamo fatto un grande sforzo per superare la visione colonialista per cui “noi” siamo progrediti e “loro” primitivi o arretrati: presupposto fondatore di un ciclopico impianto etnocentrico che ha a lungo compromesso la nostra possibilità di comprendere gli altri, commisurandoli a scale di valutazione gerarchica che semplicemente non corrispondono ai loro principi, ai loro valori, o come si direbbe oggi alle loro ontologie. Insomma, non possiamo assumere come punto di partenza dell’intelligenza antropologica una filosofia della storia che ci dica da che parte sta il progresso: semmai, si potrebbe dire che compito dell’antropologia è studiare le differenti filosofie della storia sottese da culture o civiltà diverse, i modi in cui intendono il trascorrere del tempo, il fatto che pongano l’età dell’oro nel passato oppure nel futuro e così via. E, di conseguenza, si potrebbe analizzare la stessa concezione occidentale-moderna di progresso come un’ideologia *folk* – insomma, come un *oggetto* e non come una *risorsa* della nostra conoscenza.

D’accordo. E tuttavia c’è qualcosa che non convince in tutto questo. Davvero non è legittimo trovare un accordo su un criterio di valutazione qualitativa delle culture? Si ricorderà che proprio questo sta al centro dello *Statement on Human Rights* del 1947 della AAA, che richiama “*the scientific fact that no*

technique of qualitatively evaluating cultures has been discovered". Affermazione che da un lato è difficile da confutare, dall'altro fonda un relativismo etico che entra in palese contraddizione (discussa ormai fino alla noia) con l'universalismo dei diritti. Anzi, entra in contraddizione con gli stessi obiettivi di Herskovits e dei proponenti, i quali volevano denunciare una cultura discriminante e distruttiva a favore di una tollerante e protettiva nei confronti della diversità. Quindi volevano denunciare una cultura peggiore a favore di una migliore. Tutta la storia degli studi dimostra in realtà che il rifiuto di un'idea troppo ingenua di progresso non significa che non sia attiva nello sguardo antropologico, in modo esplicito o implicito, una qualche diversa concezione del progresso, che ne orienta la ricerca e le impostazioni teoriche di fondo. Proprio le scuole novecentesche che hanno abbracciato l'atteggiamento relativistico, e si sono opposte alla univoca filosofia della storia di stampo più o meno hegeliano come criterio di valutazione delle culture umane, sono state apertamente e consapevolmente guidate da valori progressisti. L'antirazzismo, i diritti umani e la difesa dei popoli indigeni per la tradizione boasiana², una certa idea di socialismo per Durkheim e per Mauss (un tendenziale egalitarismo prodotto dall'irruzione della morale nella sfera dell'economia); in quanto al funzionalismo, se oggi ci colpisce una sua "complicità" con il colonialismo, dobbiamo anche storicizzarlo e ricordarne l'impegno in chiave antirazzista e persino emancipativa (in una fase storica, certo, in cui l'emancipazione non si identificava necessariamente con la decolonizzazione). Non è banale ricordare che anche il marxismo è progressista, vuole cioè migliorare la società eliminando le classi e costruendo un "uomo nuovo"; e, pur contrapponendosi al "progresso" liberale e capitalistico, lo considera una tappa intermedia verso il fine o la fine della storia.

Nella storia culturale del Novecento, a questi indirizzi si contrappongono semmai quelli che vedono il male nella modernità in sé: un filone anti-illuminista che rimpiange la Tradizione o la Verità, che denuncia la tecnologia come causa della perdita di un rapporto diretto con l'Essere o con la Natura, e vede nella democrazia la fine dell'autonomia dell'Individuo. Spengler, Heidegger, Evola, volti diversi di un "pessimismo culturale"³ che profetizza, se non auspica, la caduta di un Occidente ormai abbandonato dallo Spirito. Nella prima metà del secolo le posizioni sono molto chiare: il progressismo sta a sinistra (in una versione liberal-democratica, oppure in una socialista-comunista), l'antimodernismo sta a destra e si impianta nel fascismo e nel nazismo. Ci si potrebbe chiedere in che misura le scienze antropologiche ne siano

1 M. Herskovits, M., *Statement on Human Rights*, in "American Anthropologist", 49 (4), 1947, pp. 539-543.

2 C. King, *La riscoperta dell'umanità*, trad. it. Torino, Einaudi, 2020.

3 O. Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001.

contagiate. Non molto, direi: fino agli anni Sessanta sono rare le tentazioni irrazionaliste o primitiviste all'interno della disciplina. Un filone di conservatorismo neoromantico si manifesta semmai nella storia delle religioni, con gli indirizzi fenomenologici che insistono sull'esperienza ineffabile di incontro col Radicalmente Altro come fondamento della vita religiosa, e sul mito come espressione di una più autentica conoscenza precategoriale, di un rapporto diretto fra parole e cose. Nell'ultimo terzo del secolo le cose si fanno più complesse e intrecciate. Il pessimismo culturale entra prepotentemente nel repertorio della sinistra, dei movimenti di contestazione e contro-culturali, e trova piena espressione in alcuni aspetti della protesta sessantottesca, occupando progressivamente il campo della teoria sociale critica e ibridandosi in vario modo anche con i marxismi. Mi sembra che in chiave di storia delle idee questo aspetto cruciale sia ancora da approfondire. Si può pensare che, una volta esaurita la spinta del modello del socialismo reale, i movimenti antagonisti abbiano ripiegato completamente sulla critica del sistema capitalistico esistente – anche in assenza di alternative. I movimenti si concentrano sulla “dialettica negativa”, sul valore autonomo della critica al “reale” (lo slogan hegeliano “ciò che è reale è razionale” è il principale obiettivo polemico di Adorno e Horkheimer, come per Marcuse lo è il freudiano “principio di realtà”); e in questo contesto recuperano il repertorio antiprogredista della destra. È così possibile che Heidegger e gli heideggeriani divengano i principali teorici del movimento del 1977, e che lo “sciamano” (figura costruita, nella sua accezione odierna, da un anti-illuminista di ferro come Eliade) si faccia emblema di un soggetto finalmente liberato; liberato dalle costrizioni di una Ragione plasmata dal sistema politico-economico dominante, o da una scienza vista come sottoprodotto del potere borghese. Il cosiddetto post-strutturalismo eredita questa impostazione, e la trasmette all'approccio postcoloniale, che influenza a sua volta in modo decisivo la teoria antropologica a cavallo tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo. La cosiddetta svolta ontologica, che rispolvera il vecchio mito dell'unità precategoriale con il Mondo (anzi con i Mondi), e quello della metamorfosi come modello di conoscenza, con tutto il connesso repertorio primitivista, è il risultato di questi passaggi: e sancisce la rinuncia a ogni concetto universale di ragione umana e dunque di progresso scientifico e sociale. Il radicalismo politico connesso a questa teoria ha una sua teleologia, espressa dalla locuzione “un altro mondo è possibile”. Un motto che attrae tanto le giovani generazioni, e comprensibilmente, perché sembra rappresentare l'unica via di uscita rispetto alla passiva accettazione di una realtà imperfetta: ma che resta definito *ex negativo*. Sappiamo quello che non vorremmo, ma non è tanto chiaro come dovrebbe essere quest'altro mondo possibile e come realizzarlo.

Ma qui mi lascio trasportare dalla mia passione per la critica della teoria antropologica contemporanea, e non vorrei parlare di questo ma tornare al problema: possiamo valutare diverse forme di vita umane in termini di maggiore o minore “qualità”? E dunque, disporle su una scala di progresso? In altre parole: ci sono modi di giudicare una cultura o una società come migliore e peggiore, che non

si possono semplicemente relativizzare e che si impongono invece come universalmente validi e ineludibili? Da un lato, a noi ripugna dire ad esempio che la “civiltà occidentale” è superiore a quelle “primitive”: non ci sarebbe neppure spazio per l’antropologia se dovessimo dogmaticamente affermare questo. Dall’altro, però, siamo fermamente convinti che una società democratica, egitaria, rispettosa dei diritti umani e delle diversità, che abbia eliminato la violenza dalle relazioni interpersonali etc. è *migliore* di una di tipo nazista, basata su violenza, discriminazione e razzismo, assenza di libertà, relazioni umane basate sulla minaccia e la paura e così via. Meglio/peggio, superiore/inferiore, più giusto/meno giusto, per non parlare di vero/falso: non si sfugge al giudizio. (Consideriamo che quando l’antropologia ha “difeso” le culture primitive, lo ha fatto cercando di mostrare come per certi aspetti esse sono superiori a quella occidentale: ad esempio per un rapporto più organico con la natura, per una maggiore “saggezza”, per relazioni di scambio basate sul dono e sull’etica piuttosto che sulla merce e sul profitto, perché guidate da un pensiero non oggettivante e via dicendo, secondo un intero repertorio di argomenti neoromantici). Come definire allora i criteri del progresso? Mi ha colpito il modo apparentemente semplicistico, ma al tempo stesso difficile da eludere, in cui Steven Pinker ha avanzato una risposta a questa domanda nel suo *Enlightenment Now*, un libro del 2018 - dunque pre-pandemico. Bisogna specificare che Pinker è un autore che di solito non si legge in antropologia, forse anche a ragione, perché pretende di parlare delle cose umane come se fossero un semplice prolungamento delle scienze naturali, e come se non esistessero la dimensione della storia e quella del significato. Personalmente, ero stato parecchio irritato qualche anno fa da un suo precedente lavoro sulla violenza, tutto volto a sostenere che “noi”, l’Occidente moderno, siamo la società più pacifica e meno violenta dell’intera storia umana. Cavolo, come se “noi” non avessimo prodotto le carneficine delle due guerre mondiali, la Shoah e i genocidi coloniali, la bomba atomica e molto altro. Argomenti da non credere: per lui un singolo omicidio in un gruppo di cacciatori e raccoglitori di 50 persone è equivalente, per ragioni statistiche, al genicidio di un milione di persone in un paese moderno di 50 milioni di abitanti. Del tutto fuorviante mi appariva (e mi appare) anche la sua idea che la violenza sia riconducibile alla “natura umana” e a cinque suoi interni “demoni” (l’istinto predatorio, la volontà di dominio, la vendetta, il sadismo, l’ideologia), che l’Occidente moderno e liberale avrebbe progressivamente posto sotto controllo, attraverso i suoi strumenti principali che sono lo Stato e il Mercato. Un approccio, insomma, che non sa distinguere fra storia e evoluzione e rilancia un determinismo naturalistico che a torto avevamo dato per superato - e che rappresenta per così dire l’altra faccia del post-strutturalismo “critico” di cui sopra⁴. Ma qui mi distraigo ancora. Era solo per dire che arrivavo a Pinker molto prevenuto. Per quanto ritrovi gli stessi difetti in que-

4 Dei, F., 2013, Recensione a S. Pinker, *Il declino della violenza*, «Studi culturali», X (3), pp. 561-2; Id., *Tra storia e scienze sociali: le grammatiche della violenza*, in R. Badii, D. D’Andrea, a cura di, *Shoah, modernità e male politico*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 293-204.

sto libro sull'attualità dell'Illuminismo, mi sembra però più difficile dismettere complessivamente il suo argomento, che in estrema sintesi è questo: preferireste vivere in una società pacifica, democratica e ricca, con livelli bassissimi di mortalità infantile e un'ampia aspettativa di vita, disponibilità di beni alimentari, di assistenza medica e di servizi educativi per tutti, presenza ridotta della violenza nelle relazioni interpersonali e scarsa propensione alla guerra come strumento di risoluzione dei conflitti, una politica democratica e una forte attenzione per i diritti umani, che sono gli stessi per uomini e donne, per bianchi e neri etc., oppure in una società povera, con bassa aspettativa di vita, dittatoriale, nella quale la sopravvivenza è difficile per ampie fasce di popolazione e la violenza domina i rapporti umani, in cui categorie di cittadini sono discriminate sulla base di razza e genere, e così via? Se preferiamo il primo modello, dobbiamo ricordarci che esso non rappresenta una sorta di condizione naturale dell'umanità, ma è il frutto di un percorso di progresso che trova il suo fondamento negli ideali della scienza, della ragione e dell'umanesimo (e non in quelli della magia, della fede religiosa, del romantico *Volksgeist*). Riporto solo un passo di Pinker.

Diamo per scontati i loro [della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso] doni: neonati che vivranno più di otto decenni, mercati che traboccano di cibo, acqua potabile che compare con il tocco di un dito e rifiuti che scompaiono con un altro, pillole che eliminano una dolorosa infezione, figli che non vengono mandati in guerra, figlie che possono passeggiare per le strade senza pericolo, critici dei potenti che non vengono incarcerati o uccisi, conoscenza e cultura del mondo a disposizione nella tasca di una camicia. Ma queste sono realizzazioni umane, non diritti di nascita cosmici. Nei ricordi di molti lettori di questo libro – e nell'esperienza di quanti vivono in parti meno fortunate del mondo – guerra, penuria, malattia, ignoranza e minaccia mortale sono una componente normale dell'esistenza. Sappiamo che i paesi possono scivolare nuovamente in queste condizioni primitive, e quindi ignoriamo a nostro rischio le conquiste dell'illuminismo.⁵

A questo argomento si obiettano di solito due cose. Primo, che questo progresso ha riguardato una parte privilegiata dell'umanità, ed è avvenuto a spese di una parte "subalterna" (la classe operaia, i popoli coloniali etc.). In altre parole, il modello illuminista produce disuguaglianza, e continua a produrla. Se c'è un luogo comune nell'antropologia contemporanea, è che le disuguaglianze sono in costante aumento nel mondo di oggi. La seconda obiezione riguarda il fatto che il modello difeso da Pinker, che trova nella rivoluzione industriale le sue basi, sta oggi distruggendo il mondo, esaurendo le risorse, insomma rendendo il pianeta invivibile per tutti. Sul primo punto, la risposta dell'autore è che il benessere prodotto dalla scienza e dalla tecnica è stato nel lungo periodo a favore di tutti. Non si tratta cioè di un gioco a somma zero. Se è vero che la logica dell'impresa privata e del mercato non è egalitaria, tuttavia essa ha avuto successo nel mettere

5 S. Pinker, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso*, trad. it. Milano, Mondadori, 2018, pp. 23-4.

a disposizione un sempre maggior numero di beni per un sempre maggior numero di persone. Quando Pinker parla di teorie economiche, ho l'impressione che si dia la zappa sui piedi. Sembra credere nella "mano invisibile", e non problematizza affatto le diverse forme che il mercato e il liberismo hanno assunto nella storia. Ma non è questo il punto. Il dato su cui insiste (riprendendo le posizioni di Hans Rosling⁶) è che negli ultimi decenni una componente altissima della popolazione mondiale, che si è ampliata fino a raggiungere gli 8 miliardi, ha conquistato livelli di qualità della vita (in termini di reddito, di alimentazione, di aspettativa di vita, accesso a servizi basilari, ai trasporti e all'informazione, parità di diritti per le donne) impensabili prima degli ultimi decenni del Novecento. Questo non significa che non resti il problema di una disuguaglianza rispetto allo stile di vita opulento dei paesi più ricchi; e soprattutto a quello di centinaia di milioni di persone che vivono in aree in cui quella qualità minima non è garantita, a causa di guerre, siccità, regimi violenti e oppressori, e che si trovano dunque in condizioni di povertà estrema. Ma storicamente il dato cruciale è l'ingresso di miliardi di persone in una fascia economica di medio reddito, e in condizioni di vita che sono paragonabili e forse superiori a quelle delle classi sociali più ricche nell'Europa di un secolo fa (basti pensare, ad esempio, al fatto che più di metà della popolazione mondiale possiede uno smartphone, un bene che solo quindici anni fa avremmo considerato di lusso, e i due terzi hanno accesso a Internet). Dunque, l'esistenza delle disuguaglianze non implica l'aumento della povertà assoluta, anzi è compatibile con un maggior benessere anche degli strati meno ricchi (una tesi che entra in evidente contrasto con quella che vede la creazione di ampie sacche di povertà e sottosviluppo come una caratteristica strutturale del capitalismo). Il fatto che restino disuguaglianze che giustamente ci appaiono scandalose (gli immigrati raccoglitori di pomodori, i *waste-pickers* indiani, i precari della *gig economy* etc.) non si traduce immediatamente nella constatazione del fallimento di un modello che ha prodotto benessere per masse di persone: la soluzione sta in una sempre maggiore inclusività, non nell'allineamento di tutti verso il basso. Non dovremmo dimenticare che gli "altri mondi possibili" possono essere anche quelli del ritorno alla povertà generalizzata, all'oppressione politica, alla discriminazione di genere e così via (non sono solo mondi distopici, ma ne abbiamo esempi attuali molto concreti).

In quanto ai disastri ecologici prodotti dal progresso industriale e dal capitalismo, Pinker non intende negarli (anzi, considera il negazionismo rispetto ai mutamenti climatici e ad altri problemi ambientali un aspetto dell'oscurantismo irrazionalista che affligge oggi ampie componenti della politica e dell'opinione pubblica all'interno dello stesso Occidente (il trumpismo negli Stati Uniti, in primo luogo). Il suo argomento qui è che si può rispondere alla crisi ambientale con gli strumenti della scienza e della ragione, non certo con il loro rifiuto a favore di vecchie o nuove religioni dell'unità con la Natura

⁶ H. Rosling, *Factfulness. Dieci ragioni per cui non capiamo il mondo*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2018. Cfr. *supra*, cap. 10.

(religioni ecologiste che fra l'altro, come ben mostra un recente pamphlet, hanno origine in movimenti di estrema destra dei primi decenni del Novecento, spesso confluiti nel nazismo⁷; il che rimanda al precedente accenno sulle radici antimoderniste di un certo radicalismo militante di oggi). Primitivismi, "ritorni" alla natura, adorazioni della Dea-pianeta vivente etc. non ci portano da nessuna parte: un equivoco, questo, in cui era caduto anche uno dei più grandi antropologi italiani, Vittorio Lanternari, con la sua ultima opera *Ecoantropologia*: pur saldamente razionalista (e in questo buon "alleato" di Ernesto de Martino, come lui stesso si definiva), in quel libro Lanternari⁸ aveva concesso un po' troppo all'idea che i culti indigeni di una Terra Sacra potessero salvarci, o comunque si saldassero naturalmente alla migliore coscienza ecologica dei critici di un modello di sviluppo insostenibile. Per inciso, anche molte reazioni filosofiche alla pandemia ci hanno portato nei paraggi di simili scenari, più indigenisti che indigeni⁹, più New Age che etnografici. In che cosa un ecologismo scientifico si differenzi da uno ideologico o pseudo-religioso è un problema dalle molte implicazioni, anche e soprattutto pratiche, che ci porterebbe lontano. Mi sembra però una questione ineludibile per tutte le antropologhe e gli antropologi che si occupano d'ambiente.

Per riprendere e concludere la principale linea di riflessione: una valutazione delle culture in termini di maggiore o minor progresso dipende ovviamente da scelte etiche, e non può mai essere giustificata in modo assoluto. Né Dio né l'epistemologia possono offrire soluzioni esterne e neutrali rispetto a specifiche tradizioni culturali o morali. D'altra parte il puro relativismo non funziona e lo sappiamo bene. Non funziona non solo normativamente, ma neppure descrittivamente. Perché nella storia umana, quando popoli o persone si sono trovate a dover scegliere fra una vita più lunga, più agiata e più libera e una più dura, breve e piena di minacce e violenze, di solito non hanno avuto dubbi; quando hanno potuto scegliere fra una biomedicina accessibile ed efficiente e lo stregone, non hanno avuto dubbi; quando hanno potuto scegliere tra recarsi ogni giorno in moto al mercato piuttosto che ogni giorno a caccia nella foresta, tra usare macchine che alleviano la fatica del lavoro o mantenere una tecnologia neolitica, non hanno avuto dubbi. Sì, certo, queste scelte sono avvenute spesso nel contesto della violenza coloniale: ma solo un inguaribile romanticismo può credere che, se avessero potuto, i popoli indigeni avrebbero scelto di non avvalersi degli strumenti del progresso al fine di mantenersi più autentici. Il colonialismo contro cui si sono battuti è semmai quello che gli *impediva* di accedere a questi beni e ai relativi diritti (basterebbe pensare al caso dei *cargo-cults*), costringendoli a restare "selvaggi". Certo, noi antropologi siamo quelli che hanno cercato di scorgere

7 F. Santolini, F., *Ecofascisti. Estrema destra e ambiente*, Torino, Einaudi, 2024.

8 V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo, 2003.

9 J.-L. Amselle, *Contro il primitivismo*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

la razionalità delle tecnologie neolitiche e del ricorso allo stregone, affermando persino che quest'ultimo può avere una sua efficacia simbolica: e sosteniamo, a ragione, che nella scienza o nella biomedicina moderna questo aspetto simbolico e sociale è trascurato. Questo è ad esempio il lavoro dell'antropologia medica, la cui critica alla biomedicina però non è di essere *troppo* scientifica, ma di esserlo troppo poco, per il fatto di trascurare aspetti socio-culturali che incidono invece fortemente sulle pratiche riguardanti il corpo, la salute, la malattia, la guarigione.

Questi aspetti sono del tutto assenti negli approcci naturalistici *à la* Pinker, per il quale in effetti il concetto di cultura non esiste, e che per spiegare gli “errori” di buona parte dell'umanità non sa fare di meglio che parlare di ignoranza o superstizione. Fra i pochi antropologi a confrontarsi direttamente con Pinker ci sono stati David Graeber e David Wengrow, in quel loro bestseller (uscito dopo l'improvvisa scomparsa di Graeber) dal titolo *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* - vero e proprio manifesto di chi ha fiducia - come si diceva sopra - in un “altro mondo possibile”. I due autori se la prendono con le tesi di Pinker sulla violenza, e con buone ragioni, come si è visto. Ma sono soprattutto infastiditi dalla sua insistenza nel voler dire che cosa è meglio e cosa peggio, attribuendo il peggio al mondo “primitivo” e il meglio alla tradizione “europea” o “occidentale”, nella incrollabile convinzione che “la vita moderna è superiore a ciò che l'ha preceduta”¹⁰ (Graeber, Wengrow 2022, p. 64). Ok, non possiamo non condividere questo loro fastidio, per le ragioni intrinseche all'esistenza stessa dell'antropologia di cui ho già detto. Ma a loro volta Graeber e Wengrow sembrano non poter fare a meno di cadere nel gioco relativista e neoromantico dell'inversione, sfoderando tutto il classico repertorio. Prima di tutto, affermare che la modernità ha elementi di progresso equivarrebbe a dire che “tutte le forme significative del progresso umano prima del XX secolo si possono attribuire esclusivamente al gruppo di esseri umani che si denominava «razza bianca» (e che ora, generalmente, usa il sinonimo più accettato di «civiltà occidentale»)»¹¹ (Ibid. p. 62). Quindi, credere in un progresso che sarebbe maturato nella storia e in un processo di civilizzazione che ha trovato nell'illuminismo la sua espressione più chiara sarebbe intrinsecamente razzista: un'equazione che mi sembra difficile da accettare. E poi, di fronte alle statistiche portate da Pinker per dimostrare i miglioramenti concreti e diffusi portati dalla modernità nell'ambito della sanità, della sicurezza, dell'istruzione, del comfort etc., non trovano di meglio che chiedersi come si possa misurare la felicità umana: sostenendo, attraverso aneddoti episodici (lo stesso metodo che poche pagine prima rimproverano a Pinker) che vi sono stati casi di persone che hanno preferito la vita in gruppi indigeni “primitivi” dotati di forte coesione sociale a quella nelle anonime città occidentali – come nelle storie otto-novecentesche di coloni americani rapiti o adottati dai nativi, che hanno deciso di restare con loro piuttosto che tornare

¹⁰ D. Graeber, D. Wengrow, D., *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2022, p. 64.

¹¹ Ivi, p. 62.

nella "civiltà"). Poveri ma belli, insomma, due cuori e una capanna o come preferite. Graeber non è mai stato un antimodernista (valgano ad esempio a testimonianza di questo le sue polemiche con Viveiros de Castro). In questo libro però sono forti le tentazioni di costruire una filosofia della storia al rovescio, dove la modernità appare come un ininterrotto percorso di decadenza rispetto a una umanità delle origini come modello di solidarietà sociale e democrazia diretta. Una storia, per inciso, completamente ipotetica: perché i due autori hanno buon gioco nel far risaltare le fragilità documentarie delle visioni correnti del passaggio tra Paleolitico e Neolitico (quelle *à la* Gordon Childe, diciamo), ma a loro volta non possono far altro che instillare dubbi e avanzare ipotesi (al massimo non incompatibili con le evidenze archeologiche e paleontologiche) su come potrebbe esser stato quel mondo delle origini.

In ogni caso, Pinker non vuole affermare la supremazia dell'Europa o dell'Occidente in sé, ma di alcuni aspetti nello sviluppo delle società umane cui attribuisce un valore universale e non relativizzabile di progresso, e che non sono in sé necessariamente europei, occidentali, bianchi o che altro. Tutto il gioco di Graeber e Wengrow, in effetti, consiste nel cercare di riportare alle società indigene di cacciatori e raccoglitori quei valori e quella saggezza che associamo alla razionalità, alla democrazia, all'umanesimo. Benissimo, se è possibile dimostrarlo (certo, il loro argomento per cui lo scetticismo razionalistico e la critica alla monarchia assoluta e al dogmatismo religioso sarebbero stati portati nella Francia del Settecento da alcuni nativi americani come Kondiaronk è un tantino, come dire, ardito). Resta il fatto che non si vede perché dovremmo lasciare a quelli come Pinker la "difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso". Perché non rilanciare un dibattito antropologico sul progresso, più attento alle differenze e ai significati, a una visione non positivista della scienza, a un umanesimo che con de Martino possiamo chiamare etnografico? Un dibattito che si muova nella tensione fra la necessità di riconoscere i modi diversi in cui le culture danno senso al mondo, e quella, dall'altra parte, di tenere ferma l'idea di una ragione umana che, passata attraverso tutte le sue "crisi", resti però lo strumento e la garanzia della conoscenza pubblicamente condivisa, di un'azione volta al miglioramento delle condizioni della vita umana attraverso la scienza e la tecnologia, e all'eliminazione da essa della violenza, dell'oppressione e dell'ingiustizia. Non dovrebbero essere questi gli obiettivi di quell' "antropologia militante", o almeno "impegnata", che oggi quasi tutti auspicano? Al contrario, prevale un orientamento che vede nella scienza, nella ragione e nell'umanesimo dei costrutti "borghesi", dei sottoprodotti del capitalismo da un lato e del dominio (post)coloniale, nonché razziale, di genere etc. dall'altro; mentre la magia, l'estasi psichedelica e il ritorno alla mistica unità con la natura sarebbero strumenti di liberazione. Sarà...

TESTI E ATTI

Collana diretta da Rosario Perricone

1. Mario Giacomarra, (a cura di), *Epica e storia. Le vie del cavaliere in memoria di Antonio Pasqualino*, 2005
2. Antonio Pasqualino, *Le vie del cavaliere. Epica medievale e memoria popolare*, 2016
3. M.A. Balsano, P.E. Carapezza, G. Collisani, P. Misuraca, M. Privitera, A. Tedesco, (a cura di), *Le cadeau du village. Musiche e Studi per Amalia Collisani*, 2016
4. Rosario Perricone, (a cura di), *Etnografie del contemporaneo in Sicilia*, 2016
5. Caterina Pasqualino, Rosario Perricone, (a cura di), *Des marionnettes aux humanoïdes*, 2016
6. Rosario Perricone, (a cura di), *Dal Furioso all'Innamorato: indagine multidisciplinare sull'epica cavalleresca*, 2016
7. Dario Oliveri, (a cura di), *Francesco Pennisi. Invenzione e memoria*, 2017
8. Rosario Perricone, (a cura di), *Pitrè e Salmone Marino. Atti del convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, 2017
9. Bernardino Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, 2018
10. Francesco Faeta, *L'albero della memoria. Scritture e immagini*, 2021
11. Enzo V. Alliegro. *Il filo e la cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana*, 2021
12. Caterina Pasqualino, (a cura di), *Macchine vive. Dalle marionette agli umanoidi*, 2021
13. Bernardino Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia (Seconda edizione)*, 2021
14. Rosario Perricone, (a cura di), *Etnografie ad Arte. Agency, mimesis, creatività e pratica degli artworks*, 2021
15. Dino Ranieri Scandariato, Carlo Andrea Tassinari, Gioele Zisa, (a cura di), *Dendrolatrie. Miti e pratiche dell'immaginario arboreo*, 2021
16. Ottavio Cavalcanti, *Inquadrature e Sequenze. Filmati di Antropologia visuale*, 2022
17. Gabriella Palermo (a cura di), *Identità e Linguaggio. Parole, cose, fatti della cultura tradizionale siciliana*, 2024
18. Pietro Sisto e Piero Totaro (a cura di), *Maschera e cibo. Il Carnevale e il Mediterraneo*, 2024
19. José Antonio González Alcantud, *Il Maghreb Al-andalus. Studi antropologici sul Mediterraneo*, 2024

20. Rosario Perricone (a cura di), *Imaginis tempora currunt*, 2024
21. Luigi M. Lombardi Satriani e Enzo V. Alliegro (a cura di) *Antropologia visuale. Lello Mazzacane letto da venti autori*, 2024
22. Collettivo FX, *Muralismo e moralismi Taccuini di viaggio da Parigi a Tunisi passando per Bèe*, Raffaella Ganci e Serena Giordano (a cura di), 2025
23. Fabio Dei, *Etica e politica nell'epoca del pop. Per un'antropologia della cultura di massa*, 2025

STUDI E MATERIALI PER LA STORIA DELLA CULTURA POPOLARE

Collana diretta da Rosario Perricone

NUOVA SERIE

1. Salvatore D'Onofrio, *Le parentele spirituali. Europa e orizzonte cristiano*, 2017
2. Giuseppe Giacobello, *Oltre quel che c'è. Oracoli, giochi di sorte, tesori nascosti, incanti sotterranei*, 2017
3. Rosario Perricone, *Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia*, 2018
4. Antonino Blando, *L'isola imperiale. Intellettuali e fascismo in Sicilia*, 2018
5. Antonio Pasqualino, *Rerum palatinorum fragmenta*, a cura di Alessandro Napoli, 2018
6. Anna Carocci, *Il poema che cammina. La letteratura cavalleresca nell'opera dei pupi*, 2019
7. Antonino Cusumano, *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca*, 2020
8. Pietro Clemente, *Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori*, 2021
9. Sebastiano Burgaretta, *Riti e usanze popolari ad Avola*, 2021
10. Sergio Todesco, *L'immaginario rappresentato*, 2021
11. Luigi Maria Lombardi Satriani, *Folklore e Profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, 2021
12. Francesco Cannatella, *Di lettere e d'amicizia. Giuseppe Pitrè - Gaetano Di Giovanni. Lettere 1869-1911*, 2021
13. Antonino Maria Terzo (a cura di), *Ordinare la tradizione. Indici della rivista "Folklore italiano" (1925-1959)*, 2022
14. Antonino Buttitta, *Ideologie e Folklore*, 2022
15. Giovanni Isgrò, *L'Opera dei pupi nella storia dello spettacolo in Sicilia*, 2023
16. Alessandro D'Amato, *Giuseppe Cocchiara negli anni della formazione*, 2023
17. Francesco Marano, *Malve. Etnografia e memorie di un rione dei Sassi di Matera*, 2024
18. Jo Ann Cavallo, *Il teatro dei pupi di Agrippino Manteo (1884-1947). I Paladini di Francia in America*, 2024

SERIE STORICA

1. Antonio Pasqualino, *I pupi siciliani*, 1975
2. Elisabetta Guggino, Gaetano Pagano, *La mattanza*, 1977
3. Antonino Buttitta, Michele Figurelli, Salvatore D'Onofrio, *Il lavoro contadino nei Nebrodi*, 1977
4. Antonino Buttitta, Renato Guttuso, *Forma e colore del carretto siciliano: I fratelli Ducato*, 1978
5. Antonino Cusumano, *Mestieri e lavoro contadino nella Valle del Belice*, 1978
6. Anonimo, *Lu curtigghiu di li Raunisi*, 1978
7. Antonio Pasqualino, *I pupi napoletani*
8. Antonino Cusumano, *Pani e dolci nella Valle del Belice*, 1981
9. Antonino Cusumano, *La tessitura popolare nella Valle del Belice*, 1982
10. Antonino Buttitta, *L'isola ritrovata*, 1982
11. Antonino Buttitta, *I colori del sole*, 1982
12. Antonino Buttitta, Salvatore D'Onofrio, *La terra colorata*, 1982

13. Antonino Cusumano, *Arti e mestieri nella Valle del Belice. Il cuoio, il legno, il ferro*, 1984
14. Antonino Buttitta, Antonio Pasqualino, *Il Mastro di campo a Mezzojuso*, 1984
15. Salvatore D'Onofrio, Janne Vibaek, *Il Museo Civico di Bisacquino*, 1984
16. Salvatore D'Onofrio, *Le arti del fuoco. I carbonai dei Nebrodi*, 1984
17. Antonino Cusumano, *Arti e mestieri nella Valle del Belice. La canna, la corda, l'intreccio*, 1985
18. Rosalia Teri, *Quaderno di proverbi*, 1987
19. Antonino Cusumano, *Miracoli di carta. Stampe devote e immagini sacre nella Valle del Belice*, 1988
20. Antonino Buttitta, Salvatore D'Onofrio, *I colori del fuoco*, 1989
21. Antonino Buttitta, Antonino Cusumano, *Lo specchio della memoria*, 1992
22. Gabriella D'Agostino, *Segni e simboli nell'arte popolare siciliana*, 1996
23. Antonio Pasqualino, *L'opera dei pupi a Roma a Napoli e in Puglia*, Janne Vibaek (a cura di), 1996
24. Salvatore Palazzotto, Antonio Pasqualino, *La commedia dell'arte e il teatro di figura*, 1997
25. Antonio Pasqualino, *The Sicilian puppets*, 2003
26. Rosario Perricone, (a cura di), *Mori e cristiani nelle feste e negli spettacoli popolari*, 2005
27. Pier Luigi José Mannella, *Il sussurro magico. Scongiuri, malesseri e orizzonti cerimoniali in Sicilia*, 2015
28. Igor Spanò, *Akṣamālā: studi di indologia*, 2016
29. Agata Pellegrini, *Sguardo sull'India: filosofie e religioni nella storia dell'India*, 2016
30. Rosario Perricone, (a cura di), *La cultura tradizionale in Sicilia: forme, generi, valori*, 2016

SUONI&CULTURE

Collana diretta da Sergio Bonanzinga

1. *Figure dell'etnografia musicale europea. Materiali Persistenze Trasformazioni. Studi e ricerche per il 150° anniversario della nascita di Alberto Favara (1863-2013)*, a cura di Sergio Bonanzinga e Giuseppe Giordano, 2016.
2. *Il rito musicale del Lazzaro nelle comunità arbëresh di Sicilia*, a cura di Girolamo Garofalo e Giuseppe Giordano, 2016.
3. Giuseppe Giordano, *Tradizioni musicali fra liturgia e devozione popolare in Sicilia*, 2016.
4. Rosario Perricone, *L'Archivio etnomusicale siciliano: materiali e ricerche*, 2018.
5. *Street music and narrative traditions*, edited by Sergio Bonanzinga, Luisa Del Giudice, Thomas A. McKean, 2019.
6. Maria Rizzuto, *Spiritualità e musica dei Copti ortodossi*, 2020.
7. Nico Staiti, *Tenui meditabor harundine. Tiritera su titiri, totare, tituelle, calamauli e cerauli*, 2021.
8. Steven Feld, *Il mondo sonoro dei Bosavi. Espressioni musicali, legami sociali e natura nella foresta pluviale della Papua Nuova Guinea*, 2021
9. Alessandro Cosentino, Raffaele Di Mauro e Giuseppe Giordano, (a cura di), *Sounding Frames. Itinerari di musicologia visuale. Scritti in onore di Giorgio Adamo*, 2021
10. Emanuele Tumminello, *Una indagine sulla tradizione musicale in Alto Svaneti*, 2021
11. Mario Incudine, *Le storie cantate di Peppino Castello*, 2022.
12. Salvatore Morra, *Mālūf. Suoni dal Mediterraneo arabo*, 2023
13. Gianfranco Lombardo, *La Musica di tradizione orale a Villalba*, 2023

NUOVI QUADERNI DEL CIRCOLO SEMIOLOGICO SICILIANO

Collana diretta da Gianfranco Marrone

1. Gianfranco Marrone, (a cura di), *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, 2017
2. Francesco Mangiapane, *Retoriche social. Nuove politiche della vita quotidiana*, 2018
3. Gianfranco Marrone, *Storia di Montalbano*, 2018
4. Francesco Mangiapane, Gianfranco Marrone, (a cura di), *Culture del tatuaggio*, 2018
5. Alice Giannitrapani, Gianfranco Marrone, (a cura di), *Forme della serialità. Oggi e ieri*, 2020.
6. Davide Puca, *Il valore delle differenze. Tipicità e terroir nella cultura alimentare*, 2021
7. Giuditta Bassano, *La balestra di Pierre. Diritto, significazione cultura*, 2022.
8. Carlo Campailla, Gianfranco Marrone e Ilaria Ventura Bordenca, (a cura di), *Semiotica elementale, Materia e materiali*, 2023
9. Francesco Mangiapane e Gianfranco Marrone (a cura di), *Semiotica del folklore*, 2023
10. Francesco Mangiapane, *Controversie sensibili, Retoriche social II*, 2023
11. Paolo Fabbri, Gianfranco Marrone (a cura di), *Proposte di adozione. Problemi di semiotica generale*, 2024
12. Omar Calabrese, *Ladri di virgolette. Interventi 1978 – 2007*, a cura di Francesco Mangiapane, 2024

MOSTRE

NUOVA SERIE

1. Gabriella D'Agostino, (a cura di), *Il sacro degli altri. Culti e pratiche rituali dei migranti in Sicilia*, Santa Maria dello Spasimo, Palermo (2-8 Luglio 2018).
2. Alessandro Napoli, *Donne, eroine e dame all'Opera dei pupi. I cento anni della Marionettistica dei Fratelli Napoli di Catania*, 2023
3. Alessandro Corubolo e Maria Caracausi (a cura di), *Il sogno della chimera. Mostra di libri stampati a mano con il torchio dell'Officina Chimerea*, 2025

SERIE STORICA

1. AA. VV., *Marionetas en el Mundo, Le collezioni del Museo Internazionale delle Marionette di Palermo*, Casino de la exposición, Siviglia (7-31 maggio 1992).
2. AA.VV., *Au bout du fil, dai pupi siciliani a Tadeusz Kantor*, Istituto Italiano di Cultura, Hotel du Gallifet, Parigi (30 novembre 31 dicembre 1993).
3. AA. VV., *Opra dei pupi. Sicilian marionettes – Sicilian popular culture*, Nationalmuseet, Copenaghen (5 ottobre 2 novembre 1996).
4. AA. VV., *Historical Sicilian Marionettes*, Karl and Bertha Leubsdorf Art Gallery, Hunter College New York (17-19 marzo 1997); Daley Center, Chicago (18-30 aprile 1997), Istituto Italiano di Cultura, Los Angeles (15-23 maggio 1997).
5. AA. VV., *Les pupi. Exposition sur le theatre des marionnettes siciliennes*, Marché Bonsecours, Montréal (29 maggio 7 giugno 1998).
6. AA. VV., *Opera dei Pupi, the art of Sicilian puppetry: mostra sull'opera dei pupi*; Museo di Etnologia di Hanoi (Vietnam, 5/15 ottobre 2000)
7. Rosario Perricone, (a cura di), *L'epos appeso a un filo*, 2004
8. Rosario Perricone, *Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia*, fotografie di Angelo Maggio, 2005
9. Rosario Perricone, (a cura di), *KERALA, un pact avec les dieux*, fotografie di Johnathan Watts, 2006
10. Rosario Perricone, (a cura di), *Festa in immagine*, fotografie di Giacomo Bordonaro, Dario De Blasi, Angelo Maggio, Calogero Russo, 2007

11. Rosario Perricone, (a cura di), *I mercati storici di Palermo*, fotografie di Giacomo Bordonaro, 2008
12. Alessandro Napoli, (a cura di), *Immaginare Ariosto in Sicilia. Orlando e Peppininu, Astolfo e Rodomonte*, 2008
13. Rosario Perricone, (a cura di), *Immagini devote del popolo indiano*, 2008

BIBLIOTECA DI MORGANA. SCENE, CORPI, IMMAGINI, FIGURE

1. Italo Calvino, Andrea Zanzotto, Roberto Andò, *La foresta-radice-labirinto*, 1987
2. AA.VV., *Oggetti e macchine del teatro di Tadeusz Kantor*, 1987

QUADERNI DI ANTROPOLOGIA MUSEALE

Collana diretta da Vincenzo Padiglione e Rosario Perricone

1. Vincenzo Padiglione – Silvia Settimi, *Musei del sè. Antropologia dei giovani in camera*, 2020
2. Sandra Ferracuti, *Não consigo ser moçambicana. Arti, antropologie e patrimoni culturali a partire da Maputo*, 2020
3. Pietro Clemente, *Tra musei e patrimonio. Prospettive demotnoantropologiche nel nuovo millennio*, 2021
4. Alessandra Broccolini – Pietro Clemente – Lia Giancristofaro (a cura di), *Patrimonio in Comunicazione. Nuove sfide per i Musei DemoEtnoAntropologici*, 2021
5. Sandra Ferracuti, Elisabetta Frasca e Vito Lattanzi (a cura di), *Modernità e (post)colonialismo. I musei etnografici hanno bisogno di etnografia?*, 2023
6. Marina Valenti, Rosario Perricone, Maria Cristina Pantellaro, Marisa Dalai Emiliani, Pietro Clemente, Alessandra Broccolini, (a cura di), *Il Padiglione del Barocco Povero. Scritti per Vincenzo Padiglione in disordine alfabetico*, 2023

NANAYA.

STUDI E MATERIALI DI ANTROPOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI

Collana diretta da Ignazio E. Buttitta

1. Claus Ambos, Gioele Zisa (a cura di), *Miti, culti, saperi. Per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, 2021
2. Daniela Bonanno, Ignazio E. Buttitta, (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, 2021
3. Igor Spanò (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, 2021
4. Ignazio E. Buttitta, *Una è la forma, molti sono i nomi. Scenari del sacro femminile tra la Sicilia e Creta*, 2022
5. Igor Spanò, *In the footsteps of the cows. The ritual of gavāmayana between ancient and contemporary India*, 2022

CALEIDOSCOPI

Collana diretta da Salvatore D'Onofrio e Rosario Perricone

1. *Le Scienze sociali per i Beni culturali in Sicilia. La Scuola antropologica palermitana*, Mario G. Giacomarra, 2021
2. *Omero, Pirandello, Buttitta, Consolo*, Salvatore D'Onofrio, 2021
3. *Religione, famiglia e potere nell'opera di Giovanni Verga*, Lia Giancristofaro, 2022
4. *Claude Lévi-Strauss, La figlia del fratello del padre. Il matrimonio nel mondo arabo*, 2024
5. *Nara Bernardi e Salvatore D'Onofrio (a cura di), Pusia e putia. La bottega di Ignazio Buttitta*, 2024

DIALOGHI

Collana diretta da Antonino Cusumano

1. *Antonino Cusumano (a cura di), Per Luigi. Scritti in memoria di Luigi M. Lombardi Satriani*, 2022
2. *Mariano Fresta, Incursioni antropologiche. Paesi, teatro popolare, beni culturali, modernità*, 2023
3. *Marina Castiglione (a cura di) Per Roberto*, 2023
4. *Giovanni Gugg, Crisi e riti della contemporaneità. Antropologia ed emergenze sanitarie, belliche e climatiche*, 2023
5. *Pietro Clemente, Eugenio Testa (a cura di), Cent'anni di Cirese*, 2023
6. *Dario Inglese, Antropologia a tutto campo. Discorsi sulla contemporaneità*, 2024

INEDITI E RARI

Collana diretta da Nara Bernardi e Salvatore D'Onofrio

1. *Ignazio Buttitta, Carlo Magnu e Orlannu*, 2023
2. *Ignazio Buttitta, Tre poesie*, 2023
3. *Vincenzo Consolo, Una poetica del movimento*, 2024

*Finito di stampare
nel mese di Febbraio 2025
da Photograph – Palermo*