

ANDREA SPINI¹

Coriandoli o persone? Le relazioni umane nell'epoca del *post*

Chi siamo noi, oggi? Coriandoli o persone? La definizione di coriandoli per connotare gli individui che compongono la società italiana fu proposta da De Rita nella sua Introduzione al Rapporto Censis del 2007. Qual è, infatti, la caratteristica dei coriandoli? Che quando ricadono a terra stanno *accanto*, ma non *insieme*. Con quella metafora De Rita alludeva alla crisi delle relazioni sociali che sembrava essere emersa in questi ultimi vent'anni, minacciando la stessa coesione sociale per la quale si può dire che una società esista.

Perché altro sono le persone: esse si definiscono attraverso la relazione con l'altro, anzi: presuppongono un *noi* e non la diade *io-tu*. Quello di persona, in realtà, è un concetto che rinvia – nel periodo post-bellico – ad almeno due traduzioni semantiche: da una parte, la filosofia del personalismo cristiano-cattolico elaborata da Emmanuel Mounier e diffusa dalla rivista francese “Esprit”; dall'altra, al linguaggio ordinario nel quale “persona” è il termine con il quale solitamente ci definiamo. Anche se in origine persona significava maschera, non è con questo significato che viene usata, ma per connotare ognuno di noi che, piaccia o meno, ha un proprio status, un insieme di ruoli da svolgere, dei bisogni da soddisfare, dei desideri da perseguire, degli scopi da raggiungere, diversi (anche molto diversi) quanto diversi sono i contesti storico-sociali ai quali apparteniamo.

Per questo, appare evidente che una cosa è definirsi coriandoli, altra definirsi persone: mentre la relazione fra i primi è data dalla distanza geometrica che li separa, per le seconde la relazione costituisce la loro ragion d'essere, perché stare insieme significa costruire legami che non escludono il conflitto – sui fini da raggiungere o sui mezzi da adottare per raggiungerli – ma che non possono mai dissolversi del tutto, pena la scomparsa della società stessa.

¹ Nella versione a stampa della Rivista questo articolo è presente in forma ridotta.

Per rendere più chiaro quanto sembra sia avvenuto (e continui ad avvenire) con il processo di “coriandolizzazione” mi sia consentito esporre quanto mi è accaduto durante una ricerca dedicata allo welfare state. Nel periodo cui faccio riferimento (più o meno una quindicina di anni fa), ebbi modo di entrare in contatto con la galassia di cooperative sociali, associazioni di volontariato, onlus, ong, che costituisce il Terzo Settore. In quest’ambito conobbi ragazze e ragazzi meravigliosi per abnegazione, dono di sé, cura degli altri. Una di queste ragazze era impegnata nell’assistenza agli anziani. Nei giorni stabiliti, senza preoccuparsi delle distanze da percorrere, si recava dai suoi anziani. Mi accadde di domandarle se abitasse in una villetta monofamiliare o in un condominio. Alla risposta che abitava in un palazzo di dieci piani, mi venne spontanea la domanda se conoscesse o meno quanti anziani abitassero nel suo condominio. Paradossalmente, mi rispose che non ne era a conoscenza!

Ecco uno dei primi, inequivocabili, segni di quella che, con una fortunata metafora, Bauman ha definito “società liquida”. La pratica dell’economia del dono si infrange sulla porta dell’anziano della porta accanto. Cosa è accaduto nel tempo che ci separa – per non andare troppo indietro – dal secondo dopoguerra? Quali sono le fratture che possiamo identificare e che, a volte sovrapponendosi, altre scontrandosi, altre ancora dotate di lunga durata, hanno finito per trasformare progressivamente la società occidentale e la sua cultura? E, soprattutto, a chi imputarle?

Il dopoguerra: la costruzione di una democrazia partecipativa

Per quanto ci riguarda, credo che la prima frattura si sia determinata con la fine della ricostruzione post-bellica e l’ingresso in quella che allora si definiva “società affluente”. Il cosiddetto “boom economico” che convenzionalmente comprende il periodo 1957-1963, infatti, permise anche al nostro Paese di accedere al consumo di massa. Ciò che tuttavia rese possibile il “miracolo economico” non consisteva tanto nelle dinamiche economiche, quanto nel lavoro politico che aveva condotto alla redazione della Costituzione – come è stata più volte definita – “più bella del mondo”. O,

più esattamente, nella condivisione di una “tavole di valori” che ne era fondamento.

Il libro che vedete davanti a me è una pubblicazione per l’infanzia del 1950,, opera di una maestra elementare certaldese. Non è, ovviamente, per ragioni di campanile che ne ho promosso una nuova edizione, ma perché nelle “storie di Momino” (questo il titolo del libro, mentre la maestra si chiamava Olga Pertici) è possibile cogliere tutti o quasi i fattori determinanti la ricostruzione del nostro Paese, che volle essere non solo materiale ma anche morale. In questo libro per ragazzi è, infatti, esposto con grande chiarezza il principio dell’uguaglianza e dell’uguale diritto di tutti alla partecipazione ai processi decisionali che ne avrebbero determinato il futuro. Tutti i cittadini, comprese le donne che – non dimentichiamolo - solo nel 1946 ottennero il diritto di voto. Liberi e uguali – come sarà scritto nella nostra carta costituzionale – tutti, in quanto cittadini, divennero protagonisti della stagione costituente. Quelle che poi sarebbero state definite le “grandi narrazioni” davano senso e significato a questa corale partecipazione. La diversità, anche radicale, come poteva essere rappresentata emblematicamente dalle visioni del mondo di un De Gasperi o di un Togliatti, non misero mai in discussione la nuova identità nazionale che si stava costruendo. Così, mentre Togliatti – per rispetto della tradizione religiosa italiana, scontrandosi con il proprio partito (e non solo), faceva inserire nell’art.7 della Costituzione il Concordato, allo stesso tempo – e indipendentemente da ciò che accadeva loro di esclamare durante i comizi elettorali – De Gasperi non cercò mai di delegittimare il proprio avversario, badando, anzi, a mantenere (pagandone prezzi altissimi) la gestione della cosa pubblica lontana da ogni ingerenza della chiesa cui lui pure apparteneva.

Si trattò di una stagione brevissima, ma determinante per ottenere il nostro ingresso nel novero delle sette nazioni più ricche del mondo industrializzato.

Orbene, la prima frattura si verifica proprio nel periodo sopra ricordato del “miracolo economico”. Per meglio spiegare ciò che intendo con il termine “frattura”, permettetemi di fare un esempio. Se io oggi, da anziano, passo per la strada e vedo un ragazzino che sta scassando un telefono pub-

blico e mi avvicino e gli dico guarda che così non si fa, io rischio due cose: se è più forte di me, può anche darsi che mi picchi; se non lo è, rischio una denuncia da parte del genitore per violenza sul “bambino”. Quando ero ragazzo – e lo ero, per l’appunto, nei primi anni ’50 - se mi avessero visto fare una cosa del genere (soprattutto se oggetto delle mie attenzioni distruttive era un bene pubblico), qualunque adulto passasse per la strada si sentiva autorizzato a prendermi per un orecchio e, nel caso non conoscesse mio padre, a domandarmene il nome e successivamente ad accompagnarmi a casa con la conclusione che vi lascio immaginare.

Il fatto è – ed è su questo punto che vorrei attirare la vostra attenzione - che nel primo decennio del dopoguerra (dal 1945 agli inizi del “boom”) persisteva un sistema di valore socialmente condiviso. C’era quasi una perfetta corrispondenza biunivoca fra i principi che ispiravano i codici delle istituzioni e quelli ai quali obbedivano i modelli di comportamento e gli stili di vita adottati dai cittadini. Fra questi, uno in particolare rivestiva un’importanza forse più rilevante di tutti gli altri: il lavoro. Il lavoro era ciò che permetteva ad una persona di avere la propria identità e la propria dignità di cittadino. Indipendentemente dal settore nel quale si era impiegato o dal ruolo svolto, lavorare significava non essere apostrofato come una “spalla tonda” - come suona questa espressione popolare toscana ormai dimenticata -. Essere una “spalla tonda”, infatti, significava farsi scivolare addosso tutto quanto implicasse fatica e impegno, e conseguentemente ricevere la sanzione sociale negativa di “bighellone” di cui vergognarsi.

Gli effetti del boom economico

Facciamo un salto nel tempo e approdiamo nel 1963, dove ritroviamo il prototipo del ragazzino prima ricordato, anche se non ancora in forma compiuta. Comunque, è con il “boom” che inizia a cambiare identità, in diretta correlazione con il corrispettivo cambiamento del valore-lavoro. Con il “boom” lavorare, infatti, non è più un valore “a prescindere”, ma solo se permette di guadagnare, molto e nel più breve tempo possibile. E pace se i mezzi impegnati per raggiungere il successo sono più o meno corretti.

Con l'ingresso nella società dei consumi il mondo diviene, infatti, una "bottega delle occasioni", in cui tutti sono invitati a scegliere o riconoscere la propria.. Ciò che conta non è la corrispondenza fra ciò che si sceglie e un valore etico-morale, ma che sia capace di ottenere i risultati sperati che, da allora, consisteranno sempre più, fino a diventare esclusivi, quelli del successo economico.

C'è, comunque, un prima e un dopo negli anni del "boom": fino ai suoi esordi la tavola dei valori che guidano le condotte sociali è ancora quella sopra ricordata; dalla sua compiuta realizzazione inizia la storia che conduce fino ad oggi, attraverso altre fratture, come in seguito vedremo.

Ancora un ricordo personale. Fra i nati negli anni immediati del dopoguerra, alla fine della scuola elementare le traiettorie di vita si dividevano in maniera radicale: da una parte coloro che continuavano gli studi; dall'altra quelli che entravano al lavoro. E' per opera di questi ultimi che, a sedici, diciotto anni, per lo più utilizzando le competenze di ex-operai, si inventarono imprenditori costruendo i distretti industriali che dalla Toscana all'Emilia-Romagna, al Veneto hanno finito per configurare quella costellazione di imprese che Bagnasco definì "Terza Italia". Ed è attraverso questa trasformazione che si genera la prima, grande mutazione dei costumi e delle relazioni sociali, prima fra tutte quelle familiari.

Attraverso le dinamiche della famiglia, infatti, è possibile cogliere con estrema chiarezza gli effetti sociali della industrializzazione diffusa e del definitivo ingresso nella società dei consumi.

Qual è, infatti, l'origine del cambiamento delle relazioni intra-familiari? Esattamente il lavoro, e in particolare il lavoro femminile. Non sto dicendo, ovviamente, che il destino delle donne avrebbe dovuto rimanere quello della cura, ma descrivo il fenomeno così come è avvenuto.

Perché, dunque, le donne? Perché una ragazza - di diciotto anni o anche di sedici o quindici anni - che non continuava gli studi, ma andava a lavorare, cominciava a percepire uno stipendio. Ora voi sapete benissimo che la nostra forma tradizionale di famiglia era fondata - e su questo modello di famiglia si è costituito, senza da allora cambiare, anche il nostro welfare state - sul padre percettore di reddito, e in virtù di ciò capo-

famiglia, autorità massima e indiscussa del nucleo familiare, sulla moglie-madre con il compito della cura e dipendente dal marito-padre, e sui figli, anch'essi dipendenti dal capo-famiglia. Ora, secondo questo modello, la figlia che fosse andata a lavorare avrebbe dovuto, una volta riscosso lo stipendio o il salario, versarlo in casa; ci avrebbero pensato poi i maggiori, il padre e la madre, a decidere come impiegarlo.

Per un breve periodo continuò a funzionare ancora in questo modo, dopo di che questo modello entra in crisi e da allora non si è più ripreso. Perché la ragazza che lavora finisce per rivendicare la propria autonomia. E' come se si fosse detta: se io lavoro e questo è il mio guadagno, il massimo che posso consentire mi richiedano i genitori è la partecipazione alle spese familiari, ma per il resto la gestione del mio reddito deve essere solamente mia. Non diversamente da quanto era accaduto negli Stati Uniti – che già negli anni Trenta *questa* identità femminile era stabilizzata – anche nel nostro Paese, per la prima volta nella sua storia, il genere femminile, dopo aver conquistato il diritto di voto, adesso era in grado di rivendicare l'autonomia nell'organizzazione del proprio percorso di vita.

Libertà, lavoro e autonomia sono i tratti che ridefiniscono l'identità femminile. Da qui la crisi della famiglia tradizionale e con essa la ridefinizione degli stessi rapporti sociali che sempre più assumeranno una configurazione caratterizzata da complessità e differenziazione crescente. Per usare una metafora geometrica, la società assume la forma di una progressiva segmentazione definita dall'appartenenza ai diversi ambiti lavorativi. Da qui, anche, ed è ciò che più deve interessarci, anche il cambiamento della valutazione sociale delle diverse professioni, per cui si scontrano, dando luogo a inedite (fino a quel momento) combinazioni, il prestigio e il potere. La professione insegnante – per fare un esempio – era connotata dal *prestigio*, a prescindere dallo stipendio percepito. Dagli anni cui ci riferiamo in poi, il prestigio si associa sempre più alla ricchezza e al potere che ne deriva. L'insegnante, progressivamente, perde la sua autorità; non è più *opinion maker*, altre sono le figure sociali la cui opinione “fa opinione”: l'imprenditore, i personaggi televisivi, e per ancora un periodo più lungo i

leader sindacali e politici che, insieme ai Papi che si succederanno dopo Giovanni XXIII, segneranno la nostra storia.

La frattura del Sessantotto

Prima di giungere alla seconda grande frattura del '68, infatti, i partiti, i sindacati e le organizzazioni che facevano capo alla chiesa cattolica, costituivano gli altri grandi attori sociali che garantivano la coesione sociale. Come organizzazioni di portatori di interessi diversi, infatti, si configuravano come *comunità* fondate su visioni del mondo condivise. Il processo di costruzione dell'identità delle nuove generazioni, in altri termini, non era definito solo dalla famiglia e dalla scuola, ma anche dalla partecipazione a queste comunità che, per quanto diverse e conflittuali, condividevano, appunto, una identica forma comunitaria. Appartenenza e riconoscimento reciproco ne erano i tratti caratterizzanti. L'identità del cittadino, da quest'ultimo punto di vista, era la risultante del processo di una progressiva stratificazione culturale dall'equilibrio più o meno fragile.

Quanto fosse fragile venne rivelato dall'esplosione del '68 (cui deve esser aggiunto, come epitome del conflitto sociale nato nelle aule universitarie, l'"autunno caldo" del '69) che non ebbe origine – come vorrebbe certa *vulgata* del tutto infondata – dalla lettura di *Lettera a una professoressa* di Don Milani, ma dalle contraddizioni generate da un modello di sviluppo che, mentre, da una parte, invitava al consumismo, dall'altra ne rendeva impossibile l'accesso ad una parte rilevante della società. Per quanto riguarda *Lettera a una professoressa* sarebbe fin troppo facile ricordare che fu pubblicata un anno prima, nel 1967 e che – come scoprii con grande stupore – le affermazioni più radicali del prete di Barbiana erano contenute in *Esperienze pastorali* che risaliva addirittura al 1958.

Il '68 originario, in realtà, metteva a nudo gli effetti della contraddizione sopra ricordata, concentrandosi soprattutto su due di essi: il primo riguardava l'accesso all'università da parte di chi non disponeva dei mezzi necessari; il secondo era relativo, invece, a ciò che allora fu definito "autoritarismo". Seppur all'interno di una rimossa contraddizione (contestare il consumismo mentre se ne era i beneficiati), su ambedue il movimento stu-

dentesco espose lucidamente i meccanismi silenziosi con i quali operava la selezione di classe nell'accesso all'istruzione superiore e, allo stesso tempo, la pratica di ciò che già San Tommaso contestava: *argumentum ex auctoritate infirmissimum est*. In altri termini, la verità di un argomento non è funzione della persona che la espone, ma della dimostrazione ottenuta con strumenti logico-razionali.

I trecento – come quelli della spigolatrice di Sapri - che sfilarono in Piazza della Repubblica a Firenze nell'inverno del '68 sotto gli sguardi meravigliati dei presenti, colti dal dubbio se fossero state anticipate le *feriae matruclarum*, ponevano quei problemi che la proposta di legge 2314 dell'on Gui neanche sfiorava.

A ripensarci, si potrebbe dire che gli anni '60 si chiudono con la messa in scena di un conflitto sociale carico della speranza in un ordine sociale più giusto ed equo, e che soprattutto fosse frutto della partecipazione ugualitaria di tutti. Bastarono pochi anni, e quella speranza venne bruscamente interrotta per immergerci – per dirla con Shakespeare - nel lungo inverno del nostro scontento. Entrate in crisi le grandi organizzazioni-comunità, accanto e con esse confliggenti sorse una galassia di micro-organizzazioni che, riattualizzando esperienze sconfitte dalla storia, insanguinarono per troppi anni le strade e le piazze del Paese, producendo, a livello sociale, una prima versione della insicurezza che oggi usiamo per connotare le società del post-moderno. Anche a questo riguardo mi siano concessi due ulteriori ricordi personali: la passeggiata di Viareggio deserta in piena estate e le luci spente dei bar di Piazza della Repubblica a Firenze alle otto di sera.

Comunque, dopo l'assassinio di Moro e gli ultimi sussulti sanguinosi dei primi anni '80, il decennio che si avviava a inaugurare la fine del secolo passerà alla storia come quello del "riflusso". Alla insicurezza cui aveva dato luogo la "notte della repubblica", le giovani generazioni degli anni '80 sembrarono rispondere con l'abbandono della piazza dagli slogan politici urlati per le discoteche e gli stadi dei megaconcerti; con la dissoluzione delle nuove (e vecchie) comunità per l'esercizio individuale della propria libertà; con il frantumarsi delle speranze in un mondo diverso per le "beati-

tudini” solitarie provocate dalle sostanze psicotrope. Allo stesso tempo, e sarà uno dei fenomeni caratterizzanti gli anni '90, si assiste all'aumento esponenziale del Terzo Settore. Guardando a quegli anni che vanno dalla metà degli anni '80 (ma molti fenomeni erano già iniziati negli anni '70) alla metà degli anni '90, ci troviamo di fronte ad una – almeno apparente – inquietante contraddizione: da una parte, il trionfo dell'individualismo; dall'altra, la ricerca e la realizzazione di forme nuove di “comunità”. Inquietante perché segnala la definitiva destrutturazione del “mondo di ieri” – per dirla con Zweig.

La condizione postmoderna

Degli altri fattori che sono all'origine dell'attuale configurazione sociale – segnata da insicurezza, incertezza e da “voglia di comunità”(Bauman), ma anche di livelli di libertà prima anche solo insospettabili – ne fece oggetto di trattazione Jean François Lyotard con il suo *La condizione postmoderna* del 1979. Quel “rapporto sul sapere” recitava il *de profundis* alla tradizione del pensiero classico che dal '600 era stato il punto di riferimento ineludibile per definire il nostro rapporto con il mondo e con gli altri. Per Lyotard si trattava di fuoriuscire dal paradigma filosofico-culturale che era alla base dei grandi progetti emancipativi che avevano dominato il '900. Le “grandi narrazioni”, come Lyotard definiva i sistemi ideologici derivanti dall'eredità dell'illuminismo e dell'hegelo-marxismo, non avevano più corso. Il sapere, con i nuovi linguaggi elaborati dalla informatica, stava trasformando non tanto (o soltanto) le modalità tecniche della comunicazione, ma, attraverso queste, anche la comunicazione fra le persone e i loro sistemi relazionali.

Per uno di quei paradossi che solo la storia può offrirci, appena due anni dopo, nel 1981 esce *After Virtue* – un'opera del filosofo morale americano Alasdair MacIntyre, dove si propone, di fronte agli effetti dell'attuale destrutturazione dei tradizionali paradigmi etico-politici, di seguire l'esempio di San Benedetto: ritirarsi dal mondo in attesa di tempi migliori. Si tratta di una delle più drammatiche dichiarazioni di impotenza degli in-

telleltuali di fronte alle nuove condizioni esistenziali prodotte dai cambiamenti segnalati da Lyotard.

In realtà, si tratta, anche se in termini e modalità radicalmente diverse da quelle indicate da McIntyre, delle “soluzioni” che abbiamo già visto connotare il nostro Paese alla fine del “secolo breve”(Hobsbawen). Un altro, decisivo, fattore, tuttavia, dobbiamo ricordare, come elemento del puzzle sociale che si configura alla metà degli anni '90, ovvero il cambiamento dell'organizzazione del lavoro indotta dalle nuove tecnologia informatiche.

Con effetti che costringono ad utilizzare la figura retorica dell'ossimoro per la loro descrizione. Da una parte, infatti, il lavoro si traduce in una serie teoricamente infinita di funzioni e competenze cui non corrisponde nessuna postazione fissa. Senza accorgersene – a differenza di quanto era avvenuto negli Stati Uniti – eravamo entrati nell'era post-industriale o, se si preferisce, post-fordista. Dall'altra, ai *knolowdge worker* si richiede condivisione e coinvolgimento nelle sorti dell'impresa. In luogo della comunità sociale perduta, si propone la costruzione di una “comunità d'impresa”. Ciò che a prima vista dovrebbe essere considerata una contraddizione, in realtà designa la nuova strutturazione sociale, che da allora si imporrà a livello planetario.

La “grande rete” e la globalizzazione

La costruzione della “grande rete” sarà lo strumento fondamentale per il successivo mutamento, e per ora definitivo, delle relazioni fra le persone, i cui effetti – ancora una volta – non possono essere descritti che con ossimori. In maniera diretta o indiretta, in questi ultimi quindici anni, le tecnologie informatiche hanno determinato, insieme a più alti livelli di libertà individuale, altrettanti devastanti effetti sulle culture investite dallo tsunami della globalizzazione.

Considerato intrascendibile il modello di sviluppo fondato sul libero mercato, infatti, il dibattito sulla globalizzazione e i suoi effetti ha visto, fin dall'inizio, costituirsi due correnti di pensiero, da una parte Amartya Sen che, pur avvertendo che la globalizzazione avrebbe dovuto essere governa-

ta, considerava il fenomeno come una grande opportunità, soprattutto per i Paesi in via di sviluppo; dall'altra Stiglitz che, al contrario, ne indicava i rischi di cancellazione di intere culture all'interno di un processo di omologazione diretto da organismi internazionali (come la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale) per i quali ciò che può essere prodotto dalle loro politiche (rivoluzioni, guerre civili, immiserimento, ecc.) è da considerare semplicemente come "effetto collaterale".

Per quanto ci interessa - e la grande crisi che ha investito le economie si è incaricata di fare emergere - gli "effetti collaterali", anche nel nostro Paese, si sono tradotti, dopo le "fratture" che sopra ho avuto modo di indicare, nella attuale configurazione descritta da Sennet, dell'*uomo flessibile*. Una persona o soggetto la cui identità appare fungibile: a seconda del "territorio" in cui si trova collocato dovrà assumere e condividere l'apparato etico-morale di cui quel territorio appare dotato.

Incerto e insicuro, costretto ad assumere la maschera adatta al contesto in cui si trova al momento collocato, l'*uomo flessibile* rischia di perdersi senza mai ritrovarsi. Non a caso recentemente è stato riattualizzato il concetto di *capitale sociale*. In luogo della comunità perduta, la rete di relazioni, alla quale ci si affida anche per trovare un lavoro.

Se ci pensate, è questa un'altra delle tracce che possono permetterci di orientarsi nell'attuale trama sociale. Un ricerca di alcuni anni or sono ha rivelato che i giovani - oggetto della ricerca erano gli studenti di un istituto professionale e di un liceo classico della città di Pistoia - non credono nelle istituzioni: tutti, nessuno escluso, dichiararono che l'unica modalità per ottenere un lavoro era quella di utilizzare il loro capitale sociale, ovvero affidarsi alla rete di conoscenze di cui erano in possesso.

Un ulteriore segnale - assai più inquietante del loro dichiarato disincanto nei confronti di partiti e sindacati-della loro precaria cittadinanza, sospesa fra il fragile bene-rifugio della famiglia e la solitudine delle autostrade informatiche.

Il fatto è che, una volta accettata una visione del mondo come "Grand Bazar", abbiamo tralasciato di interessarci - se non nei modi dell'esercizio di una individuale economia del dono - della nuova strutturazione sociale

che si è venuta creando fra la fine del '900 e l'inizio del nuovo millennio. Di ciò possiamo farci un'idea considerando quanto scrisse Bauman nell'ormai lontano 1987: che i ricchi hanno bisogno dei loro poveri. In altri termini, coloro che non possono entrare nel Gran Bazar, costituiscono la ragione d'essere del ricco: senza di essi verrebbe meno la *distinzione*, questo bene immateriale che ha bisogno, però, di concreti segni materiali per mostrarsi.

Non diversamente dai "ricchi", sembra comportarsi certa antropologia contemporanea, piegata con grande (e apparentemente generoso) impegno nella denuncia del rischio di scomparsa dei residui insediamenti dei discendenti di culture ormai definitivamente traccimate, prima dal colonialismo, poi dalla globalizzazione. E solo allo sguardo ingenuo di chi continua in una complice vacanza dalla vita, le danze della tradizione maya, cui si può assistere davanti alla grande cattedrale di Città del Messico, possono apparire come espressione di una cultura viva. In realtà, si tratta di puro intrattenimento per turisti in cerca di emozioni costruite, esse stesse, dal circuito mass-mediatico.

L'universalità dei principi che hanno dato luogo alla civiltà europea e che, come si sosteneva (e si continua, con linguaggi diversi, a sostenere) nel secolo d'oro del colonialismo, erano destinati a far uscire le culture "primitive" dal loro stato di minorità, non hanno mantenuto le promesse. Con buona pace di quel delegato al congresso dell'Aja della II Internazionale nel 1906, che se ne uscì dichiarando che era un delitto lasciare le ricchezze del continente africano in mano a chi era ancora allo stadio della fanciullezza, tutte le forme di colonialismo (e di neo colonialismo, e, da questo punto di vista, anche dei processi di omologazione innescati dalla globalizzazione informatizzata) si sono sempre tradotte in forme di dominio distruttivo, mai di progresso e di liberazione dai vincoli di tradizioni oppressive.

Basta, a questo proposito, porre attenzione a quanto è avvenuto – per esempio – in India. Se è vero, infatti, che il nostro biglietto aereo della British Airways viene emesso da impiegati di Bangalore, una città che con il suo territorio è stata soprannominata la "silicon valley indiana", altrettanto

vero appare il fatto che questo processo di cambiamento non ha toccato il sistema delle caste.

Qualcuno di voi potrebbe, a questo punto, obiettare: ma che c'entra Bangalore con il nostro Paese? Cosa importa se il processo di modernizzazione indiano non è ancora capace di scalfirne la cultura? Comprensibile, questa obiezione, ma da abbandonare immediatamente di fronte alla attuale strutturazione sociale che ho cercato – sia pure procedendo in maniera asistemica, per “salti” – di esporre e che, con alcuni cenni sulle problematiche nuove nelle quali siamo immersi, mi avvio a concludere.

Di fronte agli orrori perpetrati dall'IS, giustamente ci indigniamo e, con acribia critica, tendiamo a mostrarne l'estraneità alla cultura islamica. Ma così facendo, riconosciamo implicitamente la fragilità della nostra civiltà fondata sulla democrazia. Non solo. Entriamo direttamente in una delle più recenti e cogenti problematiche in cui siamo coinvolti: la multiculturalità che, insieme alla multi-religiosità, connota sempre di più la nostra società.

Anche se, a differenza di quanto percepiamo, la percentuale di immigrati stranieri è estremamente bassa rispetto alla popolazione: appena il 7%. Ma per i miei studenti la percentuale oscillava fra il 40 e il 50%!

È in questo scarto fra percezione e realtà che si riattualizzano gli spetttri del razzismo e della xenofobia, con conseguenze che mettono ulteriormente in discussione la coesione sociale del nostro Paese, lasciando inevase le risposte (non più rinviabili) sulle modalità di integrazione e di inclusione dell' *altro in casa*. Anche perché, le differenze non riguardano solo *noi e loro*, ma gli stessi stranieri. Nella ricerca pubblicata nel 2010 su questa problematica, infatti, scoprimmo che in una piazza di Arezzo ogni lato era occupato da stranieri di una nazionalità diversa: quattro lati, quattro nazionalità. Le azioni per innescare i necessari processi di integrazione – come è facile intuire – si caricano di una complessità che solo il razzista o lo xenofobo possono ridurre alla alternativa tra assimilazione al nostro modello di società o espulsione nei paesi d'origine.

Una società arcipelago

Comunque, e come ormai sappiamo, per effetto delle “fratture” sopra segnalate anche la nostra società non appare più come una società perfettamente coesa socialmente, anzi: se volessimo usare una rappresentazione geografica, dovremmo configurarla come un arcipelago. Un insieme di isole, cioè, ognuna delle quali dotata di propri sistemi di valori, principi organizzativi, identità rivendicate, e per le quali ogni universalità che non sia ricondotta alla sequenza consumo-produzione-consumo è destituita di ogni fondamento. Universale, in altri termini, è il consumo: non si produce per consumare ma si consuma per produrre, secondo quanto il sistema massmediatico ci informa essere i nostri bisogni.

Di fronte a questo panorama, il collega – morto prematuramente – Francesco Pardi propose di ridefinire l’universalità dell’etica in termini di “indifferenza”, ovvero: universale poteva essere soltanto la produzione di codici che permettessero la comunicazione fra le “isole”, ma non una definizione di bene e di male cui avrebbero dovuto attenersi le diverse “isole”.

Qualcuno trovò la proposta piuttosto sconfortante: come sarebbe stato possibile riconoscersi come appartenenti ad una comunità globale, da uguali e diversi, se non era possibile condividere un’etica comune? Con il diverso, per religione, cultura, costumi, quale forma di convivenza sarebbe stata possibile se non avessimo creduto nella possibilità di costruire insieme – così come era avvenuto nel nostro Paese nel momento della Ricostruzione – una tavola di valori che, senza negare le differenze, le comprendesse all’interno di se stessa?

È questa la domanda alla quale siamo oggi chiamati a rispondere perché ne va della nostra umanità. Dalla nostra attuale condizione di – per utilizzare una espressione che riassume, forse, tutto quanto abbiamo cercato di esporre – di “comici, spaventati guerrieri”, incerti e insicuri, confitti nel movimento di una “megamacchina” apparentemente anonima e inesorabile nel riprodurre continuamente il circuito perverso del consumo, forse dovremmo riprendere in considerazione ciò che William James indicò, nel 1895, come principio per agire: *will to believe*.

Per rispondere a quella domanda, cioè, dobbiamo avere la *volontà di credere*, affinché anche l'anziano della porta accanto diventi persona e noi tutti possiamo ridefinirci non più come coriandoli ma irripetibili presenze umane. Volontà di credere che non è troppo tardi per aspirare – come scrisse Rousseau – ad un *frele bonheur*, a quella “fragile felicità” che può esser data ad una umanità che voglia essere finalmente umana.

Coriandoli, dunque, o persone? Ne gli uni né le altre, ma solo viandanti in cammino, ci auguriamo non su sentieri che non portano da nessuna parte.