

ex libris

L'unanimità di opinione può essere adatta per una chiesa, per le vittime atterrite o bramosi di qualche mito (antico o moderno) e per i seguaci deboli e pronti di qualche tiranno

Paul K. Feyerabend  
«Contro il metodo»

tocco & ritocco

## IL MISTERO BUFFO DEL BALDASSARRE UNO & BINO

Bruno Gravagnuolo

Il Mantra bugiardo. A destra lo ripetono ossessivamente quel Mantra «riformista». Ecco l'Om-Om-Om degli affossatori della giusta causa: «basta con l'art. 18, è solo un privilegio!». Passi per le boutade di Feltri, che su *Liberò* sbratta: «È riservato solo a un'élite, solo 7 milioni di lavoratori». Omettendo di ricordare che quei 7 sono la metà del lavoro dipendente. Ma chi davvero si dà la zappa sui piedi è Confindustria. Che, per bocca del suo *chief economist* Giampaolo Galli, proclama: «Quelli non coperti dall'art. 18 sono 14,5, su un totale di 23 milioni di occupati». Bene. Ciò significa che di flessibilità ce n'è troppa in Italia. E che la «rigidità del nostro mercato» del lavoro è un mito. Una bufala. E il culmine del ridicolo il Galli lo raggiunge quando spiega: «6,5 milioni di autonomi - doppio della media europea - è un modo per sottrarsi alla rigidità». Niente affatto. Vuol dire che il mercato è già *naturaliter* ultraflessibile. E

che inoltre molti di quegli autonomi sono solo precari mascherati. Dipendenti senza alcuna garanzia. Oppure padroncini, che assumono al nero. Abolire l'art. 18? No, estenderlo semmai. Questo sì che sarebbe *riformismo*.  
**Chavez brutto & cattivo.** Sul *Corriere*, il giorno dopo il golpe a Caracas, Rocco Cotroneo celebrava la *Compagnia Petroleos de Venezuela*, a suo dire scrigno di virtù: «Immune da tanti mali della politica, autonoma, ben gestita, ha reagito con orgoglio ai tentativi di Chavez...». Peccato che nella pagina accanto Maurizio Chierici raccontava che prima di Chavez un quinto del petrolio nazionale era sparito senza passare la dogana! Altro che scrigno di virtù. La compagnia era un colabrodo corrotto. A beneficio dei petrolieri nord-americani. E di confindustria locale. Che ci han provato...  
**Le offerte generose.** «È il no di Arafat alle generose proposte di



Barak... a riproporre come credibile, in un futuro non troppo lontano, la disfatta totale della società israeliana». Spiace non condividere questo punto, nell'articolo per altri versi equilibrato di Mario Pirani su *Repubblica*, giustamente allarmato per la sorte di Israele. E tuttavia a Camp David Barak propone un *non-stato palestinese*, diviso in quattro cantoni, senza sovranità reale, senza controllo delle risorse idriche, e con dentro 300mila coloni ebrei. Poi Sharon, mentre si discuteva ancora, passeggiò sulla spianata. E fu l'inferno...  
**Baldassarre uno e bino.** Fa spallucce Baldassarre, se gli si fa notare che gioca due parti in commedia: presidente *Rai* e presidente *Sisal*. La *Sisal* compra spazi pubblicitari dalla *Rai*, e lui da presidente vende all'altro Presidente. È la *doppia natura teologica* del conflitto di interessi. Mistero buffo dove il Due diviene Uno. All'ombra del *fattore Berlusconi*. Baget-Bozzo ci sta scrivendo un *Tractatus*

**P'Unità**  
ONLINE  
nasce sotto i vostri occhi ora dopo ora  
www.unita.it

# orizzonti

idee | libri | dibattito

**P'Unità**  
ONLINE  
nasce sotto i vostri occhi ora dopo ora  
www.unita.it

Iain Chambers

OCCIDENTE

## La cattiva coscienza

Gli eventi drammatici che si stanno verificando in questo momento in Palestina sotto gli occhi del mondo dimostrano che l'Occidente ha imparato ben poco dall'11 settembre. Lo choc iniziale del terrore precipitato dai cieli tersi di Manhattan è stato rapidamente recuperato dal lessico politico precedente per confermare i soliti giudizi e pregiudizi. Quanti morti saranno necessari per modificare questo atteggiamento? Se il terrorismo rafforza la risposta della reazione, è anche vero che la reazione rafforza il terrorismo: per l'israeliano Uri Avnery, ad esempio, sarebbe proprio Ariel Sharon a fomentare il terrorismo e le fila dei kamikaze palestinesi. Esiste un modo per spezzare questa dialettica spietata? Forse la risposta non risiede tanto nell'immediatezza della risposta politica, anche se urge assolutamente un cambiamento radicale immediato, quanto in un profondo ri-orientamento storico-culturale a lungo termine.

L'11 settembre e il dramma della Palestina sono stati inglobati dal lessico politico nei consueti giudizi e pregiudizi

Il mondo finora emarginato - il mondo arabo, l'Africa sub-sahariana, l'Europa dell'Est, il sud del pianeta, «i dannati della Terra», per dirla con Frantz Fanon - è vicino, disseminato nelle immediate periferie, fatte di lavori precari, disoccupati, immigrati, che fanno parte anche delle nostre vite. Ormai una precedente distanza geopolitica è stata annullata dalla tecnica della «nostra» modernità: dal gommone o dall'aereo di linea, alla televisione e al computer: i viaggi simbolici e le migrazioni reali hanno reso il mondo clamorosamente immediato. In questo scenario, non si tratta tanto di demolire l'impianto del pensiero abituale, quanto di spostarlo per renderlo più vulnerabile alle domande che arrivano dall'altrove. I drammatici eventi del settembre scorso, nel sollecitare una risposta, più di una replica militare chiedono che ci si prenda responsabilità per la propria voce e per il luogo che permette a tale voce di circolare nel mondo, spesso accompagnata dal silenzio di altre voci. Parlare, allora, non tanto in nome del mondo o per il mondo, quanto in prossimità dell'altro, per scoprire che la modernità non è certamente unica e non è necessariamente nostra. Non si tratta tanto di «penetrare la tragedia» degli eventi avvenuti da poco, come ha suggerito il filosofo Giacomo Marramao su *MicroMega* recentemente, quanto di ascoltare una partitura storica di più lunga durata, in cui la nostra condizione viene reinterpretata da un altro, non sempre e solamente da noi stessi, per elaborare un'etica che non tocchi solamente a noi gestire.

In quest'ottica mi sembra che la tematica esposta recentemente da Jurgen Habermas alla Fiera del Libro di Francoforte della «dialettica incompiuta», che promuove un «potere in grado di attuare una civilizzazione mondiale» rimanga troppo unilaterale nel suo intento. In un linguaggio troppo acritico rispetto al processo di secolarizzazione dell'Occidente, si passa rapidamente ad estendere questo «progresso» al resto del mondo come se si trattasse di un passaggio da uno stato quasi compiuto ad una realtà vuota che sta aspettando l'arrivo della nostra secolarizzazione. Sarebbe il caso di riflettere sulla formazione del desiderio espresso da questo tipo di linguaggio, certamente colpevole di paternalismo e imperialismo. Considerare il mondo come specchio di noi stessi significa restare prigionieri di un provincialismo europeo tanto illuminato quanto accecato dalla luce della propria conoscenza e del proprio desiderio. Sfugge al filosofo tedesco la sfida storica annunciata dalla violenza, e soprattutto da una violenza extra-europea, che nell'arco di cinque secoli ha creato la possibilità di articolare una «sfera pubblica polifonica»

all'interno dell'Europa. Tale possibilità si regge su un rapporto ineguale, ingiusto e raramente riconosciuto. La ragione che si rispecchia in questa formazione dovrebbe rendersi conto di essere iscritta in questa violenza. Si tratta di una violenza strutturale rimossa - sebbene il rimosso è destinato a ritornare, e questo è il dramma traumatico che l'Occidente continua a rifiutare - anzi, negata per permettere alla ragione di funzionare indisturbata. Ma la mostruosità del ragionamento occidentale, segnata da pulizie etniche, ideologie razziste e genocidi, cioè da una violenza che spesso ha abbandonato le sponde della ragione, non è un incidente storico o una rara atrocità accaduta ai margini del mondo. Il «common sense» democraticamente illuminato auspicato da Habermas si regge anche e soprattutto sulla violenza decantata nell'oblio di queste altre storie.

*La violenza e il terrorismo non sono degli incidenti ma il risultato della rimozione dell'altro e delle altre culture*

Sebbene il mondo sia stato investito dalla potenza economica, politica e culturale della modernità occidentale, questo non porta automaticamente all'appropriazione completa da parte dell'Occidente: l'occidentalizzazione del mondo

non significa che l'occidente sia diventato il mondo. Il nostro spazio, come la nostra storia e cultura, non è solamente nostro. E anche se pensiamo di esserne gli autori, spesso ci ritroviamo assoggettati ai suoi linguaggi. Parlando come «moderni» del no-

stro rapporto con la religione e con le culture altrui, spesso dimentichiamo che tali rapporti sono sedimentati nell'essere moderno da secoli. Su tali rapporti, infatti, che il concetto stesso della modernità si è elaborato, ed è per questo che l'alterità rimossa, soprattutto nell'epoca in cui il nostro mondo diventa il mondo, si rivela parte integrante di noi stessi. Questa forse è la grande lezione di Pasolini, e questo è sicuramente il punto centrale della teoria postcoloniale. Trasportare i termini dell'argomento su questo terreno, sporcando il pensiero con l'insistenza terrestre sulla formazione ibrida e incerta di una modernità diventata mondo, significa spezzare qualsiasi distinzione netta tra noi e gli altri, tra il Nord del mondo e il resto, il centro e la periferia. Il transito dell'argomento in questa direzione ci aiuta anche a raccogliere l'azione «inconcepibile» dell'11 settembre, non tanto co-

me evento piombato improvvisamente addosso, quanto come uno dei tanti punti di saturazione dei percorsi subalterni della modernità, che trova voce e, soprattutto, spazio moderno nel lessico drammaticamente mediatico del terrorismo.

Attraverso Hollywood e la società dello spettacolo abbiamo assistito molte volte a questi scenari, ma ora ecco il trauma, ecco il profondo senso di spaesamento, che abbiamo sempre rifiutato di sentire come il richiamo profondo della fragilità del nostro modo di inquadrare il mondo. Si trattava sempre di «incidenti» - genocidi, carestia, terrore politico - accaduti altrove: Ruanda, Guatemala, Angola, Cambogia, Eritrea, Timor Est, Medio Oriente. Ma se il mondo ormai è il nostro, inquadrato dalla nostra modernità, forse anche questi eventi sono «nostri». Attraverso la freddezza dello sguardo critico abbiamo cercato di mantenere la distanza, non permettendo all'oggetto di sfuggire alle nostre discipline (antropologiche, sociologiche, storiche, politiche, filosofiche) per annunciarsi come soggetti storici che richiedono una risposta, e dunque il riconoscimento della nostra responsabilità. Forse è qui, quando la nostra modernità ritorna carica di altre storie, altre identità, altri desideri, che nasce una vera difficoltà. Se in qualche modo la modernità stessa si è costruita sull'espulsione, sia fisica sia simbolica, dell'altro in nome della purezza religiosa, etnica, culturale e scientifica, allora la storia della modernità è anche la storia di questa rimozione, di questa negazione, di questa impostazione di «distanza».

Il ritorno della storia della modernità nella storia della violenza dell'egemonia occidentale su scala planetaria, registrata e rimossa nel pensiero da una «epistemologia violenta» (Gayatri Chakravorty Spivak), ci spinge a riconfigurare il senso stesso della modernità. Dopo la Shoah sappiamo che la violenza incomprensibile è stata sempre realizzata e sarà sempre realizzabile; possiamo trovarci continuamente dinanzi a eventi che non riusciamo a contenere nella nostra capacità di ragionare. Ma la registrazione dei limiti dei nostri linguaggi, del nostro pensiero davanti all'incommensurabile, non significa che si dovrebbe passare dallo stato della ragione alle tenebre dell'irrazionalità. Arrivare ai propri confini potrebbe anche servire a consegnarci a dialoghi e prospettive basate non tanto sul potere prescrittivo delle nostre voci, quanto sull'apprendimento dell'ascolto, dove i nostri linguaggi ritornano parlando di altre storie; dunque di altre modernità.

Tale concetto di «luogo» e di «casa» abitata dagli spettri della storia mette in questione la storia, la cultura e l'identità, sia dell'altro sia del residente, e con ciò dei saperi che pensano di possedere la spiegazione di questa situazione. Fuori casa, un po' spaesato, ogni discorso e formazione storico-culturale si inscrivono in una cartografia sradicata, per essere ri-letti, ri-vissuti nel momento in cui vengono interpellati dalle storie rimosse che sopravvivono nelle correnti della modernità stessa. Ogni tradizione diventa luogo di traduzione. A questo punto ci troviamo su un percorso che si apre su una geopolitica e una «globalizzazione» diverse, con la prospettiva di riscrivere il senso stesso del luogo, dell'identità, e delle modernità, che ci portano altrove. Questo sarebbe lo sradicamento radicale della modernità che altri hanno già conosciuto.

Forse, come ha suggerito Adorno, tocca ora a noi imparare a stare a casa senza sentirsi a casa, per recepire ciò che esiste oltre la «mappa concettualmente rigorosa». In questo luogo, sospeso negli interstizi del divenire, ogni identità si trasforma da punto di arrivo in punto di partenza lungo il percorso mondo dove tutti cercano «casa».

Un disegno di Pietro Zanchi

## della modernità