



Vera Araújo (ed.)

Rapporti Sociali e Fraternità: Paradosso o Modello Sostenibile?

Una prospettiva a partire dalle Scienze Sociali

Atti del Convegno *Social-One*

Castelgandolfo (Roma) – 28-30 marzo 2003

SCIENZE SOCIALI IN DIALOGO

Codice ISBN 978-88-95697-01-7

Foto: Daniela Scarlata – Alberto Sprizzi



INDICE

Araújo Vera: Introduzione

Araújo Vera: Presentazione di Chiara Lubich

Lubich Chiara: Messaggio

Demartis Maria Rosalba: Rapporti sociali e fraternità: paradosso o modello sostenibile? Storia e metodologia di una proposta

Zani Vincenzo: Le sfide della società complessa e globalizzata

Iorio Gennaro: La nascita della sociologia e la relazione sociale

Araújo Vera: Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?

Cambón Enrique: Valore sociologico dei racconti di vita

Giostra Mario: I rapporti sociali nel vissuto tra persone con dipendenza

Cristao Rolando: I rapporti nel lavoro sociale comunitario alla luce del paradigma dell'unità. Esperienza del centro comunitario *unità* di Buenos Aires

Certini Maurizio: Il Centro "Giorgio La Pira" di Firenze

Zurlo Alberto: Centro di formazione per famiglie "Scuola Loreto"

Fontem (Camerun) – Un laboratorio di fraternità

Callebaut Bennie: Introduzione

Nkafu Nkemnkia Martin: L'esperienza di Fontem e la visione africana della vita

Callebaut Bennie: L'ispirazione diventa vita quotidiana: gli anni '60, la scintilla ispiratrice, l'interesse comune

Dal Soglio Lucio: La scelta paradossale (intervista a cura di Nkafu Marftin)

Lubich Chiara: Racconto – dal video "Un Miracolo nella foresta"

Tomasi Bruna: Le cittadelle dei focolari (intervista a cura di Nkafu Martin)

Lubich Chiara: Racconto - dal video "Un miracolo nella foresta"

Dal Soglio Lucio: Imparare la diversità (intervista a cura di Nkafu Martin)

Callebaut Bennie: La fraternità come codice di comportamento / 1

Ferrucci Alberto: La storia della solidarietà europea

Dal Soglio Lucio: Rompere con la dipendenza (intervista a cura di Nkafu Martin)

Fontem dal punto di vista della storia comune: l'opinione ragionata di leaders del popolo Bangwa

Ndi Asa'ah Fontem Fontava: La mia testimonianza su un evento: il Movimento dei Focolari e il popolo Bangwa del Camerun

Paulina Khumbah Unire le Generazioni e costruire Famiglie solide: le Donne di Lebialem nel corso della loro vita dal 1960 ad oggi

Asa'ah Nkohkwo: Valutazione dell'impatto sulla salute pubblica dei Bangwa, in Camerun, da parte del Movimento dei Focolari

Valentine A. Nzengung: Partnership tra il Movimento dei Focolari e LECA-USA per migliorare la qualità di vita del Popolo Lebialem

John Nhemnji: L'educazione in Lebialem prima dell'arrivo del Movimento dei focolari e dal momento del loro arrivo. College Maria Sede della Sapienza - Fontem

Lubich Chiara: Racconto – dal video “Un miracolo nella foresta”

Callebaut Bennie: La fraternità come codice di comportamento / 2

Aquini Marco: Il progetto Africa 2000. Il contributo dei giovani del Movimento dei Focolari

Mbiach Nkemabi Francis – sindaco di Fontem (intervista a cura di Martin Nkafu)

Callebaut Bennie: Conclusione

Lo Presti Alberto: Introduzione alla presentazione del libro di Piritim Sorokin: *Il potere dell'amore*

Colasanto Michele: Presentazione del libro di Piritim Sorokin: *Il potere dell'amore*. Parte prima

Sorgi Tommaso: Presentazione del libro di Piritim Sorokin: *Il potere dell'amore*. Parte seconda

Tavola rotonda: Dialogo sul tema della fraternità in vari ambiti culturali

Moderatore: Araújo Vera

Intervengono: Crivelli Luca; Zanzucchi Michele; Salamanca Esther; Rondinara Sergio; Magari Simonetta

Contributi conclusivi

Di Nicola Giulia Paola: Alcune sfide della fraternità

Vecchiato Tiziano: Socialità e fraternità, nuove possibilità per la riflessione, la ricerca e l'innovazione sociale

L'Abate Alberto: La non violenza come lotta alle ingiustizie fondamento di una società basata sulla fraternità

Matos Emanuel: Un nuovo “luogo” per la sociologia

Biela Adam: Necessità di costruire il paradigma dell'unità nelle scienze sociali

Catemario Armando: Nuove correnti di ricerca sull'altruismo e sull'etica dell'amore

Cavara Pietro: Libertà, eguaglianza, fraternità: complessità di una triade

Petricone Luca: L'incerta fraternità. Opacità e determinatezza di un concetto tra “politiche dell'amicizia”, “politiche dell'inimicizia” e prospettiva cristiana

INTRODUZIONE

Vera Araújo*

L'attualità del tema sui "rapporti sociali", all'interno dell'analisi propria delle scienze sociali, è indubbia. L'interesse crescente per la dimensione relazionale e le sfide della globalizzazione sollecitano la comprensione delle interconnessioni, complesse e molteplici, rintracciabili nel mondo contemporaneo, anche mediante il ricorso a modelli teorici, strategie di ricerche empiriche, schemi applicativi, che evidenzino e sostengano il diffondersi di relazioni sociali positive e costruttive. E' possibile affermare che le scienze sociali, a partire dalla sociologia, possono fondarsi su un paradigma di riferimento in grado di realizzare sia la vocazione di conoscenza scientifica che l'orientamento assiologico cui esse sono chiamate?

E' questa la sfida raccolta da *SOCIAL-ONE* un gruppo composto di Sociologi e scienziati ed operatori del Sociale che hanno risposto all'invito di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari.

Un punto di arrivo e di partenza è stato il Convegno Internazionale dal titolo "Rapporti sociali e fraternità: paradosso o modello sostenibile? Una prospettiva a partire dalle scienze sociali", tenutosi dall'11 al 13 febbraio 2005 a Castelgandolfo (Roma). Ad esso hanno partecipato 300 sociologi e studiosi dei servizi sociali provenienti dall'Africa all'America Latina, dall'intera Europa all'India, dal Giappone alle Filippine, dagli Stati Uniti al Canada.

La riflessione sui rapporti sociali è stato il tema del Convegno, ma anche un momento esperienziale molto intenso. Ogni intervento è stato previamente messo in comune tra i relatori e discusso in un clima di intensa partecipazione. Partecipazione nata dalla consapevolezza che ogni contributo ha una sua originalità, avendo ciascuno alle spalle una propria cultura. Ma c'era anche il desiderio e la volontà di realizzare, seppure in una dimensione germinale, una cultura dell'unità in cui le differenze sono vissute come costitutive di un sociale autenticamente umano.

Siamo consapevoli, infatti, che ogni paradigma scientifico si fonda, tra l'altro, su una "comunità di studiosi", cioè una comunità di persone che condividono non solo una prospettiva di ricerca, ma un senso, una "visione del mondo", un tempo storico, oltre che una forma organizzativa dell'impresa intellettuale.

Il materiale qui presentato offre l'elaborazione di un discorso che è solo all'inizio; il suo svolgimento è tutto da definire e siamo coscienti che esso è ancora un balbettio incerto, proprio come il bambino che comincia ad apprendere il linguaggio con fonemi e morfemi per poi esprimere parole, periodi e concetti. L'esito, nelle speranze-ambizioni di tutti, è che il lavoro iniziato ci porti alla definizione di un nuovo paradigma del sociale.

Abbiamo però due avvertenze di metodo che, in quanto "sociologi riflessivi", ci sentiamo di suggerire a coloro che incontreremo lungo il nostro cammino. La prima riguarda la consapevolezza che un nuovo approccio teorico non è mai emerso storicamente da pensieri di menti solitarie, ma è la storia collettivamente organizzata che ha portato a maturazione nuovi strumenti interpretativi; la seconda riguarda il rapporto con chi ci ha preceduto nell'avventura sociologica, con la "tradizione". Rivisitando il dibattito in quest'ottica abbiamo trovato grandi intuizioni sparse qua e là, utili alla nostra impresa. Tutti coloro che ci hanno preceduto, con i loro sogni, le loro attese, le loro elaborazioni teoriche, li consideriamo "amici" con i quali entrare in relazione e dialogare.

Certo la riflessione sulla fraternità è sicuramente un tema incipiente se la paragoniamo alla riflessione maturata sugli altri valori della Rivoluzione Francese del 1789, cioè la libertà e l'eguaglianza. Ma è un motivo in più per portare a compimento, e a nuova sintesi, quello che ci sembra il progetto più autentico della modernità.

* Sociologa, Docente di sociologia presso l'Istituto Superiore di Cultura "Sophia", Coordinatrice di Social-One.

Presentazione di Chiara

Vera Araújo

Permettetemi di presentare Chiara Lubich, almeno per quelli che non la conoscono.

La sua vicenda umana e spirituale prende il via nella città di Trento dove è nata ed ha compiuto i suoi studi.

Nel 1943, in piena guerra mondiale, insieme ad alcune compagne riscopre nel Vangelo quei valori antichi, ma sempre nuovi, che sono in grado di restituire all'uomo la sua vera dignità e di riorganizzare in unità e fratellanza la sconvolta famiglia umana.

Nasce così il Movimento dei Focolari portatore di una nuova spiritualità personale e comunitaria insieme in grado di innescare dialoghi a tutto campo: all'interno della Chiesa, tra le chiese cristiane, tra credenti delle grandi religioni, tra persone di convinzioni non religiose ma di buona volontà, con la cultura contemporanea e i vari saperi.

Un'attività che Chiara conduce in prima persona e che la porta a viaggiare in tutto il mondo e a prendere la parola in innumerevoli sedi internazionali.

Al contempo è intensa l'attività letteraria che sgorga dalla sua vita e dal suo pensiero: sono oltre 45 i testi da lei pubblicati, iniziando dal volumetto di "Meditazioni" con all'attivo ben 21 edizioni e tradotto nelle principali lingue – sia occidentali che orientali - per giungere al recente "La dottrina spirituale" che raccoglie parte dell'immensa ricchezza del suo carisma.

E' soprattutto a partire dagli anni settanta che l'opinione pubblica e tante istituzioni internazionali cominciano ad accorgersi dell'opera di Chiara e i riconoscimenti si susseguono da tutte le parti, tra cui: il *Premio Templeton* per il progresso della religione (Londra 1977), il *Premio Unesco* per l'educazione alla pace (Parigi 1996) e il *Premio del Consiglio d'Europa* per i diritti umani (Strasburgo 1996).

Il Brasile le conferisce *La Croce del Sud* nel 1998, e la Germania *La GranCroce al merito* nel 2000. L'Italia la fa *Cavaliere della Gran Croce* nel 2003.

Sono ben 14 le *Lauree honoris causa* a lei attribuite da Università delle Americhe, dell'Asia e dell'Europa.

E' cittadina onoraria di varie città del mondo come Roma, Buenos Aires, Firenze, Milano e tante altre.

Ma ciò che caratterizza l'opera di Chiara è il suo amore verso l'uomo, verso ogni uomo in cui vede sempre un candidato all'unità, un fratello che non chiede altro che essere amato e servito.

Questo amore senza misura ha fatto nascere dal suo cuore centinaia e centinaia di opere sociali a sollievo dei più poveri, come l'Economia di comunione, un progetto economico di respiro universale; oltre ad attività culturali come case editrici, pubblicazione di periodici, centri audiovisivi per la formazione spirituale e culturale; Movimenti di massa per le famiglie, i giovani, i ragazzi, le parrocchie, in modo da fermentare ogni ambiente con lo spirito dell'unità e della fratellanza.

Chi la avvicina rimane colpito e affascinato dalla sua semplicità, profondità, cordialità, capacità di comunicazione e di rapporto.

Molti l'hanno definita una delle più grandi personalità del Novecento.

Per noi che condividiamo con lei il suo stesso Ideale e con lei lavoriamo per realizzarlo, lei è semplicemente Chiara, una donna e una cristiana realizzata.

MESSAGGIO DI CHIARA LUBICH

Castelgandolfo, 11 febbraio 2005

Signore e signori, autorità,
convegnisti tutti,

sono contenta di rivolgere un saluto a tutti loro e di esprimere alcuni pensieri sull'argomento del Convegno: "Rapporti sociali e fraternità: paradosso o modello sostenibile?".

Sin dall'inizio del Movimento dei Focolari, il carisma donatoci dall'Alto ci ha rivelato "nuovamente" che Dio è Amore. I nostri occhi si sono allora aperti e, benché la guerra divampasse attorno a noi (eravamo a Trento nel 1943), abbiamo scorto Dio presente dappertutto col suo amore: nelle nostre giornate, negli avvenimenti gioiosi e confortanti, nelle situazioni tristi e difficili...

Questa fede profonda e adamantina in Dio Amore ha immediatamente suscitato tra noi, prime e primi focolarini, un nuovo e fortissimo legame. Ci siamo sentite figlie e figli del Padre che è nei Cieli e, per questo, sorelle e fratelli.

Inoltre il comandamento che Gesù chiama "mio" e "nuovo": "Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi" (Gv 13,34), ci è apparso come la sintesi dei desideri di Dio, ed è stata per noi logica conseguenza prometterci di esserne la realizzazione, ponendolo a base della nostra vita.

Nasceva così un nuovo stile di vita nella Chiesa, una spiritualità personale sì ma comunitaria insieme, adeguata alle esigenze del nostro tempo caratterizzato dall'intensificarsi dei rapporti interpersonali e dall'interdipendenza fra i popoli.

Dio, che si manifestava a noi quale Amore, si rivelava Amore anche in se stesso: Padre, Figlio e Spirito Santo. E il dinamismo della sua vita trinitaria ci appariva come reciproco dono di Sé, mutuo annullamento amoroso, totale ed eterna comunione. Nel Vangelo di Giovanni sta scritto: "Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie" (Gv 17,10) tra Padre e Figlio nello Spirito.

Analoga realtà è stata impressa da Dio nel rapporto tra gli uomini. Come il Padre nella Trinità è tutto per il Figlio ed il Figlio è tutto per il Padre, così – m'è parso di capire – anch'io sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino in dono per me. E, per questo, il rapporto tra noi è amore, è Spirito Santo: lo stesso rapporto che c'è fra le Persone della Trinità.

Immersi in questa luce, abbiamo visto come qui sulla terra tutto è in relazione d'amore con tutto, ogni cosa con ogni cosa.

Non sempre o raramente la nostra razionalità o la nostra sensibilità, sono capaci di cogliere questa verità. Siamo spesso capaci di vedere solo una parte della realtà: quella nella quale vengono più in rilievo i rapporti sociali difficili, contrassegnati dalla contraddizione e dal conflitto. E diventa arduo, specie nella complessa società odierna, individuare rapporti di concordia, di comunione.

Il nostro carisma ci ha indicato nella *fraternità* un principio spirituale che è al contempo una categoria antropologica, sociologica e politica, capace di innescare un processo di rinnovamento globale della società.

L'amore fraterno stabilisce ovunque rapporti sociali positivi, atti a rendere il consorzio umano più solidale, più giusto, più felice.

La nostra esperienza di più di sessanta anni ci dice che questi rapporti fraterni vissuti sia nella quotidianità della vita personale, familiare e sociale, sia nella vita delle istituzioni politiche e delle strutture economiche, liberano risorse morali e spirituali inaspettate.

Sono relazioni nuove, piene di significato, che suscitano le più varie iniziative, che creano strutture a beneficio del singolo e della comunità.

In base a questa esperienza si può quindi affermare che la fraternità universale non solo non è un'utopia, un desiderio bello e auspicabile, ma in fondo irrealizzabile: essa è piuttosto una realtà che sempre di più si va facendo strada nella storia.

Si potrà osservare che il contrasto e il conflitto sono presenti nella vita relazionale delle società umane ad ogni livello. Ciò è sicuramente conseguenza e frutto di quel mistero del male che investe, oltre che la nostra vita personale, anche il nostro vivere in società.

Ma il nostro carisma ci ha indicato sin dagli inizi un modello-chiave per comprendere questo mistero e così la via per superare ogni disunità. Esso è una Persona, colui che ha ricomposto l'unità fra Dio e gli uomini e degli uomini fra di loro.

E' Gesù, che in croce grida: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?" (*Mt 27,46; Mc 15,34*).

In quel dolore straziante di un Dio che si sente abbandonato da Dio, ogni dolore, ogni sofferenza, ogni disunità è racchiusa e assunta e... tramutata in amore.

Gesù che è venuto in terra a offrire la sua vita perché tutti siano uno (*ut omnes unum sint*), nell'abbandono ha reso possibile il raggiungimento di questa meta.

Da noi, vuole una mano per realizzarla nell'oggi.

Auguro a tutti i presenti che in questi giorni si possano costruire veri rapporti di fraternità, così che l'impegno intellettuale sia supportato da un'autentica esperienza di vita comunitaria.

Che Maria, la Madre del Bell'Amore, Coi che per prima ha imparato dal Figlio suo il messaggio della fratellanza universale, Coi che andò da Elisabetta per aiutarla e servirla nel bisogno, Coi che, vera "persona sociale", ha dato vita con il Verbo fatto carne e con i discepoli suoi, ad una famiglia dove l'amore circolava, cresceva, univa e traboccava su tutti: che Maria guidi e illumini l'intero congresso.

Nell'amore fraterno

CHIARA LUBICH

Devo introdurre il nostro Convegno e per farlo dovrei accennare alla sua genesi, delinearne i suoi obiettivi ed il metodo di lavoro con cui intendiamo portarlo avanti.

Come sapete, il contesto nel quale esso è nato ed è stato progettato è quella corrente storica che ormai conta alcuni milioni di aderenti, sparsi per tutti gli angoli del mondo, conosciuta sotto il nome di Movimento dei Focolari, ispirato dal carisma di Chiara Lubich. La scala di valori che esso propone, la costellazione di idee ed esperienze che veicola, la sua visione sociale, sono state definite *un nuovo paradigma* dal decano della Facoltà di Scienze Sociali dell'Università di Lublino (Polonia) in occasione del conferimento a Chiara Lubich del dottorato *honoris causa* in Scienze Sociali **1** presso tale ateneo. Apprezzamento e valutazione non trascurabili se si considera quanto, anche per le scienze sociali, è rilevante la costante ricerca e revisione di teorie e modelli a valenza paradigmatica.

Il cuore di questo nuovo carisma è tendere alla realizzazione dell'ideale evangelico "*che tutti siano uno*", con le ampie conseguenze sociali che ne derivano. Non è possibile ora parlarne per esteso ma è opportuno almeno accennare, per evitare ogni fraintendimento, che tale ideale rimanda ad un concetto di unità non monolitica ed omologante (cosa che sarebbe una contraddizione in termini alla luce di tutta la visione antropologica, teologica e sociale del cristianesimo), ma rispettosa delle identità, promotrice di ogni legittima diversità.

Tuttavia, ciò che qui interessa rilevare è che se questo carisma sta avendo un influsso su persone dedite alle più svariate scienze e discipline **2**, trattandosi di un carisma caratterizzato da una valenza essenzialmente comunitaria, sociale, non può non entrare in rapporto con la sociologia e le scienze sociali.

Da alcuni anni *SOCIAL-ONE*, un gruppo composito e variegato di sociologi e operatori sociali, provenienti dai diversi Continenti, si incontra con regolarità. Porta avanti un'esperienza di studio e di confronto, attraverso una dinamica dialogica in cui l'ascolto e la reciproca apertura ed accoglienza facilitano l'integrazione intellettuale a partire dalla competenza specifica della propria disciplina. Quali gli obiettivi che il gruppo si è dato? Innanzitutto, quello di attingere al patrimonio spirituale e di vita che caratterizza il carisma di Chiara Lubich, al fine di ricavarne spunti di riflessione, di ricerca, chiavi di lettura e di interpretazione della realtà sociale; e si stanno evidenziando interessanti prospettive, con un contributo proprio ed originale nei contenuti e nel metodo.

Considerata la presenza, in questo Convegno, di una certa pluralità di professioni e di persone provenienti dai cinque continenti, con specificità diverse riguardo agli orientamenti teorici e operativi, non è superfluo spendere qualche parola sul perché di questo cammino intrapreso insieme da sociologi e studiosi e operatori dei servizi sociali.

Questa pluralità, ad un dato punto del percorso, piuttosto che un limite, ci è parsa costituire una risorsa. Pertanto, nel rispetto dello statuto scientifico del sociologo e del servizio sociale, ci si è mossi a partire da evidenze, di carattere teorico e pragmatico, oggettivamente riconosciute.

Solo a titolo d'esempio, posso dire che ci si è mossi dal considerare che dalla sociologia gli operatori traggono quadri concettuali e di analisi imprescindibili, che possono migliorare la qualità dell'azione professionale nel concreto e nella complessità del sociale tipica dei nostri tempi. La sociologia vista quindi come scienza che offre indirizzi e modelli i quali, oltre che orientare la pratica professionale, supportano talvolta l'elaborazione di strategie più adeguate nel chiarificare gli obiettivi a breve, medio e lungo termine del lavoro sociale.

O ancora: il nostro percorso comune prende le mosse dalla considerazione che i sociologi, nel contatto dialogante e la reciproca collaborazione con il servizio sociale professionale e la sua elaborazione teorica, dispongono di un'opportunità di confronto con una conseguente possibile

* Assistente sociale specialista, Docente di metodi e tecniche del servizio sociale nel corso di laurea in Scienze del Servizio Sociale presso l'Università degli Studi di Cagliari.

sorgente di nuovi elementi e stimoli creativi nei riguardi delle proprie teorie, categorie, sistemi di analisi.

Nessuno dei due campi (quello sociologico e quello dei servizi e delle politiche sociali) può pretendere di strumentalizzare l'altro, ma certo è che ci si trova reciprocamente arricchiti. Infatti, possiamo onestamente affermare che a un dato punto del nostro percorso comune, ci è parso d'intravedere con chiarezza che non è un'utopia quella unità del sapere della quale, in mezzo alla frammentazione cui porta la specializzazione, si sente sempre più il bisogno anche nel campo delle scienze sociali.

Riguardo poi alla tematica specifica del nostro Convegno, perché la scelta delle relazioni sociali? In primo luogo, per una convinzione di fondo: che i rapporti sociali non soltanto sono costitutivi dell'essere umano, la realtà più umana dell'umanità; ma soprattutto per la persuasione intellettuale ed esperienziale che, a livello interpersonale, intergruppo, interculturale, internazionale – in ambito religioso, politico, commerciale, etc. – *è dallo stile e dalla qualità dei rapporti che dipende il futuro dell'umanità*, il tipo di mondo e di civiltà che costruiremo.

Forse per questa intuizione ed esigenza si avverte così fortemente oggi, come mai in passato, una centralità e un interesse per il tema della relazione, tanto nella sociologia come nell'ambito in genere delle scienze sociali. E non solo. Citiamo, per esempio, l'affermazione di un noto studioso di queste tematiche: “Benché la relazione sociale abbia sempre avuto un posto assolutamente preminente nella sociologia fin dal suo sorgere, essa non è mai stata veramente tematizzata e analizzata in se stessa in modo centrale, diretto e compiuto. Si può infatti dire che la gran parte dei sociologi, [...] raramente ha fatto della relazione sociale una chiave essenziale e focale di lettura dei fenomeni” **3**.

“Vouloir faire de la relation sociale la cellule du tissu social, et donc la pierre angulaire de la sociologie, me paraît une idée extrêmement féconde”: così si esprime ancora un altro studioso, francese, al riguardo **4**.

A sua volta, il servizio sociale professionale, da sempre orientato a considerare i destinatari del proprio intervento non a sé stanti ma facenti parte di un sistema di rapporti e legami, in tempi relativamente recenti ha individuato nella “svolta relazionale” una possibile opzione teorica di supporto al proprio metodo e “a quelle intuizioni operative e valori radicati che, nel passato, non sempre avevano trovato un quadro razionale al cui interno sviluppare coerenti percorsi di intervento” **5**.

Negli anni scorsi è stata questa, la relazione sociale appunto, una tematica intorno alla quale abbiamo lavorato congiuntamente in gruppi e convegni più ristretti. In tali occasioni si è avvertita l'esigenza di ritrovarci fra studiosi ed operatori sociali in un contesto più ampio e variegato quale è questo Convegno, per confrontarci sulle analisi ed elaborazioni maturate, e cercare insieme nuove prospettive per il futuro.

Che dire, invece, riguardo al secondo dei termini di confronto del nostro tema, la fraternità? Bisogna riconoscere che appare quanto meno una provocazione l'accostamento dei due termini in un incontro di scienze sociali. Infatti, per quanti dizionari abbia consultato (di sociologia, di scienze sociali, di servizio sociale, di antropologia culturale, persino dello sviluppo) non ho trovato trattata la voce “fraternità”; anzi, per dire la verità, essa è rintracciabile in uno dei dizionari di sociologia non come voce specifica ma alla fine del testo, nel lungo elenco dei vari temi e sub-temi trattati all'interno delle varie voci, con il rimando a *ordini religiosi!* Nient'altro.

Occorreva quindi un certo coraggio a considerarla parte essenziale della tematica che costituirà l'oggetto del Convegno. Nutriamo la speranza, tuttavia, che essa possa costituire uno degli aspetti più gravidi di conseguenze teoriche e pratiche nel corso dei nostri lavori. Permettetemi di non aggiungere altro, lasciando una sorta di sospensione al riguardo. Saranno le giornate che seguiranno, con il contributo di tutti noi, a dire se la scelta è stata valida.

Per ciò che si riferisce al metodo che abbiamo seguito nell'ordinare i contenuti e la presentazione dei medesimi nel corso di queste giornate, voglio soltanto premettere che esso si basa su una costante e cercata circolarità tra conoscenza e prassi, magari con un'attenzione particolare, per quest'anno, a tematiche ed analisi più specificatamente sociologiche.

Saranno pertanto esposti degli elementi teorici, dei principi e criteri, supportati e spesso suscitati, come si vedrà, da esperienze concrete, che a loro volta potranno dare occasione di evidenziare specifiche analisi.

Gli obiettivi che ci poniamo, e le proposte che scaturiranno, sono senz'altro ambiziosi e non possono prescindere dall'apporto di ciascuno di noi. Questo Convegno può infatti costituire una sorta di laboratorio in cui sperimentare quella tipologia di relazioni inter-personali e sociali su cui soffermeremo la nostra attenzione di studiosi ed operatori. In altri termini, vorremmo che l'opportunità di conoscenze intellettuali e professionali che avremo a disposizione in questi giorni, si radichi in un'esperienza viva di relazioni improntate a quei "rapporti fraterni" che costituiscono l'oggetto centrale del nostro Convegno. Le occasioni non mancheranno. Potremo farla, tale esperienza, svolgendo i temi o ascoltandoli, proponendo spunti di riflessione, domande, in sala ma anche durante gli intervalli, con un atteggiamento aperto al dialogo, puntando decisamente ad accogliere il dono che è l'altro in tutte le sue dimensioni: di pensiero, di esperienza, di vita. Sarebbe un modo per vivere quell'impegno personale e quella responsabilità necessaria al sociologo, come ad ogni studioso, per rendere più feconda la propria ricerca, impedendogli di fermarsi ad una riflessione astratta, senza sufficiente rapporto con la realtà.

Potrebbe anche rivelarsi una via efficace per renderci più liberi da pregiudizi, condizionamenti e convinzioni che possono, talvolta, costituire una barriera ad una conoscenza più completa. E ancora, potrebbe condurci verso un modo di pensare, di studiare, che non sia sradicato dalla vita reale, ma la ricomprenda e la valorizzi nell'esperienza intellettuale.

Tutto questo, nella prospettiva di "persona unificata" della quale oggi si avverte una pressante esigenza in tutti gli ambiti: persona capace di integrare in sé la molteplicità delle esperienze e delle conoscenze, e di comporre una sintesi nuova nella relazione profonda con l'altro.

NOTE

1 Cf. l'intero discorso, con breve presentazione di Vera Araújo, in "Nuova Umanità", XVIII (1996/6) n. 108, pp. 699-708.

2 Particolarmente illustrativo a riguardo il materiale raccolto in C. Lubich, *Una cultura nuova per una nuova società* (Discorsi in occasione del conferimento di lauree *honoris causa*, congressi e convegni 1996-2001, edizione ad uso interno del Movimento dei Focolari), Città Nuova Ed., Roma 2002, e gli articoli pubblicati nella rivista di cultura "Nuova Umanità", a partire dal n. 102 (1995), sotto la rubrica "Nella luce dell'ideale dell'unità".

3 P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1993⁵, p. 237.

4 G. Bajoit, *Pour une sociologie relationnelle*, Presses Universitaires de France, Parigi 1992, p. 297.

5 A. M. Campanini, *Servizio sociale e sociologia: storia di un dialogo*, LINT, Trieste 1999, p. 75.

Studiare dal punto di vista sociologico il tema della società complessa, in un momento in cui gli scenari nazionali e internazionali pongono sfide del tutto inedite rispetto al passato, è un compito arduo.

Gli esperti conoscitori dei fenomeni sociali non possono, tuttavia, sottrarsi a questa responsabilità scientifica. Come ha scritto di recente il sociologo di origine polacca Bauman: «Se la sociologia intende ancora svolgere il proprio compito che da sempre è stato la sua vocazione – alimentare cioè il dialogo tra l'esperienza umana e la sua interpretazione – allora deve necessariamente rifocalizzare la propria attenzione cognitiva sulla trasformazione della condizione umana» **1**.

Dinanzi al fenomeno della complessità, che incide sulla vita delle persone e delle società odierne, uno degli interrogativi che sorge spontaneo è il seguente: il tipo di rapporti sociali che caratterizzano la società complessa e in genere la civiltà occidentale in espansione, le relazioni internazionali e fra i popoli in atto, promuovono e incrementano il processo di crescita dei singoli uomini e delle loro comunità oppure no? **2**.

In sostanza, viene da chiedersi se nella società complessa e globalizzata vi siano delle esperienze significative nelle quali si possano rintracciare scientificamente gli elementi per definire nuovi paradigmi sociologici, come potrebbe essere il caso del paradigma della “fraternità”, con cui analizzare le differenti tipologie di relazioni sociali **3**.

Per rispondere a tale quesito, occorre abbozzare i tratti tipici della società complessa, cogliendovi i risvolti negativi, ma anche le diverse opportunità di cui i soggetti sociali possono disporre.

1. LA SOCIETÀ COMPLESSA E I PRINCIPALI FENOMENI CHE LA CARATTERIZZANO

E' necessario considerare che il fenomeno della società complessa **4**, ha caratterizzato soprattutto gli anni Ottanta del Novecento e ad esso si sono presto aggiunte altre sfide, come quelle della globalizzazione e, più recentemente, del cosmopolitismo **5**. Per definire teoricamente questi concetti che si intrecciano e si sovrappongono occorrerebbe un approccio multidisciplinare; qui vorrei limitarmi ad indicare le principali espressioni e caratteristiche della società complessa che influiscono sui modelli di vita personale e sociale. Tra questi mi soffermo soprattutto su quello della globalizzazione, che è particolarmente diffuso e pervasivo, e che ha quasi soppiantato la riflessione sociologica sulla complessità.

1.1. La globalizzazione

Ci si chiede se quello della globalizzazione sia un fenomeno di assoluta novità oppure uno stadio più avanzato di sviluppo delle economie di mercato di tipo capitalistico **6**. Molti ritengono che esso possa essere inteso come l'intensificazione di un processo già avviato da tempo, favorito soprattutto dall'impiego delle nuove tecnologie info-telematiche. Sarebbe, certamente, un grave errore se si pensasse alla globalizzazione solo come ad un fenomeno economico, limitando la sua azione soltanto a questo livello; esso costituisce, invece, una realtà che interessa gli ambiti della politica, della cultura e della tecnologia, oltre che dell'economia, e si è diffuso soprattutto con lo sviluppo dei sistemi di comunicazione.

* Pedagogista, sociologo. Attualmente “Sottosegretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica della Santa Sede”.

Le diverse analisi sulla globalizzazione hanno messo in evidenza gli aspetti positivi e negativi con i quali tale fenomeno si è affermato, così come ci sono posizioni opposte tra gli studiosi circa i benefici che derivano dai processi della globalizzazione. E' poi da considerare che tra gli studiosi, i quali affrontano questo tema da diversi punti di vista, si possono, come scrive Gallino, indicare almeno quattro posizioni opposte: «In primo piano si trovano coloro per i quali la globalizzazione è un processo irresistibile che sta trasformando il mondo intero; recando, essi insistono, solamente benefici. Sebbene la schiera di chi nutre qualche dubbio al riguardo sia alquanto cresciuta sul finire degli anni Novanta, questa posizione rimane all'inizio degli anni Duemila pubblicamente maggioritaria» **7**. Al secondo posto si collocano quei soggetti che non vedono grandi cambiamenti nelle politiche economiche del presente, ipotizzando che la globalizzazione sia un fenomeno che interesserà le società future; al terzo posto vengono indicati quei soggetti che della globalizzazione vedono solo effetti negativi; al quarto posto, sempre secondo lo stesso autore, vi è una minoranza di soggetti secondo i quali la globalizzazione è un processo originale di grande portata, il quale genera effetti rilevanti sia negativi sia positivi **8**.

Con la globalizzazione si innesca, comunque, una dinamica che implica una fitta rete di interdipendenze e interconnessioni, una sorta di processo di omogeneizzazione che unisce le società del mondo in un "villaggio globale", un sistema diffuso che produce un'economia su scala mondiale, una cultura transnazionale e movimenti internazionali.

In ogni caso, al di là delle differenti definizioni che si possono dare, quello che qui ci interessa è che questo fenomeno presenta delle caratteristiche nuove che sono di natura *qualitativa* più che quantitativa. Basti pensare a tre aspetti che lo contraddistinguono:

- a) la destrutturazione dei modi di organizzare l'attività produttiva e del modo di concepire il nesso tra la sfera del politico e la sfera dell'economico. Oggi i governi nazionali si vedono costretti a cedere quote di sovranità ad altri soggetti emergenti dalla società oltre che all'economia **9**, con il risultato che le decisioni economiche tendono ad avere un vantaggio rispetto alle decisioni di natura politica;
- b) la crescita generale della ricchezza, mentre provoca una diminuzione progressiva della povertà in senso assoluto, concorre ad accrescere la povertà in senso relativo, creando disuguaglianze tra i diversi gruppi sociali; e ciò avviene non solamente tra Nord e Sud del mondo, ma anche all'interno degli stessi paesi avanzati. Queste disuguaglianze generano conflitti e proteste **10**;
- c) la tendenza all'omologazione culturale, cioè all'annullamento o alla non valorizzazione delle varietà culturali che contraddistinguono i vari paesi o le varie regioni del mondo, mortifica la ricchezza e l'originalità delle diverse identità.

Accanto a queste caratteristiche, la globalizzazione presenta anche un altro risvolto: grazie alla crescente interconnessione dei Paesi – che fa saltare i confini che determinavano territori, culture e società – le contraddizioni che esistono a livello di ogni società nazionale vengono diffuse su scala mondiale **11**. Essendosi verificata una frattura fra il luogo dove viene prodotta una cultura e il luogo dove essa viene fruita, ne consegue una frammentazione in cui i panorami etnici, culturali, politici ed economici si fanno più confusi e sovrapposti, e le linee di confine spezzettate e irregolari.

Ma, soprattutto, questi panorami attraversati da continui flussi culturali globali, si riflettono l'uno nell'altro dando vita ad un caleidoscopio mutevole e sempre nuovo.

Dunque, la globalizzazione costituisce una componente determinante della civiltà moderna sulla quale incide in maniera contraddittoria e conflittuale **12** e crea una interdipendenza non solo economica, ma anche politica e sociale che coinvolge persone, istituzioni e paesi di tutto il mondo e che genera nuove forme organizzative e culturali **13**. La sua dinamica ha ampliato e accelerato l'interconnessione mondiale in tutti gli aspetti della vita sociale contemporanea, da quello culturale a quello criminale, da quello politico a quello ambientale, da quello finanziario a quello religioso e spirituale **14**.

Ci poniamo, allora, un interrogativo: in queste condizioni sociologiche, possono trovare consistenza reti di solidarietà o possono dilatarsi gli spazi di libertà delle persone? Per dare una risposta occorre evidenziare gli effetti e i rischi prodotti dalla globalizzazione ed anche analizzare altri fenomeni ad essa connessi.

1.2. I rischi del processo di globalizzazione

Il primo rischio riguarda l'emergenza di una *nuova forma di competizione*, ignota alle epoche precedenti e che genera insicurezza. Mentre storicamente la creazione di nuova ricchezza, portando con sé un generale miglioramento delle condizioni di vita, tendeva a ridurre l'incertezza esistenziale dei singoli e delle collettività, la transizione in atto ci pone di fronte ad una società in cui la produzione di incertezza pare endemica alla produzione stessa di ricchezza. Questa sindrome dell'incertezza è diventata una malattia sociale, riscontrabile soprattutto fra le giovani generazioni.

Un secondo rischio ancora di carattere economico, che può esplodere, concerne la *minaccia ai cosiddetti diritti sociali di cittadinanza*, ovvero ai diritti di *welfare* (cioè di benessere misurato in termini di assistenza, previdenza sociale, accesso all'istruzione, ecc.). Il mercato globale del lavoro spinge le imprese a spostare i propri centri produttivi là dove il costo del lavoro è più basso. E così la globalizzazione della competitività sui mercati può indurre inquietanti gare al ribasso nelle materie dello stato sociale, provocando un mutamento delle regole del gioco economico **15**.

Un terzo rischio riguarda il *rapporto tra globalizzazione e democrazia*. La globalizzazione sottrae, in certo senso, potere economico e finanziario dallo stato nazionale, compromettendone l'autonomia e l'equilibrio interno creatosi tra le diverse classi sociali. La minaccia alla capacità dei governi di esercitare la loro sovranità interna si trasforma in minaccia alla democrazia stessa che si può constatare con la diminuzione di fiducia nelle istituzioni democratiche.

Così la globalizzazione crea una situazione paradossale: mentre consente l'espansione della democrazia nei territori in precedenza non da essa toccati, al tempo stesso però rivela i limiti delle strutture democratiche ai cittadini dei paesi di antica democrazia, che sembrano disillusi nei suoi confronti. Ciò richiede la necessità di democratizzare ulteriormente le istituzioni attuali perché siano in grado di rispondere alle nuove esigenze della società globale **16**.

La democrazia, infatti, è come un contenitore che deve essere riempito di partecipazione, anzitutto, e poi di valori. Oggi, invece, essa si dimostra bloccata, formale, mancante di strumenti adatti al governo dei problemi divenuti planetari, ed anche carente nei contenuti della partecipazione.

Una democrazia matura esige un ripensamento profondo e una capacità creativa non indifferente per produrre ed attuare nuove forme, nuovi strumenti sia globali sia locali e soprattutto sollecitare nei cittadini il "gusto", il "piacere" e l'entusiasmo per la politica in quanto "arte del governo" della città. Un compito non facile, eppure inevitabile e urgente.

In sintesi, la riduzione degli spazi e la crisi dei luoghi ove si discute, si negozia, si elabora la cultura e si alimentano i valori della socialità possono essere considerate conseguenze negative della globalizzazione. Così, vivere dentro la globalizzazione **17**, può mettere in crisi le relazioni sociali e creare un rischio che potrebbe avere come conseguenza il progressivo estinguersi delle culture identitarie, generando il disorientamento, la ribellione, il vuoto culturale.

1.3. Altri fenomeni connessi alla globalizzazione

Ma accanto a quello della globalizzazione vi sono altri fenomeni che, in qualche modo, vi si collegano come effetti collaterali o come variabili intervenienti.

a) *I processi migratori*. Lo spostamento di milioni di persone produce un mescolamento di popoli, razze, civiltà, fedi come non era mai accaduto prima, ponendo in gioco le differenti convinzioni "tradizionali". Rispetto al passato, la novità di tale fenomeno può essere vista nel fatto che questi gruppi oggi emergono come "soggetti", chiaramente identificati alla propria cultura, e non più semplicemente come oggetti passivi di colonizzazione, sfruttamento o dominio. Si pongono, così, le questioni della *diversità* e del *pluralismo* che sono tipiche di una società multietnica **18**. Il diffuso pluralismo culturale viene ritenuto una conquista della nostra civiltà, frutto di molti fattori, quali: la tolleranza, la libertà di espressione, la democrazia, il riconoscimento della dignità di ogni persona.

Ma il pluralismo culturale spesso postula una rigida separazione tra sfera pubblica e sfera privata della vita. La sfera pubblica è regolata da leggi comuni universalmente accettate, mentre

quella privata è il luogo della libera espressione delle differenze. E' evidente che, in tale contesto, possono nascere facilmente dei conflitti **19**.

Si tratta, di individuare le modalità che consentono di *tenere insieme* una società culturalmente sempre più eterogenea, indicando principi e norme che disciplinino la convivenza tra soggetti diversi all'interno di una medesima configurazione storico-sociale **20**.

- b) *La rivoluzione scientifica*, con tutte le sue applicazioni nei diversi campi umani e sociali, ha cambiato non solo il contesto nel quale ci muoviamo, ma soprattutto le nostre mentalità creando una fiducia sempre più diffusa nelle sue ardite sperimentazioni.

Apparentemente, dunque, sono scomparse le zone d'ombra e di mistero in quanto il sapere scientifico sembra portatore di certezze e, quindi, di progresso. Di conseguenza il processo di secolarizzazione si è accelerato, spingendo fuori del vissuto pubblico le religioni, le fedi in nome di una ragione formale ma, ahimè, monca e sempre più in difficoltà nel fornire risposte alla crescente domanda di significato che la vita di ogni giorno pone **21**.

- c) La più recente *evoluzione tecnologica* applicata ai mass-media consente, a chi è dotato di questi strumenti, di poter essere allo stesso tempo consumatore, recettore e autore di informazioni e comunicazioni.

La mediatizzazione aumenta considerevolmente le nostre possibilità di comunicazione mettendoci in relazione diretta con gli avvenimenti, e dandoci l'impressione di vivere contemporaneamente in un tempo universale senza collocarci in una unità di luogo. Ma questo accesso alla comunicazione è filtrato da linguaggi e strumenti che creano, scompongono e ricompongono la realtà la quale non è più in presa diretta. La realtà diffusa è, allo stesso tempo, presente e assente, vicina e distante, temporale e a-temporale; si tratta di una realtà virtuale.

Se le tecnologie offrono grandi possibilità, esse tuttavia hanno anche delle ripercussioni antropologiche negative; nel mondo del virtuale, dell'istantaneità e del controllo dell'immaginazione, diventa difficile per l'essere umano situarsi nella sua dimensione storica e temporale **22**.

- d) La società complessa e globalizzata ha reso incerto e confuso il quadro valoriale e normativo che dava senso e significato alle scelte morali e costituivano fondamento e ordine della convivenza. Gli schemi sono saltati – tutti – e ci troviamo in una società senza “centri” in cui ognuno è chiamato a costruire e ad elaborare soggettivamente i propri cardini di condotta, seguendo – quando è in grado di farlo – solo la propria coscienza.

Questo fenomeno viene definito *relativismo morale*, assenza di norme oggettive certe, di un quadro di principi a cui l'agire si possa riferire. Siamo di fronte a una sorta di AIDS dello spirito, una pericolosa sindrome di immuno-deficienza spirituale acquisita dalla cultura e dalla mentalità del nostro tempo che distribuisce concezioni deviate dell'uomo, della donna, della vita, dei rapporti, ecc. e diffonde una mentalità capace di demolire dall'interno i valori su cui ciascuno costruisce se stesso, l'amore, la famiglia, l'educazione e la società.

E' un pericolo gravissimo di confusione in cui si vede che, come ha detto Giovanni Paolo II, la coscienza demolita e ottenebrata da questi condizionamenti, «fatica sempre di più a percepire la distinzione fra il bene e il male in ciò che tocca lo stesso fondamentale valore della vita umana»

23.

Per riassumere questi molteplici aspetti, si può dire che la globalizzazione inaugura un'immagine della società articolata in uno spazio sociale pluridimensionale con effetti impressionanti sulle diverse espressioni della vita quali: l'economia, la politica, la cultura, l'appartenenza religiosa **24**.

Dal punto di vista sociologico, si nota dentro questi processi un paradosso: quello di vedere estendersi una *società individualizzata*. Infatti, mentre si diffonde la tensione alla globalità, in essa, come scrive il sociologo Bauman, «i legami diventano sempre più fragili e volatili, difficili da alimentare per periodi prolungati, bisognosi di una vigilanza continua» **25**.

2. PROSPETTIVE DI RISPOSTA ALLE SFIDE DELLA GLOBALIZZAZIONE

Di fronte a questo quadro, non si può alimentare il desiderio romantico di ritornare ad una dimensione pre-globale con tutte le sue caratteristiche economiche, socio-culturali e mediatiche, distogliendo l'attenzione dal presente e sottraendo energie utili al doveroso tentativo di avviare possibili azioni sociali. Si tratta piuttosto di andare a fondo nell'analisi dei fenomeni per meglio scoprire le aspirazioni e i dinamismi nascosti dentro i processi sociali. Alcuni sociologi, quali Luhmann, Beck e Bauman, stanno tentando questa impresa.

A mo' di esempio vorrei accennare al polacco Bauman che descrive la società complessa e globalizzata sulla base dell'idea della "liquidità"; ogni dimensione del sociale è attraversata da una forte instabilità che l'autore definisce con il concetto di "liquidità" e che spiega richiamando tre problematiche principali **26**.

Anzitutto il tema della *libertà*. La modernità ha affrancato gli uomini da molte dipendenze, ma tale liberazione è un bene o un male? Oggi l'individuo si sente perso, proprio perché slegato da ogni vincolo. L'attuale modernità in questo è differente da quella passata: in entrambi i casi, gli uomini cercano di superare i propri limiti, ma nella condizione attuale due sono i tratti nuovi: è crollata la convinzione che la strada intrapresa per superare i limiti abbia un fine raggiungibile **27** e, soprattutto, si è verificata la deregolamentazione e la privatizzazione dei compiti.

Correlato ai problemi della libertà è lo stato dell'*individualità*. L'autore introduce l'idea del passaggio a un capitalismo leggero, ossia da un capitalismo weberianamente orientato ad enfatizzare il momento della scelta dei mezzi e della burocrazia a uno che invece pensa ai fini da perseguire. Di conseguenza anche l'attività del consumatore muta, tanto che il consumismo, più che identificarsi nel soddisfacimento di bisogni articolati, coincide con l'ambito del desiderio. Il consumo diventa elemento di costruzione delle identità.

La dimensione della modernità liquida si caratterizza, poi, anche per un particolare *sfondo spaziotemporale*. Molti luoghi delle società contemporanee tendono, nelle realtà urbane, a esiliare l'altro oppure ad annullare la diversità, configurandosi così come non-luoghi. Anche la sfera temporale presenta nuove caratteristiche: attraverso l'aumento della velocità delle comunicazioni e degli spostamenti, la modernità liquida ha reso molte esperienze accessibili con immediatezza. Proprio questa centralità dell'immediato mina fortemente gli elementi della memoria del passato e la fiducia nel futuro che sono stati sinora «i ponti culturali e morali tra fugacità e durabilità» **28**.

Si tratta, allora, di affrontare le nuove emergenze sociali con coraggio e creatività e di attrezzarsi con gli strumenti adatti per capire, attraverso l'analisi sociologica, verso quali prospettive incamminarsi per il futuro.

In questo orizzonte suggerisco, sinteticamente, cinque annotazioni; si tratta di abbozzi che si possono desumere da alcuni tentativi di teorizzazioni sociali, elaborati negli anni più recenti.

2.1. Necessità di adottare nuovi paradigmi sociali

Trasformazioni sociali così ampie e profonde richiedono di individuare concetti e paradigmi sociologici capaci di interpretare tale complessità: uno di questi è indubbiamente il paradigma della *fraternità*. A questo proposito, Chiara Lubich, nel suo discorso alla seconda Giornata dell'Interdipendenza – svoltasi a Roma il 12 settembre 2004 – ha detto: «La tensione all'unità è un'aspirazione insopprimibile che pulsa nel cuore di ogni uomo, di ogni gruppo sociale, di ogni popolo. Ho imparato a scorgere i passi in avanti che segnano il progredire dell'umanità, fino a poter affermare che la sua storia altro non è che un lento, ma inarrestabile cammino verso la fraternità universale» **29**.

Se ci confrontiamo con il passato, constatiamo che l'ideale della comunione del genere umano, adombrato da filosofi e pensatori fin dal XVIII secolo, non solo non è tramontato ma addirittura si impone oggi in modo incalzante. Ma nell'era della globalizzazione e dell'interdipendenza, le spinte e i tentativi di costruire un'umanità condivisa possono essere meglio colti nella loro capacità di esaltare il patrimonio di valori storico-culturali e di innestarsi nella società se vengono misurati attraverso il paradigma della "fraternità" e della relazione sociale.

Giovanni Paolo II ha invitato più volte a riflettere sulla necessità di *umanizzare e governare la globalizzazione*, ricordando che «i processi di globalizzazione dei mercati e delle comunicazioni

non possiedono per sé stessi una connotazione etica negativa, e non è pertanto giustificato di fronte ad essi un atteggiamento di condanna sommaria e aprioristica. Tuttavia quelli che in linea di principio appaiono fattori di progresso, possono generare e di fatto producono conseguenze ambivalenti o decisamente negative» **30**; cioè, soprattutto, se non si ricorre ad un forte senso dell'assolutezza e della dignità di tutte le persone umane e al principio del bene comune.

Da questo si deduce che la globalizzazione, sganciata da una dimensione umanistico-comunitaria, può risultare un ulteriore espediente astuto del più forte e creare squilibri ancora più gravi di quelli attuali. Occorre, perciò, innestare in essa una progettazione culturale di segno umano che consenta di qualificare i processi in ordine ai valori di equità e di solidarietà, garantiti dal diritto internazionale e guidati da un governo con poteri reali sul piano planetario.

Attraverso il paradigma della fraternità, anche il potere delle tendenze globalizzanti può essere misurato e valutato nella sua significatività e valenza positiva. Esso può anche diventare un utile strumento per monitorare il destino dell'individuo nella società complessa. Si constatarebbene così, in altri termini, che tale destino è un continuo approdo di soluzioni transitorie in grado di aprire orizzonti sempre più comprendenti l'*alterità* con la quale schiudersi in comunicazioni; da queste è possibile riconoscersi, per dar senso e solidità alle relazioni fra gli individui, i gruppi sociali e le appartenenze culturali.

Sulla base di questa prima considerazione si possono delineare anche altre prospettive di risposta alle sfide della globalizzazione.

2.2. Applicare i diritti dell'uomo secondo una dimensione nuova

La rivoluzione giuridico-politica del XX secolo ha indotto a riconoscere l'esigenza di una planetaria solidarietà di uomini e nazioni **31**; i diritti dell'uomo hanno rappresentato il tentativo di proclamare questo riconoscimento, fondato sulla opzione umanistica da effettuare integralmente su tutto l'uomo e per tutti gli uomini.

Il regime dei diritti umani supera la distinzione tra nazionale e internazionale, cancella i confini apparentemente insuperabili definendone dei nuovi e rende globalizzata l'auto-obbligazione ad osservare le regole fondamentali della democrazia **32**. Infatti, la centralità dei diritti umani non consente soltanto la regolazione dei conflitti al di là dei confini, ma spalanca anche le porte di altri paesi con gli "interventi umanitari" **33**.

Dunque, la domanda circa il fondamento dei diritti dell'uomo risponde all'esigenza di individuare, nella società complessa e multiculturale, una piattaforma comune che consenta la relazione e la comunicazione interculturale e, in tale senso, essi ne rappresentano una possibilità.

L'uso del "paradigma della fraternità", applicato in chiave universale, introduce una osservazione ulteriore. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* all'art.1 fa riferimento esplicito al principio della fratellanza **34**, inteso come criterio a cui devono ispirarsi gli uomini nel loro agire sociale. Esso, tuttavia, non ha trovato una concreta applicazione in chiave strettamente giuridica, in quanto sopraffatto da interessi politico-economici. In questa sede vorrei attirare l'attenzione sul concetto di fraternità da intendersi non solo come principio giuridico, ma come paradigma sociologico. Nella messa in discussione tipicamente postmoderna dell'egemonia dell'Occidente, anche i diritti dell'uomo vengono sottoposti a critica per il loro carattere eccessivamente occidentale **35**. La ricerca delle radici culturali e il rifiuto dell'omologazione su base ideologica crescono insieme con la rivendicazione della propria dignità da parte delle culture minoritarie.

In discussione non è il fatto che ci siano dei diritti dell'uomo in quanto tali, ma che essi siano soltanto e proprio quelli formulati nella dichiarazione dell'ONU. Occorre analizzare attentamente questa nuova sensibilità diffusa per evitare fenomeni quali i fondamentalismi e le conflittualità etnico-religiose. Di qui la necessità di riconsiderare i diritti dell'uomo nella prospettiva del paradigma della fraternità universale, non tanto per giungere ad un azzeramento del dato attuale – la qual cosa sarebbe assai pericolosa –, ma per immaginare un suo sviluppo, sia in estensione che in profondità **36**.

2.3. Per un ordine democratico cosmopolitico

Per creare una nuova base di convivenza e di dialogo tra popoli e culture, è necessario promuovere un nuovo ordine che abbia la dimensione cosmopolitica e che persegua l'obiettivo di ricondurre il potere sotto un controllo democratico. E anche qui può venire in soccorso il principio della fraternità.

Tale prospettiva è indicata da alcuni pensatori per aiutare i cittadini dell'era della globalizzazione a vivere le appartenenze plurime e le corrispettive sfere di *governance*, sapendosi autodeterminare in ciascuna di esse e potendo, comunque, realizzare un'esperienza "comunitaria".

Per esempio, il filosofo inglese Held propone di costruire forme di governo in grado di conciliare l'autonomia del popolo, all'interno di uno stato più limitato, ma capace di andare oltre il territorio statale. Egli avanza l'idea di creare «strutture comuni di azione politica», in cui si affrontino i problemi del vivere quotidiano; si tratterebbe, cioè, di spazi in cui le persone, nel perseguimento di comuni interessi, sperimentino concretamente la democrazia puntando a soddisfare almeno due condizioni: riconoscere le differenze e adoperarsi a superarle; applicare ovunque e comunque il processo di decisione pubblica e responsabile, definita come una autodeterminazione strutturale non individualistica **37**.

2.4. Verso una società civile transnazionale

Secondo alcuni autori, alle sfide della globalizzazione si può rispondere promuovendo la società civile transnazionale, secondo una visione unitaria del mondo.

Se è vero che sotto la spinta della globalizzazione si è infranto l'equilibrio politico e democratico tra società e stato, tipico della prima modernità, dove lo stato era il contenitore della società, occorre allora costruire uno stato transnazionale che abbia un respiro mondiale e che sappia valorizzare le diverse espressioni locali **38**.

Per evitare il rischio della omologazione e salvaguardare le diversità occorre, anzitutto, accogliere e rispettare la loro ricchezza e potenzialità, senza pretendere di tutto inquadrare; rimane poi il compito di mettere in relazione persone, luoghi, culture, istituzioni secondo il principio che il sociologo Beck definisce come «empatia cosmopolita» **39**.

In sede transnazionale ciò può avvenire nell'applicazione del principio di sussidiarietà orizzontale, consentendo alle organizzazioni della società civile di andare oltre i meri compiti di *advocacy* e di denuncia, per assumere ruoli ben definiti di *policy making* **40**.

Chiaramente, accogliere il principio di sussidiarietà in tutte le sue possibili applicazioni, esige l'adozione di un nuovo contesto legale che dia anche sul piano del diritto ampio riconoscimento a questa tipologia di attori sociali.

2.5. Umanizzare la globalizzazione

Il paradigma sociologico della fraternità e delle relazioni sociali può essere lo strumento metodologico capace di rintracciare ed evidenziare nella società complessa, nelle biografie personali e nelle esperienze sociali i tratti di una umanizzazione della globalizzazione e le caratteristiche dell'interdipendenza che reclama prospettive "comunitarie".

Ecco alcuni esempi.

Anzitutto, il paradigma della fraternità può misurare i livelli di interesse da parte dei cittadini nei confronti delle istituzioni e del dibattito politico e fornire gli indicatori circa il senso di partecipazione ai compiti della vita civile **41**.

Può anche far cogliere come le "relazioni pure" (termine caro a Giddens), fondate solo sullo stimolo di un desiderio viscerale e continuo di soddisfazione personale, se arricchite di contenuto motivazionale e di stabilità, creano legami più forti **42**. Questo perché la vita personale e i legami sociali che essa implica sono profondamente connaturati ai sistemi astratti di più ampia portata **43**.

Lo stesso può dimostrare come la percezione della propria vicenda biografica, intesa come un innesto attivo e creativo del soggetto, quale protagonista non solitario della vita sociale, può creare il legame che unisce il destino personale con le condizioni collettive. Qui entriamo nella sostanza

della democrazia, dove un investimento delle potenzialità personali in relazioni solide e continuate e il coinvolgimento dei soggetti istituzionali consentono di rinsaldare il ponte tra privato e pubblico. Infine, il paradigma della fraternità permette di misurare le prospettive della pace al livello macro-sociale. Qui il discorso meriterebbe un approfondimento maggiore per la grande rilevanza che questo tema assume nel contesto attuale, ma ci limitiamo ad un breve cenno. Per umanizzare la globalizzazione non è sufficiente, nelle condizioni odierne, il pacifismo di testimonianza; occorre muoversi verso un coinvolgimento istituzionale che poggia su due pilastri. Il primo è il necessario riconoscimento dell'istituzione di un potere reale di regolazione dei conflitti e della sua dislocazione sovranazionale. Ciò significa che non è sufficiente operare per l'educazione alla non violenza, ma occorre dare uno sbocco razionale al consenso morale verso l'uso qualificato della forza. A tale riguardo, può aiutare la considerazione che la potenza economica e militare non è più oggi garanzia di sicurezza, come lo è stata per secoli. Il secondo pilastro è quello di rendere credibile il ripudio della guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti **44**. Tale credibilità va basata su un principio alternativo a quello, ormai obsoleto, della deterrenza **45**. La dottrina della deterrenza consiste nella minaccia credibile verso l'aggressione potenziale; invece il ripudio della guerra viene costruito a partire dalla difesa credibile dell'agredito potenziale.

3. QUALE RUOLO GIOCANO LE SCIENZE SOCIALI?

Le trasformazioni sociali descritte pongono l'interrogativo anche circa il ruolo delle scienze sociali e il compito del sociologo. Oggi sta sviluppandosi il "filone critico" **46**, il quale ritiene che la sociologia non può far altro che superare continuamente e con risolutezza i confini che esistono tra la speculazione accademica e l'esperienza soggettiva dei suoi "oggetti empirici" che sono i suoi interlocutori.

Certamente il paradigma della relazione sociale e della fraternità avvicina il sociologo alla vita e alla condizione umana. Non si possono, in questo senso, ignorare le ragioni che spingono il "filone critico" a dire che la sociologia «non può limitarsi a conoscere la realtà che vuole osservare; essa trasforma il mondo empirico nel momento in cui ne esamina i tratti costitutivi. Possiamo dire che questo è il destino del sociologo: mettere in discussione la realtà» **47**.

Le non poche esperienze di solidarietà e di fratellanza che nascono spontaneamente dai cittadini e si diffondono senza troppo clamore nella società globalizzata lasciano intravedere prospettive di sviluppo di azioni sociali che si radicano in contesti geografici e culturali diversi, sia a livello micro che macro.

Per essere una scienza al servizio delle concrete esperienze umane, la sociologia, nella sua oggettività, dovrà affinare i propri strumenti metodologici in rapporto all'evolvere di queste esperienze, rendere visibili gli aspetti che trascendono gli orizzonti personali, svelare le fitte ragnatele sui legami di causa-effetto tra le scelte individuali e le circostanze collettive che le producono **48**.

La sociologia deve, dunque, entrare in gioco nei dinamismi della società complessa e globalizzata per intercettare con i suoi strumenti i segni di novità, sia pure ambivalenti, e contribuire a disegnare le prospettive del futuro.

NOTE

1. Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 60.
2. Cf. V. ARAÚJO, *La persona nel cuore di una società complessa*, in «Gen's» 3-4 (2005).
3. Come sottolineato anche in precedenza, se qui si intende proporre il paradigma della "fraternità" come nuovo concetto sociologico, va detto chiaramente che questo termine non

è quasi mai stato usato in sociologia e che per questa ragione esso non è rintracciabile in alcun dizionario sociologico.

4. Per definire sociologicamente il concetto di società complessa, o meglio di “complessità” riferita ai sistemi sociali, troviamo non poche difficoltà in quanto nell’ambito delle scienze sociali si registra un notevole ritardo nello sviluppare un tale concetto che tenga conto dei cambiamenti in atto e dei nuovi contesti teorici in via di elaborazione (N. LUHMANN, voce “Complessità sociale”, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma 1992, p. 129). Certamente una delle forme per studiare la complessità è quella di individuare gli effetti di questo diffuso fenomeno o i suoi molteplici aspetti. Uno degli aspetti con i quali si suole indicare la società complessa può essere individuato proprio nella moltitudine di emergenze che si distinguono per la loro diversità, alle quali i sistemi sociali sono chiamati a dare immediate risposte, sia pure differenziate, al fine di poterle ricomporre in una logica di integrazione, le cui linee e sviluppi nel tempo sono contrassegnate, a livello concettuale, da principi di inclusione aggregativa e comunque subordinata o, invece, da una discontinuità intesa come inclusione differenziata, nella quale si conosce il diritto alla diversità (cf. N. AMMATURO, *Identità individuale e globalizzazione*, in «Studi di sociologia» 3 [2004] pp. 350-351).
5. Cf. U. BECK, *La società cosmopolita. Prospettive dell’epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna 2003.
6. Cf. S. ZAMAGNI, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, in F.U.C.I., *Globalizzazione e solidarietà*, Studium, Roma 2002, p. 34.
7. L. GALLINO, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Bari 2000, p. 98.
8. E’ interessante, a questo proposito, l’autorevole pensiero di un sociologo come Bauman: «Opporre resistenza al processo di globalizzazione sarebbe come scendere in piazza contro un’eclisse solare. La globalizzazione intesa come un processo che instaura legami di interdipendenza a livello planetario intessendo trame di vulnerabilità reciprocamente indotta tra tutti gli abitanti del pianeta, a prescindere dalla loro distanza nello spazio e nel tempo, è ormai una realtà» (Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, cit., p. 76).
9. Cf. S. ZAMAGNI, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, cit., p. 36.
10. Cf. S. GEORGE, *Un altro mondo è possibile se...*, Feltrinelli, Milano 2004. In questo volume sono raccolte le proposte alternative alla globalizzazione, maturate all’interno dei movimenti “no-global” che si riuniscono periodicamente a livello mondiale sotto forma di Forum.
11. Cf. M. FERRARI OCCHIONERO (ed.), *I giovani e la nuova cultura socio-politica in Europa. Tendenze e prospettive per il nuovo millennio*, Franco Angeli, Milano 2001.
12. Cf. A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 25.
13. Cf. J. VILLAGRASA, *Globalizzazione. Un mondo migliore?*, Logos Press, Roma 2003.
14. D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT e J. PERRATON (edd.), *Global Transformations*, Stanford University Press, Stanford 1999, p. 2.
15. Cf. N. ACOCELLA (ed.), *Globalizzazione e stato sociale*, Il Mulino, Bologna 1999.
16. Cf. S. ZAMAGNI, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, cit., p. 52.
17. Questo è anche il titolo di un’opera di Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari 1999.
18. Le società multiethniche, presenti anche in passato, nell’epoca attuale sono maggiormente diffuse e richiamano l’attenzione al problema del rapporto e del confronto tra tradizioni e modi di vita differenti e alle loro rappresentazioni sociali (Cf. V. CESAREO, *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2000).
19. Soltanto l’atteggiamento di un corretto multiculturalismo potrebbe vedere rispettate sia la valorizzazione della diversità culturale, sia la garanzia dell’uguaglianza delle opportunità per tutti (Cf. J. REX, *Le multiculturalisme et l’intégration politique dans les villes européennes*, in «Cahiers internationaux de Sociologie», Puf, 45 [1998] 105, pp. 261-280).
20. Cf. V. CESAREO, *Società multiethniche e multiculturalismo*, cit., p. 134.

21. V. ARAÚJO, *La persona nel cuore della società complessa*, cit., p. 85.
22. Cf. G. Du RETAIL, *Les nouvelles technologies de l'information et de la communication et l'avenir de l'humanité*, (testo dattiloscritto) relazione svolta durante la General Assembly della FIUC (Entebbe, 22-26 luglio 2003) sul tema: *Nouvelles technologies et progrès de l'humanité*.
23. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), nn. 4 e 24, *passim*.
24. Dato il processo di internazionalizzazione dell'economia, molte imprese sono in grado di mettere l'uno contro l'altro interi stati o singoli luoghi di produzione; la forza strutturante della politica transnazionale cresce senza legittimazione democratica creando il dilemma della democrazia; l'universalismo delle differenze e delle identità genera una certa confusione ma anche fa nascere l'esigenza della società mondiale (Cf. U. BECK, *La società cosmopolita*, cit., pp. 78-80).
25. Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, cit., p. 67.
26. Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002.
27. Cf. *ibidem*, p. 19.
28. *Ibid.*, p. 147.
29. C. LUBICH, *Il nostro orizzonte*, in «Città Nuova» 1 (2005), p. 7.
30. Giovanni Paolo II, «Discorso alla Fondazione Centesimus Annus – Pro Pontifice», in «L'Osservatore Romano», 10 maggio 1998, p. 5.
31. Cf. S. COTTA, *Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto*, in Unione Giuristi Cattolici Italiani (ed.) *Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo*, Giuffrè, Roma 1993, p. 26.
32. «Il linguaggio dei diritti umani muta i fondamenti della politica mondiale, poiché penetra in tutti i livelli e gli ambiti della politica e della società aprendoli a giudizi, controlli e interventi esterni» (U. BECK, *La società cosmopolita*, cit., p. 65).
33. Cf., *ibid.*
34. «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza» (art. 1).
35. Uno studioso, ad esempio, afferma che «i diritti dell'uomo sono universali se li si contempla dalla posizione in cui si trova la cultura occidentale moderna, ma non sono universali se li si osserva dall'esterno» (R. PANNIKAR, *E' universale il concetto di diritti dell'uomo?*, in *Volontari e terzo mondo*, 1990, pp. 40-41).
36. Durante la *Conferenza Mondiale sui Diritti Umani*, realizzata dalle Nazioni Unite a Vienna (Austria) dal 14 al 25 giugno 1993, sono affiorati numerosi problemi, installatisi nel dibattito internazionale, circa la differente interpretazione di alcuni diritti fondamentali, data in particolare dai Paesi emergenti. E non si tratta di diritti “nuovi”, che pertanto richiedono un iniziale accertamento di contenuto, di soggetto o di situazione, ma di diritti ritenuti ormai consolidati nella loro sostanza, efficacia ed osservanza. Basta far riferimento alla richiesta di rilettura, ad esempio: del diritto di singoli e Popoli a non essere sottoposti a forme di *discriminazione* (evidentemente oggi il concetto di discriminazione presenta risvolti diversi rispetto a cinquant'anni fa); del diritto all'*autodeterminazione*; del rapporto tra *democrazia e diritti umani* (che oggi va necessariamente arricchito di un terzo polo, lo *sviluppo*) (Cf. V. BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1997, pp. 61-80).
37. Cf. D. HELD, *Democrazia e ordine globale*, Asterios, Trieste 1999.
38. Cf. U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, Carrocci, Roma 1999.
39. *Ibid.*, p. 16.
40. Tale obiettivo si basa sulla disponibilità da parte degli stati nazionali di trasferire “pezzi” di sovranità interna ad altri soggetti, come ad esempio le ONG o altre forme di aggregazioni sociali, meglio equipaggiati ad operare in certi ambiti locali o sovranazionali. In verità, in molte esperienze a respiro internazionale, promosse da questi soggetti, si nota che, non essendo in gioco la tutela di interessi particolari, la capacità di portare a termine progetti in grado di rappresentare istanze concrete e universali è assai superiore a quella delle varie

- burocrazie intergovernative (Cf. S. ZAMAGNI, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, cit., pp. 59 ss).
41. Cf. P. BOURDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2000, pp. 46-47. Questo autore sostiene che, aumentando la partecipazione, vengono ridotti i rischi di quello che è stato da lui definito *pensée unique*, una sorta di senso comune che domina incontrastato e che viene riproposto quotidianamente dai media e dai personaggi pubblici di ogni indirizzo politico.
 42. «La relazione pura ha dinamiche del tutto diverse dai tipi più tradizionali di legami sociali: essa dipende da un processo di fiducia attiva che induce un soggetto ad aprirsi all'altro [...]. La relazione pura è implicitamente democratica [...], è basata sulla comunicazione, in modo che risulti essenziale la comprensione del punto di vista dell'altra persona: discutere, o dialogare, è la base che fa funzionare il rapporto, che funziona al meglio se le persone non si nascondono troppo l'una all'altra e, insomma, nutrono fiducia reciproca. E la fiducia va coltivata; non può essere data per scontata. Infine, un buon rapporto non deve conoscere potere arbitrario, coercizione o violenza. Tutte queste qualità corrispondono ai valori della democrazia politica» (A. GIDDENS, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 78-79).
 43. «Le relazioni personali il cui primo obiettivo è la sociabilità, pervasa da lealtà e autenticità, entrano a far parte delle situazioni sociali della modernità al pari delle istituzioni globali della distanziamento spazio-temporale» (A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 122).
 44. Cf., S. ZAMAGNI, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, cit., pp. 63-64.
 45. Può essere utile, in tale contesto, conoscere il pensiero sociale della Chiesa, che è stato ben sintetizzato nel recente Compendio della dottrina sociale: «La ricerca di soluzioni alternative alla guerra per risolvere i conflitti internazionali ha assunto oggi un carattere di drammatica urgenza, poiché la potenza terrificante dei mezzi di distruzione, accessibili perfino alle medie e piccole potenze, e la sempre più stretta connessione, esistente tra i popoli di tutta la terra, rendono assai arduo o praticamente impossibile limitare le conseguenze di un conflitto. E' quindi essenziale la ricerca delle cause che originano un conflitto bellico, anzitutto quelle collegate a situazioni strutturali di ingiustizia, di miseria, di sfruttamento, sulle quali bisogna investire con lo scopo di rimuoverle» (n. 498). «Gli Stati non sempre dispongono degli strumenti adeguati per provvedere efficacemente alla propria difesa: da qui la necessità e l'importanza delle Organizzazioni internazionali e regionali, che devono essere in grado di collaborare per far fronte ai conflitti e favorire la pace, instaurando relazioni di fiducia reciproca capaci di rendere impensabile il ricorso alla guerra» (n. 499) (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004).
 46. Vedi soprattutto le posizioni di P. BOURDIEU (*La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris 1993, pp. 1449-1554), condivise anche da Bauman.
 47. Z. BAUMAN, cit., p. 45.
 48. «Coloro che hanno la fortuna di dedicare la propria vita allo studio del mondo sociale non possono restare in una posizione neutrale e indifferente, distaccata dalle lotte che hanno come posta in gioco le sorti stesse di questo mondo» (C. LANZMANN – R. REDEKER, *Les méfaits d'un rationalisme simplificateur*, in «Le Monde», 18 settembre 1998, p. 14).

LA NASCITA DELLA SOCIOLOGIA E LA RELAZIONE SOCIALE*

Gennaro Iorio**

INTRODUZIONE

Tutte le elaborazioni teoriche e i tentativi scientifici, anche nelle loro formulazioni più astratte, sono il prodotto non solo di una riflessione meramente cognitiva, ma risentono dell'influenza di una determinata società, di uno specifico periodo storico. Poiché gli esseri umani vivono in società, e tutte le società hanno una dimensione temporale, i prodotti culturali hanno sempre un preciso ancoraggio storico e sociale.

In questa breve e schematica comunicazione, abbiamo voluto evidenziare che la "relazione sociale" è uno dei concetti a fondamento del sapere sociologico fin dalla sua costituzione come scienza dell'agire umano. Il concetto di relazione sociale ha posto, allo stesso tempo, un confine con la filosofia, il diritto, la psicologia, la biologia, l'economia, la storiografia e la politica che pure avevano una pretesa di interpretazione dei fatti sociali. Ci proponremo quindi di avere come oggetto di analisi quelle teorie e quegli autori che per la prima volta nella storia del pensiero umano si sono autodefinito sociologici. La "scoperta della società", fatta dai sociologi, coincide con l'individuazione di nuove pratiche e nuove relazioni sociali della nascente società moderna: dunque a livello teorico si "inventa" la categoria della relazione sociale.

Nel fare questa operazione culturale abbiamo utilizzato un metodo sviluppato dalla "sociologia della conoscenza" che considera l'interdipendenza tra paradigmi teorici e contesti storici nei quali sono venuti a maturare. Il concetto di interdipendenza ci mette quindi al riparo da ogni tentativo di spiegazione deterministica e unicausale nel rapporto tra struttura sociale e rappresentazioni sociali.

Con questo presupposto sociologico mi accingo a svolgere il tema che ha come oggetto la relazione sociale nella nascita della riflessione sociologica.

Nel proporre la nostra lettura della scoperta della relazione sociale come momento tipico della riflessione sociologica, certamente corriamo il rischio di sfociare in una eccessiva schematizzazione e semplificazione. Rischio a cui siamo indotti per motivi di spazio e di chiarezza espositiva.

1. RICOGNIZIONE DI TEMPO E SPAZIO DELLA SOCIOLOGIA

La sociologia è forse l'unica scienza per cui è possibile scrivere l'anno di nascita ufficiale con precisione: esso è il 1838 quando nel *XLVII Corso di filosofia positiva* Auguste Comte (1798-1857) ne coniò il termine **1**. Ma già dal 1820 gli scritti di Comte costituiscono un punto di riferimento della sociologia. Siccome il primo di questi testi è stato scritto in collaborazione con Henry Saint-Simon (1760-1825), suo maestro, va riconosciuto un ruolo di primo piano anche a questo autore nella nascita della disciplina.

* I testi di riferimento di questo scritto sono: P. Baert, *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2002; L. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1983; F. Crespi, P. Jedlowskj, R. Rauty, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari 2001; S. G. Therborn, *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Einaudi, Torino 1982; R. A. Wallace e A. Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1994.

** Sociologo, ricercatore presso l'Università degli Studi di Salerno, docente di sociologia al corso on-line, membro del Consiglio direttivo dell'Associazione italiana di sociologia.

Un altro pioniere fu senza dubbio Herbert Spencer (1820-1903), sociologo vissuto in Inghilterra nell'età vittoriana, a partire dalla metà dell'Ottocento. Spencer ha esercitato una notevole influenza nella storia della teoria sociale, in quanto è stato l'autore di riferimento dei primi sociologi statunitensi, area nella quale la sociologia conquistò le sue prime importanti posizioni nel mondo accademico.

Un'altra coordinata importante per inquadrare la disciplina sociologica riguarda la sua collocazione storica, cioè il periodo nel quale essa raggiunge la propria maturità culturale. Avendo come riferimento le date di pubblicazione dei "padri fondatori", questo periodo va compreso all'incirca tra il 1880 e il 1920, nel quale operarono Émile Durkheim (1858-1917) in Francia; Georg Simmel (1858-1918), Ferdinand Tönnies (1855-1936) e Max Weber (1864-1929) in Germania; l'italiano Vilfredo Pareto (1848-1923) che insegnava a Losanna; e i "fondatori" americani, da Lester Ward (1841-1913) a Charles Cooley (1864-1929) **2**.

La sociologia diventò materia di insegnamento universitario in Francia e negli Stati Uniti; in Germania suscitò un interesse nel mondo accademico che si concretizzò con la nascita della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* **3**.

Negli anni novanta dell'Ottocento nacquero alcune importanti riviste sociologiche: la *Revue Internationale de Sociologie* (1893), l'*American Journal of Sociology* (1895), la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897), l'*Année Sociologique* che Durkheim cominciò a pubblicare nel 1898. Sempre in Francia fu fondato l'*Institute International de Sociologie*, collegato alla *Revue*, del quale facevano parte i più importanti sociologi dei vari paesi, ad eccezione dei seguaci di Durkheim.

La nascita della sociologia è quindi un fenomeno che ha origine in Occidente, in particolare in Europa occidentale, nel corso del XIX secolo, e negli Stati Uniti a cavallo tra i due secoli. Questo mi sembra un dato importante da sottolineare legato ad un contesto specifico, cioè alla radice euroatlantica. Un secondo elemento da evidenziare da queste brevi coordinate geo-storiche è che la sociologia è storicamente collocata in un'epoca post-rivoluzionaria. In Francia abbiamo visto che la sociologia è introdotta da Comte e Saint-Simon negli anni della restaurazione borbonica. In Inghilterra gli studi di Spencer sono successivi non soltanto alla rivoluzione del 1688, ma anche alla riforma parlamentare del 1832 e all'abrogazione delle leggi sul grano. In Germania, Italia e Stati Uniti la sociologia si istituzionalizza molto dopo gli eventi decisivi della rivoluzione borghese **4**.

E' dunque improbabile che la coincidenza fra l'emergere di una nuova scienza della società e i rivolgimenti sociali sia da attribuire solo al caso. Inoltre la sociologia non costituiva la prima applicazione del metodo scientifico alla convivenza sociale: l'economia politica aveva raggiunto la sua fase classica un secolo prima della nascita della sociologia e, prima ancora, Hobbes (1588-1679) e Montesquieu (1689-1755) avevano già cercato di analizzare la società con i metodi delle scienze naturali **5**.

Prima della sociologia esistevano, quindi, due tipi di riflessioni sulla società con le quali i precursori dovettero confrontarsi: l'economia politica e la teoria politica, ovvero la filosofia.

1.1. La differenziazione dall'economia politica

L'economia politica non ebbe grossa risonanza nella Francia dell'Ottocento, occupando uno spazio marginale negli scritti dei sociologi della prima generazione. Comte e Saint-Simon conobbero ed apprezzarono l'opera di Adam Smith (1723-1790), furono influenzati dall'economista francese Jean-Baptiste Say (1767-1832) nella sua prospettiva di esaltare l'importanza degli imprenditori industriali contro i capitalisti agrari difesi dagli economisti fisiocratici. Per questo motivo il problema di Saint-Simon era quello di adeguare le forme politiche alle forze sociali reali: il suo obiettivo era come realizzare la presa del potere da parte degli industriali **6**. Comte, dal canto suo, era contrario ad una visione economicista della società; se riconosce l'importanza dell'economia politica per l'aver attirato l'attenzione sulla nuova classe degli industriali, tuttavia resta ostile alla ristretta visione dell'organizzazione sociale dal punto di vista del liberismo economico **7**. Anche Spencer pur difendendo le leggi dell'economia politica dai suoi avversari, non le attribuì particolare importanza nella sua "filosofia sintetica". Utilizzò concetti e argomenti quali la

“divisione del lavoro” e lo “scambio” elaborati dagli economisti, ma sostenne di aver derivato il suo interesse dalla fisiologia e per questo il suo riferimento era più legato alla biologia **8**.

Dunque il rapporto dell'economia politica con la sociologia non sembra essere un utile punto di partenza per un'analisi del processo di formazione di questa nuova disciplina. I precursori non considerano la nuova impresa intellettuale né come una critica né come una continuazione dell'economia politica.

1.2. La differenziazione dalla filosofia

Diverso è il rapporto con la filosofia politica. L'elaborazione di una scienza politica e di un sistema politico corrispondenti alle esigenze del nuovo mondo era l'obiettivo su cui si spesero i primi sociologi. Saint-Simon, l'abbiamo già visto, fonda tutta la sua riflessione sulla elaborazione di una nuova scienza politica capace di dar vita a un sistema politico consono alle esigenze del nuovo mondo, che interpretava come la necessità di costruire un ordine industriale. Il fine ultimo di Comte era una scienza positiva della politica, illustrato in maniera sistematica nel suo *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Non a caso una delle sue opere più importanti si intitola *Système de politique positive*. Anche Alexis de Tocqueville (1805-1859), suo contemporaneo ed autore di *De la démocratie en Amérique*, trasse dai propri studi la conclusione che «è necessaria una scienza politica nuova per un mondo ormai completamente nuovo» **9**. Spencer non definì il suo compito intellettuale come costruzione di un nuovo sistema politico, in quanto la sua riflessione rientrava all'interno della sua filosofia dell'evoluzione universale. Certamente le istituzioni politiche sono uno dei suoi principali oggetti di indagine, in quanto è attraverso di esse che Spencer delineò la sua fondamentale distinzione fra “società militari” e “società industriali”.

La teoria politica appare dunque lo sfondo intellettuale in relazione al quale va considerata la pretesa della sociologia di costituire una nuova scienza della società, ovvero il contesto entro il quale erano stati compiuti i primi tentativi di elaborare il discorso scientifico sulla politica, dopo gli sconvolgimenti della rivoluzione francese.

1.3. Un nuovo oggetto: la questione sociale

Queste sono state le coordinate dell'era della sociologia, ma dobbiamo precisare che al centro dei suoi interessi troviamo i problemi della “questione sociale”, la quale ebbe enorme importanza nel processo di istituzionalizzazione della sociologia come disciplina ufficialmente riconosciuta. Nel corso del suo sviluppo storico, la sociologia ha mostrato interesse per le condizioni delle classi inferiori della società: la miseria, il lavoro, la casa, la salute, la criminalità, i rapporti etnici. Basta ricordare la tradizione della *social survey* inglese con le note inchieste sulla povertà di Henry Mayhew (1812-1887), Charles Booth (1840-1916) e Seebohm Rowntree (1871-1954).

Tuttavia, è in particolare nel contesto statunitense che le ricerche sulla povertà dei lavoratori immigrati dei *social work* assumono un carattere di anticipazione di quella disciplina che, da lì a poco, si andrà ad istituzionalizzare nelle università americane, a partire da Chicago.

Il periodo classico della sociologia è coinciso con lo sviluppo di una critica dell'economia politica e con un tentativo di affrontare i problemi posti dalla questione sociale. Dunque la sociologia nasce rinnovando la teoria politica, sotto la spinta della “rivoluzione francese” e si consolida come critica dei rivolgimenti da imputare alla “rivoluzione industriale”. Reagendo contro il carattere individualista-utilitaristico dell'economia liberale ortodossa basata sui principi del *laissez-faire*, le nuove teorie sociali sviluppatasi negli ultimi venticinque anni del secolo XIX erano induttive, socio-etiche ed interventiste. La sociologia faceva parte di questo movimento insieme ad altre nuove discipline collegate, come l'economia storica in Germania, e l'economia istituzionalista negli Stati Uniti.

Si possono quindi distinguere tre critiche dell'economia politica, ciascuna portatrice di un significato particolare nell'elaborazione del progetto sociologico. Una era centrata sulle politiche della libera economia; la seconda, rappresentata dall'opera di Max Weber e di Émile Durkheim, ha

evidenziato l'importanza della comunità fondata su norme e valori condivisi; la terza ha gettato le basi per un'analisi critica dei fondamenti epistemologici dell'economia e per la costituzione di uno statuto metodologico della sociologia.

2. LA SCOPERTA DELLA SOCIETÀ COME RELAZIONI SOCIALI

La nascita della sociologia può essere considerata come la scoperta di una nuova società fondata su relazioni e pratiche sociali nuove. Ciò che emerge è la scoperta dell'esistenza e del ruolo svolto dalla "società civile". La "società civile" era all'origine degli sconvolgimenti provocati dalla rivoluzione francese. La sociologia prese forma proprio in Francia come nuova teoria che considera la politica manifestazione di processi sociali più ampi e generali. Saint-Simon, Comte e Tocqueville evidenziano che la frequenza dei mutamenti politici e il gran numero di costituzioni, solennemente proclamate ma effimere, resero evidente il valore solo superficiale delle concezioni politiche di stampo legalistico. C'era qualcosa di nuovo che fondava l'ordine sociale; questo nuovo andava indagato nei nuovi rapporti e nelle nuove pratiche sociali. Infatti, non tutto era negatività, caos, terrore, annientamento. Con gli inizi dell'industrializzazione era nata di fatto una nuova forza sociale, quale era appunto la borghesia.

La nascente sociologia evidenziava le contraddizioni tra le nuove relazioni sociali e le forme politiche, ma cercava anche di risolvere la contraddizione fra la nuova società industriale-democratica e l'anacronistico assetto politico della Restaurazione. Per Saint-Simon, Comte e Spencer la nuova società era una "società industriale". Per il primo dei tre, il termine aveva una connotazione anti-feudale e voleva esprimere una distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo: «La crisi che ha attanagliato il sistema politico negli ultimi trent'anni ha la sua causa fondamentale nella completa trasformazione del sistema sociale; da qui derivano tutte le modificazioni che il vecchio ordinamento politico ha via via subito fino ai giorni nostri nella maggior parte delle nazioni civili» **10**. Nella prospettiva di Comte la nuova società è caratterizzata da una nuova attività economica organizzata in forma imprenditoriale: «Per mostrare chiaramente l'effetto continuo dello sviluppo dell'industria sull'organizzazione generale del movimento moderno, esaminerò prima l'influenza degli imprenditori e poi quella degli operai» **11**. Negli scritti dell'inglese Spencer troviamo uno schema evolutivo fondato su una distinzione tra "processi interni" e "processi esterni" di un sistema. Nel caso dei sistemi sociali Spencer evidenzia un contrasto tra attività economica e guerra. I due tipi di attività danno origine a due diverse forme di organizzazione sociale: l'una volontaria, costituita dalla reciproca interdipendenza di individui che si scambiano servizi in un sistema di divisione del lavoro; l'altra, un'organizzazione coercitiva, strutturata in modo gerarchico e centralizzato **12**.

Dunque nell'Inghilterra di Spencer come nella Francia di Comte e Saint-Simon le nuove attività economiche forgiavano una società nella quale le persone facevano qualcosa di molto diverso dal passato, una società nella quale le attività produttive avevano sostituito la guerra come attività prevalente degli individui.

Oltre alle "attività prevalenti", un'altra interpretazione delle caratteristiche della nuova società metteva in rilievo che tra i singoli si erano formati nuovi e diversi tipi di "relazioni sociali". Questa era l'idea di Tocqueville quando nella sua principale opera, *La democrazia in America*, introduce il concetto chiave di "democrazia sociale", con il quale intende le condizioni di eguaglianza-diseguaglianza esistenti nella società. Il processo di trasformazione sul quale si sofferma l'aristocratico francese era la rivalutazione egualitaria e democratica caratterizzata dal declino dell'aristocrazia e dall'ascesa dei non titolati: «Il graduale sviluppo dell'eguaglianza delle condizioni è pertanto un fatto provvidenziale; e ne ha i caratteri essenziali: è universale, duraturo, si sottrae ogni giorno alla potenza dell'uomo» **13**.

Nell'esperienza tedesca il crollo del vecchio ordinamento politico, seguito all'invasione francese, aveva messo in luce un'altra determinante sociale che agiva sulle istituzioni politiche. Tale determinante non fu concepita come qualcosa di nuovo che nasceva, ma come la riscoperta e la

riaffermazione di qualcosa di antico: il *volkgeist*, la “cultura nazionale”, questa si esprime nella lingua, negli usi, valori, costumi e tradizioni di un popolo. L’idealismo tedesco si ramificava poi in due correnti: quella romantica, rappresentata in particolare dalla *Scuola storica del diritto* di von Savigny, e quella hegeliana. Pur se non troviamo nel romanticismo tedesco una tendenza sociologica consapevole, tuttavia la teoria sociologica elaborata da Simmel, Tönnies e Weber ha indicato nel romanticismo il luogo di origine della sociologia tedesca.

3. LA SOCIETÀ COME RELAZIONE: TÖNNIES, DURKHEIM, WEBER, MARX, SIMMEL

La sociologia classica dunque ha per oggetto di analisi la scoperta dei nuovi rapporti sociali e dei nuovi comportamenti che nascono con la modernità.

I sociologi del periodo classico, nell’elaborare la loro scoperta scientifica sono impegnati a rispondere alle problematiche poste dalla questione sociale e lo fanno dal punto di vista culturale, criticando l’economia politica, nella sua versione liberale, e la filosofia giusnaturalistica.

In Germania questa critica e quella preoccupazione si concretizza nel 1873 nella nascita del *Verein Für Sozialpolitik*, che raccoglie tutti i maggiori sociologi ed economisti tedeschi propugnatori di una “economia etica”. Tra questi, Gustav Schmoller (1838-1917), il quale era sostenitore di una economia induttiva e storica: le economie e i capitali non esistevano e non potevano quindi essere considerati come fenomeni a sé stanti, isolati dai contesti in cui operavano. Il *Verein* ebbe una grossa influenza sui sociologi americani, specialmente quelli riuniti nell’*American Sociological Society*. Uno di essi, Albion Small, ne fu un fervido ammiratore, dedicandogli particolare attenzione nel suo lavoro sulle origini della sociologia negli Stati Uniti **14**. Ma chi oltreoceano raccolse l’eredità culturale del *Verein* fu un giovane professore formatosi in Germania alle letture di Sombart e Weber: Talcott Parsons (1902-1979). Le sue letture della tradizione economica tedesca gli fecero maturare la critica all’economia politica classica e al socialismo, permeate entrambe di utilitarismo, per attribuire un ruolo decisivo alle norme e ai valori condivisi nelle relazioni sociali. Sono queste le conclusioni che costituiscono il vero argomento della sua opera *The Structure of Social Action* **15**.

La prima grande opera classica che si occupa della relazione sociale è quella di Ferdinand Tönnies (1855-1936), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), *Comunità e Società*. Il calore e l’armonia della comunità familiare e di villaggio venivano esaltate e contrapposte all’egotismo calcolatore e pragmatico della società. Più in generale, Tönnies si prefigge di presentare una teoria delle “volontà umane” fondata sui caratteri della reciprocità e sul rapporto tra unità e pluralità delle associazioni umane. Così scrive infatti: «La presente teoria assumerà, quali oggetti della propria indagine, esclusivamente i rapporti di affermazione reciproca. Ognuno di tali rapporti rappresenta un’unità nella pluralità o una pluralità nell’unità [...]. Il gruppo formato da questo rapporto positivo, concepito come essere o oggetto agente in maniera unitaria all’interno e all’esterno, può essere detto associazione. Il rapporto in sé, e quindi l’*associazione*, viene concepito o come vita reale e organica – e questa è l’essenza della *comunità* – o come formazione ideale e meccanica – e questo è il concetto della *società*» **16**.

Tönnies descrive le forme embrionali della comunità distinguendo tre specie di rapporti: 1) tra madre e bambino; 2) tra uomo e donna come coniugi; 3) tra coloro che si riconoscono come fratelli e sorelle. A proposito della fraternità, Tönnies evidenzia che essa è la relazione più umana che possa esistere e la più autenticamente comunitaria. Inoltre, tale relazione è fondata sull’amore e la volontà reciproci. «l’amore fraterno può essere assunto come la più umana relazione tra esseri umani, seppure ancora completamente fondata sulla parentela di sangue. Ciò è reso anche evidente dal fatto che qui, dove l’istinto è più debole, la memoria sembra cooperare nella misura più forte alla genesi, al mantenimento e al consolidamento del legame del cuore [...] tra loro – se si prescinde da tutte le cause di ostilità che frenano tali tendenze – nel ricordo dell’uno, a tutte le impressioni e le esperienze piacevoli si associa la figura e l’agire dell’altro» **17**. Nella vita sociale, invece, Tönnies scorge solo la sete di potenza e di denaro di individui che costruiscono relazioni meramente

strumentali. Scrive a proposito delle relazioni nella società: «L'interesse personale e la vanità sono motivi di sociabilità; la vanità ha bisogno degli altri uomini come specchio, l'interesse personale ne ha bisogno come strumento» **18**.

In questa sua analisi emerge che la relazione sociale è il fondamento della vita collettiva; analisi che, se da un lato ha una valenza classificatoria, dal punto di vista empirico ci sembra piuttosto limitata. Tuttavia, in accordo con le analisi dei precedenti autori, Tönnies evidenzia un processo di mutamento radicale: il passaggio alla modernità, nella quale le differenti relazioni caratterizzano differenti tipi di società.

Anche la principale opera sociologica di Durkheim su *La divisione del lavoro sociale* (1893) costituisce per molti aspetti una riflessione sul legame sociale e sulle sue trasformazioni nell'era moderna. Durkheim ha scritto molti testi di carattere sociologico; ricordiamo: *Le regole del metodo sociologico* (1895), *Il suicidio* (1897), *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). A lui si deve lo sviluppo della sociologia e forse il maggiore contributo alla costruzione di uno specifico oggetto di studio, oltre alla elaborazione di una particolare concezione di una teoria sociologica. Durkheim partiva da una constatazione: «Un tutto non è identico alla somma delle sue parti, ma è qualcosa d'altro, le cui proprietà differiscono da quelle che presentano le parti dalle quali è composto». Da questo presupposto consegue l'identificazione dell'oggetto specifico della sociologia: «L'associazione [...] costituisce la fonte di tutte le novità [...] In virtù di questo principio, la società non è una semplice somma di individui [...] ma una realtà specifica dotata di caratteri propri» **19**.

Nello scoprire l'esistenza della società, Durkheim definisce uno dei problemi teorici di fondo della sociologia ancora oggi aperto: quello del rapporto fra due entità determinate, l'individuo e la società. Questo era il problema morale, sociologico e politico di tutta l'opera di Durkheim. Il problema morale: come armonizzare libertà individuale e ordine sociale. Il problema sociologico: dimostrare l'esistenza della società in quanto realtà distinta dalle sue componenti individuali. Il problema politico: come assicurare al tempo stesso libertà individuale e solidarietà collettiva.

Durkheim è uno di quei sociologi che pongono al centro della loro attenzione la relazione sociale. E' quest'ultima, infatti, che dà vita ai "fatti sociali" e all'"integrazione sociale", due tra i più importanti concetti sociologici elaborati da Durkheim. Quando egli sostiene che interagendo tra loro gli individui costituiscono una realtà che non può essere spiegata né da fattori biologici né psicologici, evidenzia che è la relazione tra gli individui che genera la "società".

Durkheim è considerato un classico perché è il padre fondatore di un paradigma teorico che va sotto il nome di "funzionalismo", il quale ha tra i suoi seguaci alcuni tra i maggiori sociologi contemporanei come Parsons, Merton (1910-2003), Luhmann (1927-1998).

Un altro gigante della sociologia è Max Weber, un sociologo lontano dalla visione dei precursori, vale a dire di una scienza naturale dell'evoluzione dell'umanità e della società guidata dall'ascesa della borghesia; ma allo stesso tempo ostile alle scuole di filosofia della storia di tradizione idealistica, sia hegeliane che romantiche.

La principale categoria elaborata da Weber nella sua analisi e nel programma metodologico della nuova scienza è l'agire sociale, caratterizzato dalla relazione di significato che si instaura tra due o più soggetti. Leggiamo: «Per "agire sociale" si deve però intendere un agire che sia riferito all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo» **20**. La società nasce dove sono due o più soggetti che reciprocamente si scambiano azioni significative. Questo elemento del senso che alimenta la relazione sociale è il fondamento della nuova metodologia sociologica basata sulla comprensione dei significati scambiati nella relazione sociale. Weber, quindi, è il primo sociologo a definire la relazione sociale come fondata sulla reciprocità di azione e significato: «Per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. [...] Si richiede quindi, come caratteristica concettuale, un minimo di relazione reciproca dell'agire di entrambe le parti» **21**. Un altro carattere della società è la reciprocità dell'azione degli individui tra loro, un'apertura di ciascuno ad un altro. Certo nulla è detto sul contenuto di questa relazione che può variare dalla donazione gratuita verso il prossimo all'inimicizia, al conflitto e all'esclusione dell'altro.

Per Weber, nel concetto di relazione sociale è centrale il significato che il soggetto attribuisce all'agire. Si ha dunque società dove il significato soggettivo incontra il comportamento degli altri e

vi si orienta di conseguenza. In questa prospettiva, anche per le cosiddette “formazioni sociali” – come lo “stato”, la “chiesa”, il “matrimonio” ecc. – «la relazione sociale consiste esclusivamente e semplicemente nella possibilità che abbia avuto luogo, che abbia luogo o che avrà luogo un agire instaurato reciprocamente in un dato modo, secondo il suo contenuto di senso» **22**. Weber dunque per la prima volta nel pensiero occidentale introduce a fondamento dei grandi eventi storici e delle formazioni sociali macro l’interazione tra i soggetti. Lo stato, la modernità, il capitalismo, la burocrazia, il potere, le città, la religione, i temi oggetto della riflessione di questo grandissimo intellettuale, indicano talune categorie di un agire dotato di senso tra soggetti che interagiscono tra loro.

Weber è ricordato per i suoi scritti metodologici e per aver elaborato quello strumento di analisi che ha chiamato “tipo ideale”, cioè una metodologia investigativa che riguarda la comprensione dell’agire sociale a partire dall’interpretazione del senso dell’azione.

Durkheim e Weber forse non sarebbero stati così come li conosciamo se non ci fosse stata, e avessero conosciuto, la grande opera intellettuale di Karl Marx (1818-1883).

Marx come sappiamo fu un teorico politico, un economista, un filosofo, un ideologo organizzatore politico, ed anche un sociologo.

E’ stato Marx infatti a definire la società moderna come “capitalista”. Su questa sua “definizione” poi si è innestata la riflessione di Durkheim e Weber. E’ a lui che dobbiamo l’intuizione empirica del rapporto tra struttura sociale e idee; a lui dobbiamo il concetto di classe sociale. A Marx dobbiamo l’elaborazione di un paradigma teorico complessivo come quello del conflitto. A noi in questo ambito non interessa fare una presentazione sistematica del pensiero di Marx, ma esso ci interessa relativamente al nostro punto di vista della relazione sociale.

Nella società capitalista le relazioni sociali sono di tipo conflittuale, ed è attraverso queste tensioni che viene generato il mutamento sociale. In primo luogo, dobbiamo dire che Marx individua soggetti storici collettivi, avendo egli un approccio olistico alla società; dal punto di vista della sua analisi esistono solo “forze produttive”, che definiscono il modo con cui gli uomini stabiliscono rapporti tra loro nella incessante lotta per strappare alla natura i mezzi di sussistenza. E’ questa la forza motrice della storia: «La prima azione storica è [...] la produzione della vita materiale stessa» **23**.

Le “forze produttive” entrano in “rapporti di produzione”. Con questo concetto Marx intende evidenziare tutti quei rapporti sociali che gli uomini stabiliscono attraverso la loro partecipazione alla vita economica. Quindi i rapporti di produzione non sono solo le macchine per produrre ma anche i processi produttivi e organizzativi della produzione stessa.

Questi “rapporti di produzione” creano quei soggetti collettivi che sono le classi sociali. Nella prefazione a *Il Capitale*, Marx fa una premessa di carattere metodologico definendo l’oggetto e il livello della sua analisi: «qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classe» **24**. Se Marx non reificava così né la società, né la classe, ma riconosceva al soggetto un grado di autonomia, è pur vero che il suo pensiero è negativamente influenzato da una epistemologia naturalistica e meccanicistica che lo induce a dover indicare sempre un fattore che in ultima analisi determina gli altri.

Ma dal nostro punto di vista della “relazione sociale”, Marx ci interessa anche per aver introdotto il concetto di “alienazione” nell’analisi dei rapporti che si instaurano nella società capitalistica, un tema particolarmente caro alla tradizione culturale tedesca. Marx ritiene che tutte le istituzioni sociali hanno un fondamento di alienazione in quanto gli individui perdono la consapevolezza di essere loro stessi l’origine e i costruttori di quelle stesse istituzioni, smarriscono il senso del legame tra le loro azioni e quelle istituzioni. Tale processo è caratteristico del mondo del lavoro e si manifesta in quattro aspetti di alienazione: alienazione a) dagli oggetti che l’uomo produce, b) dal processo di produzione, c) da se stesso, d) dalla propria comunità di appartenenza: «lo straniarsi dell’uomo dall’uomo [...] il dire che la sua essenza specifica è estraniata dall’uomo significa che un uomo è estraniato dall’altro, come ognuno di essi dall’essenza umana» **25**.

Le relazioni di sfruttamento, di alienazione, di conflitto fanno parte del pensiero sociologico grazie all’analisi marxiana, cui dobbiamo la fondazione del paradigma del conflitto.

Un altro grande del pensiero sociologico è il tedesco Georg Simmel. Egli può essere definito come il sociologo della relazione. Non a caso è il classico di riferimento del paradigma dell'interazionismo simbolico.

Nei suoi scritti troviamo una definizione di società fondata sulla reciprocità d'azione degli individui: «essa esiste là dove più individui entrano in azione reciproca. Quest'azione reciproca sorge sempre da determinati impulsi o in vista di determinati scopi».

Per Simmel l'azione reciproca di individui separati non costruisce un sociale se non nasce un'unità tra le parti: «Queste azioni reciproche significano che dai portatori individuali di quegli impulsi e scopi occasionali sorge un'unità, cioè appunto una "società". Infatti l'unità in senso empirico non è altro che azione reciproca di elementi».

Più avanti Simmel ci indica il contenuto della società come unità delle azioni reciproche, con riferimento alle azioni di vita quotidiana, quelle infinitamente numerose e infinitamente piccole: «Quella unità o associazione può presentare gradi molto diversi, secondo il modo e la prossimità dell'azione reciproca – dall'effimera riunione per una passeggiata, alla famiglia, da tutti i rapporti validi fino alla disdetta all'appartenenza ad uno stato, dal fuggevole insieme di una compagnia di albergo all'intima unione di una gilda medievale» **26**.

L'oggetto di questa analisi fondata sulle relazioni reciproche di atti quotidiani è il cemento della società: «Soltanto ciò che accade nel dominio dei contatti fisici e spirituali, della causazione reciproca di piacere e di sofferenza, dei discorsi e dei silenzi, degli interessi comuni e antagonistici – soltanto questo costituisce la meravigliosa indissolubilità della società» **27**.

Ma Simmel è anche il sociologo che si è dedicato alla costruzione di una "sociologia dell'interiorità". Nel 1907 scrive un saggio dal titolo "La gratitudine" **28**. Questo sentimento diventa per Simmel uno dei più forti collanti della società e se venisse a mancare la società si sfalderebbe, almeno nella forma in cui noi la conosciamo. La gratitudine è quel filo che ci tiene uniti. Un filo che nasce dalla consapevole inadeguatezza del contro-dono restituito a qualcuno che ha "agito per primo" in totale libertà e gratuità verso di noi.

CONCLUSIONI

La scoperta della società, la nuova riflessione sociologica, partono proprio dall'osservazione delle nuove pratiche di azione e delle nuove relazioni sociali che si vanno ad instaurare tra gli individui. La relazione sociale è l'elemento caratteristico e peculiare che distingue l'avventura sociologica dalla riflessione sul sociale che la precede. Questa avventura e questa "immaginazione" riteniamo che debbano essere ancora ampliate, e che debbano essere esplorati nuovi ambiti dell'ordine e del mutamento sociale a noi contemporaneo. Per un paradigma che abbia a suo fondamento un equilibrio più compiuto tra i principi che hanno guidato la rivoluzione dell'89 in Francia **29**, ponendo finalmente la giusta attenzione alla "relazione fraterna".

Infatti, se la riflessione sociologica contemporanea assegna un ruolo fondamentale alla disuguaglianza e altrettanto viene fatto per il principio di libertà utile nell'analisi dei regimi democratici, l'uso del concetto di fraternità attende ancora una sistematizzazione teorica e un suo impiego nell'analisi empirica.

I tempi nuovi che stiamo vivendo fanno dire ad Ulrich Beck che la sociologia deve rinnovare il suo lessico, essendo ormai infestata da categorie "zombie" **30**. Un nuovo paradigma teorico è necessario. Esso viene invocato, come è sempre accaduto alla migliore tradizione sociologica, dai fenomeni sociali di cui quelle categorie non riescono a offrire più una interpretazione convincente. Insomma, i nostri tempi sembrano far maturare l'esigenza per un nuovo "paradigma" del sociale.

NOTE

1 A. Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, Paris, 1908, p.132; trad. it. *Corso di filosofia positiva*, voll. 2, Utet, Torino 1967.

2 Gli iniziatori della sociologia americana sono considerati: Lester Ward (1841-1913), William Graham Sumner (1840-1910), Franklyn Giddins (1855-1931), Albion Small (1854-1926), Edward Ross (1866-1922), William I. Thomas (1863-1947), Robert E. Park (1864-1944) e Ernest Burgess (1886-1966).

3 Soltanto con l'avvento della repubblica di Weimar la sociologia sarebbe stata accolta dalle università tedesche. Vedi F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1969, pp.228 e s.

4 In Europa orientale abbiamo l'austro-polacco Ludwig Gumplowicz (1838-1909), il ceco Tomàs Masaryk (1850-1937), i russi Maksim Kovalevskij (1851-1916), J. Novikov (1901-1975), Evgenij De Roberty (1853-1915), Edward Westermack (1862-1939) e K. N. Michajlovskij (1852-1906). Più lontani da tale contesti abbiamo i primi studiosi giapponesi, tra i quali ricordiamo Nagao Aruga (1860-1921) e Tongo Takebe (1871-1945).

5 Cf R. Nisbet, *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, Isedi, Milano 1977.

6 Cf H. Saint-Simon, *Opere*, Einaudi, Torino 1975.

7 Cf A. Comte, *Course de philosophie positive*, cit., p.138-146.

8 Cf H. Spencer, *The Study of Sociology*, London 1882¹⁰, pp. 334 e s.

9 A. Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., Einaudi, Torino 1968, p. 20.

10 H. Saint-Simon, *Opere*, cit., p.182.

11 A. Comte, *Course de philosophie positive*,cit., p. 184.

12 Cf H. Spencer, *The study of Sociology* cit., p.185.

13 A. Tocqueville, *La democrazia in America* cit., p.189.

14 Cf A. Small, *Origins of Sociology*, University Chicago Press, Chicago 1911, cap. 3.

15 T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, trad. it.,Il Mulino, Bologna 1962; ed. or. 1937.

16 F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1963, p.45; ed. or. 1887.

17 *Ibid.*, p. 52.

18 *Ibid.*, p. 158.

19 E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e Filosofia*, Edizioni di Comunità, Torino 2001; ed. or. 1895. In A. R. Calabrò, *Oggetto e metodo della sociologia: parlano i classici*, Liguori, Napoli 2003, pp. 56-57.

20 M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, ed. or. 1922, in A. R. Calabrò, *Oggetto e metodo della sociologia*, cit., p. 63;

21 *Ibid.*, p. 78.

22 *Ibid.*, p.79.

23 K. Marx, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, Vol. V, p. 27.

24 *Ibid.*, vol. I, p. 18.

25 *Ibid.*, vol. III, p. 304.

26 G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989; in A. R. Calabrò, *Oggetto e metodo della sociologia*, cit., pp. 105-106.

27 *Ibid.*, p. 119.

28 G. Simmel, *La gratitudine*, in G. Simmel, *Sull'intimità*, in V. Cotesta (ed.), Armando, Roma 1996, pp. 91-103.

29 Il principio di fraternità in realtà è l'ultimo, dopo la libertà e l'uguaglianza, ad essere inserito nel progetto dei rivoluzionari francesi; essi lo inseriscono a partire dal 1793 come sostituto dell'unità nazionale.

30 Cf U. Beck, *Capitalismo o libertà? Varcare le soglie della modernità*, Carocci, Roma 2001.

RELAZIONE SOCIALE E FRATERNITÀ: PARADOSSO O MODELLO SOSTENIBILE?

Vera Araújo

Non è certo usuale, nella storia delle discipline che hanno per oggetto formale l'analisi della società o gli interventi sul/nel sociale, la ricerca di un accostamento con la spiritualità.

Non mi riferisco ovviamente ad uno studio della religione come fattore di cambiamento sociale o come elemento integratore di formazioni sociali in diversi periodi storici.

La formulazione che intendo porre è più ardua: può una spiritualità nel suo complesso, o uno o più elementi di una spiritualità, fungere da agente ispiratore per le nostre discipline sociali nelle loro riflessioni teoriche, nei loro schemi di applicazione pratica, nelle loro metodologie? Mi rendo perfettamente conto di aver messo il piede su un terreno estremamente scosceso, pieno di ostacoli, di controversie, di dibattito acceso. Né intendo, nel modo più assoluto, inoltrarmi in questo tipo di disputa.

Vorrei, più semplicemente, narrare la nostra esperienza che – come ogni esperienza – è limitata, va posta all'interno di un certo contesto e indubbiamente offre il fianco a mille analisi ed obiezioni. Ciononostante, ritengo valido affrontare questo rischio e offrire ugualmente alcuni primissimi frutti della nostra fatica, augurandomi che queste incomplete riflessioni siano percepite e accolte per quello che sono, ovvero, uno sforzo e un tentativo di comunicare qualcosa in cui crediamo e di cui viviamo e siamo, perché ne constatiamo sempre di più la validità.

Il contesto da dove partiamo è la spiritualità che il Movimento dei Focolari offre, spiritualità dell'unità, dunque, spiritualità comunitaria – e quindi costitutivamente con influsso nel sociale – che costituisce la nostra ispirazione, la nostra fonte di studio e di ricerca.

Una spiritualità è una visione complessiva dell'esistenza, un modo offerto a tutti di guardare, comprendere e vivere la realtà partendo da un riferimento religioso; una spiritualità cristiana guarda, comprende e vive la realtà dall'angolazione di uno o più elementi del messaggio evangelico, del messaggio del Nazareno **1**.

La prospettiva della spiritualità dei Focolari è l'unità, quell'unità che è frutto e compimento dell'amore-agape, cioè dell'amore dispiegato nell'insegnamento di Gesù di Nazaret, con tutta la sua ricchezza non solo teologica ma anche antropologica e sociale.

«L'unità – scrive Chiara Lubich – è la parola sintesi della nostra spiritualità. L'unità, che per noi racchiude in sé ogni altra realtà soprannaturale, ogni altra pratica e comandamento, ogni altro atteggiamento religioso» **2**.

L'unità intesa, dunque, come valore spirituale; e non solo: l'unità vista come forza capace di comporre effettivamente la famiglia umana superando tutte le divisioni, non solo territoriali, ma anche quelle frutto di scelte politiche, di condizioni etniche, linguistiche, sociali, religiose (cf *I Cor* 12).

Allora si può cogliere e comprendere il Testamento di Gesù – «Che tutti siano uno» (*Gv* 17, 21) – come un'enorme risorsa per le relazioni di ogni tipo, perché contiene in sé il germe di ogni forma di integrazione e unità, nel rifiuto e superamento di ogni discriminazione, guerra, controversia, nazionalismo, ecc.

L'unità compone ogni relazione fra persone, gruppi, comunità, stati, apportandovi, nell'integrazione dei diversi attori sociali, una serie di contenuti valoriali indirizzati ad un compimento di senso e significato.

L'unità, poi, nel suo versante sociale si chiama *fraternità*, categoria di portata non più solo cristiana, ma universale: «Voi siete tutti fratelli» (*Mt* 23, 8).

«Gesù, modello nostro – è convinzione fin dai primi tempi del Movimento – ci insegnò due sole cose che sono una: ad essere figli d'un solo Padre e ad essere fratelli gli uni gli altri» **3**.

«Egli – afferma ancora la Lubich – rivelando che Dio è Padre, e che gli uomini, per questo, sono tutti fratelli, introduce l'idea dell'umanità come famiglia, l'idea della “famiglia umana” possibile per la fraternità universale in atto. E con ciò abbatte le mura che separano gli “uguali” dai “diversi”, gli amici dai nemici. E scioglie ciascun uomo da ogni rapporto ingiusto, compiendo in tal modo un'autentica rivoluzione esistenziale, culturale, politica» 4.

Lungo i secoli, si dispiega una storia della fraternità, con la sua tensione a informare e penetrare vita e fatti religiosi, sociali, politici, nonché le istituzioni. Questa storia conosce momenti di successo teorico e pratico (come non pensare alla *fraternità monastica* che determina la rinascita dell'Europa tra il quinto e il sesto secolo? o alle *Reduções* dei gesuiti nel cono Sud dell'America latina, vero esempio di incontro culturale nell'opera di evangelizzazione, di riscatto e crescita economica e sociale?), ma conosce anche fallimenti e tradimenti cocenti (basti ricordare le crociate in Medio Oriente, le guerre di religione in Europa con il loro seguito di sofferenze e morte, il saccheggio dell'Africa nell'epoca coloniale). Eppure è possibile e doveroso individuare un percorso – anche se accidentato e tortuoso – di crescita e maturazione della fraternità.

La fraternità, poi, emerge nella modernità come categoria sociale e politica nel crogiolo di quel fenomeno epocale che fu la rivoluzione francese. Nel corso di quegli eventi, lentamente prese forma il noto tritico: *liberté, égalité, fraternité*.

NEL SECOLO SCORSO IL TRINOMIO DELLA RIVOLUZIONE È STATO INTRODOTTO NELLA DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO (1948): «TUTTI GLI ESSERI UMANI NASCONO LIBERI E UGUALI IN DIGNITÀ E IN DIRITTI. DOTATI DI RAGIONE E DI COSCIENZA, DEVONO AGIRE GLI UNI VERSO GLI ALTRI IN UNO SPIRITO DI FRATERNITÀ» (ART. 1).

In verità, questo trinomio esprime e dà volto al dinamismo di una umanità *una* e *molteplice*. *Una*: nel riconoscimento della dignità di ognuno e nell'affermazione dell'uguaglianza sul piano relazionale; *molteplice*: nella diversità delle sue espressioni culturali, sociali, politiche, ecc.

La lettura ideologica di questi valori diede vita a mediazioni storiche variegata e in contrasto – a volte anche aspro e conflittuale – tra loro.

Lo spirito borghese lesse la *libertà* prevalentemente come allargamento del potere economico e delle libertà individuali, favorendo di fatto i detentori del capitale e dei mezzi di produzione a scapito del proletariato nascente. L'*uguaglianza* trovò posto come affermazione solenne nei codici giuridici divenendo, però, poco a poco, più formale che reale. La *fraternità*, a sua volta, si risolse in ristretti accordi di interessi della classe privilegiata, e in realtà rimase disattesa, distante da ogni riflessione e prassi sociale e politica.

La reazione fu il collettivismo socialista o scientifico, con una sua lettura della *libertà* intesa quasi esclusivamente sul piano economico a detrimento della libertà più interiore e profonda; la *uguaglianza* divenne egualitarismo e la *fraternità* si chiuse negli angusti spazi della classe.

Forse oggi è possibile una lettura più completa e ricca del trinomio, per ritrovarvi un nuovo equilibrio tra i tre elementi 5. Lo stesso insegnamento della storia ci sembra indichi nella fraternità il fondamento dell'intero edificio, l'amalgama che lega gli altri due dando loro senso e significato. Perché? Perché la fraternità è la pienezza della reciprocità che, a sua volta, ci offre una chiave di lettura per un'ulteriore comprensione dell'autentica uguaglianza e della libertà.

«L'elemento base del trinomio, sul piano della garanzia vitale, è la fraternità. L'elemento condizionante è la libertà, come capacità di promuovere quella dell'altro. L'elemento verificante è l'applicazione universale» 6.

La comprensione dei rapporti o delle relazioni sociali lungo la storia della sociologia si avvale dei diversi paradigmi che l'hanno illuminata, finora piuttosto in opposizione tra loro. La conoscenza delle dinamiche relazionali passa attraverso l'analisi dell'*integrazione* (Durkheim), della *competizione* (Weber), dell'*alienazione* (Marx), del *conflitto* (Dahrendorf) e così via. A loro volta, i paradigmi si basano su un postulato che ha a che vedere con una visione antropologica. Senza questo sarebbe abbastanza arduo, se non impossibile, una spiegazione, non dico chiara, ma almeno

intelligibile della realtà sociale stessa. In più, trova consenso quasi unanime il fatto che questi paradigmi vengono influenzati e, quindi, pagano un tributo reale al contesto socio-culturale da cui sono nati e in cui si sono sviluppati e realizzati. Questo rapporto tra teorie sociologiche e contesto storico-sociale è già stato messo in evidenza con chiarezza da Gennaro Iorio nel suo intervento.

Attualmente ci troviamo nel bel mezzo di un cambiamento strutturale-culturale di notevole portata e di esito ignoto. La celerità dei mutamenti in corso, il loro influsso sugli stili di vita, sulle conoscenze e sulla cultura, nonché sull'organizzazione socio-politica è tale da far prevedere un nuovo tipo di società i cui contenuti, aspirazioni valoriali (o antivaloriali), linee di pensiero portanti, sistemi di comunicazione e assetti politico-sociale sono al momento inimmaginabili.

Il noto filosofo della scienza Thomas Kuhn, affermava che ogni rivoluzione scientifica – e non c'è dubbio che l'attuale cambiamento abbia questa connotazione – non solo trasforma l'immaginazione scientifica *tout court*, ma trasforma in modo profondo il mondo stesso entro il quale viene realizzato il lavoro scientifico **7**.

Possiamo allora pensare che questa nuova situazione in pieno movimento possa generare, o richiedere, o attendere nuovi paradigmi capaci a loro volta di suscitare o produrre teorie sociali nuove?

Detto al contrario, il sorgere di un nuovo paradigma sta ad indicare che la società che si sta affacciando ha bisogno di un nuovo punto di riferimento, di una nuova prospettiva per illuminare, spiegare i propri lineamenti, chiarire le proprie aspirazioni e spingere verso nuovi traguardi?

Mentre nell'attuale panorama delle scienze sociali si affacciano nuovi modelli interpretativi quali la *rete* (Barnes, Bott), il *dono* (Caillé, Godbout) e la stessa *relazione sociale* (Touraine, Donati, Bajoit), alla ricerca di una nuova chiave di lettura e interpretazione della tarda-modernità, noi crediamo che il binomio *unità-fraternità* possa costituire un paradigma o un modello innovativo e capace di condurre le scienze sociali, nel nostro caso in special modo la sociologia e il campo delle politiche sociali e dell'esistenza sociale, verso sentieri inediti e ancora inesplorati. Questa convinzione non parte solo da un dato teorico, ma dalla costatazione dell'incisività dell'unità-fraternità sui comportamenti e sulle scelte di milioni di attori sociali individuali e collettivi che agiscono nei più svariati settori della vita sociale, a dimensione planetaria.

Il Movimento dei Focolari con i suoi otto milioni di membri e aderenti – nelle sue branche, diramazioni, movimenti di massa, opere sociali, cittadelle di testimonianza, dialoghi a tutto campo – rappresenta un formidabile laboratorio dove si sta sperimentando cosa significhi considerare e vivere l' "unità-fraternità" come principio ispiratore della convivenza sociale.

Tale realtà non è più un fatto di nicchia, ma oggi è riconosciuto, anche a livello di scienziati, come un fenomeno sociale di sicuro influsso sulla società. In occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in scienze sociali a Chiara Lubich da parte dell'Università di Lublino (Polonia), il prof. Adam Biela – allora decano di quella facoltà – affermò nella sua *Laudatio*: «L'azione del Movimento dei Focolari costituisce un vivo e reale esempio di applicazione nei rapporti sociali del *paradigma dell'unità*, così tanto necessario alle scienze sociali perché esse acquistino una nuova forza di applicazione – capace di curare e di prevenire la patologia sociale, i conflitti, le malattie psicogene, le aggressioni manifeste, le guerre e i crimini [...]».

«L'attività sociale di Chiara Lubich, intrisa del carisma dell'annuncio dell'unità evangelica, costituisce un'ispirazione viva ed un esempio per le scienze sociali incitante a creare un *paradigma interdisciplinare di unità*, come fondamento metodologico per la costruzione di modelli teorici, di strategie di ricerca empirica e di schemi di applicazioni. Chiara Lubich, dapprima insieme alle sue collaboratrici, e poi ai suoi collaboratori, ha creato un nuovo fenomeno sociale che, indicando la possibilità di applicazione per il nuovo paradigma di unità, può avere un importante ruolo ispiratore che, a mia convinzione, ha chance di trovarsi alla base delle scienze sociali e di significare tanto quanto la rivoluzione copernicana per le scienze naturali» **8**.

Parole molto impegnative ma non per questo meno vere se le riteniamo non tanto lo specchio di una realtà già compiuta, quanto le potenzialità di un carisma che chiede e ambisce, e ha già cominciato da lungo tempo, a diventare un fatto concreto. Parole, ancora, che invitano al lavoro di studio e di ricerca, cariche di fascino.

Detto questo, mi accingo, non senza timore e senso dei limiti del mio balbettio, ad offrire alcune primissime indicazioni dei contenuti insiti nel modello “unità-fraternità”.

Non si tratta ovviamente di un abbozzo di teoria e, tanto meno, di un pensiero articolato. Sono solo spunti di riflessione, indicazioni, punti di partenza per un ulteriore lavoro di approfondimento e scavo che ci auguriamo di portare avanti, adesso e per quanto possibile anche in futuro, assieme a tutti voi.

I. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME RELAZIONE

Si potrebbe pensare che caratterizzare il nostro discorso sul valore della persona ci dovrebbe, in certo qual senso, far prendere le distanze da approcci olistici, preferendo quelli dell'individualismo metodologico che pone l'attore sociale e le sue scelte al centro della costruzione teorica. Ma le cose non stanno propriamente così. Anzitutto, perché la categoria di *individuo* può risultare assai povera, astratta e chiusa, mentre l'idea di persona appare ricca di identità, di carica valoriale e soprattutto di relazioni societarie e comunitarie: in una parola, ricca di storia.

Secondo Horkheimer e Adorno, «affermando che la vita umana è essenzialmente e non solo casualmente convivenza si rimette in questione il concetto dell'individuo come atomo sociale ultimo. Se nel fondamento stesso del suo esistere l'uomo è attraverso altri, che sono i suoi simili, e solo per essi è ciò che è, allora la sua definizione ultima non è quella di una originaria indivisibilità e singolarità, ma piuttosto quella di una necessaria partecipazione e comunicazione agli altri. Prima di essere – anche – individuo, l'uomo è uno dei simili, si rapporta ad altri prima di riferirsi esplicitamente a se stesso, è un momento delle relazioni in cui vive prima di poter giungere eventualmente ad autodeterminarsi. Tutto ciò viene espresso nel concetto della persona...» **9**.

Persona vuol dire relazione, possibilità e capacità di porsi davanti all'*altro* e venire da esso riconosciuto. «La persona emerge presso di noi tutti e presso ciascuno soltanto quando il riconoscimento contiene in sé sia la designazione-indicazione empirico-cognitiva sia la reazione alla designazione-indicazione stessa. Mediante la designazione-indicazione io riconosco che *alter* è un idraulico, un collega di Facoltà, un venditore di frutta. La persona emerge allorché la designazione fa scattare una reazione morale, e quindi *alter* viene incluso nell'universo morale di *ego* collocandolo all'interno di una responsabilità priva di sanzione e di contraccambio» **10**.

Le persone compongono la relazione che li avvolge, li comprende, li contiene, li trasforma condizionandoli dall'esterno e stimolandoli dall'interno. La relazione allora diventa una *realtà* fra i due o più, nata e alimentata dal loro essere e dal loro agire e, a sua volta, alimenta il loro essere e il loro agire, li aiuta a crescere e maturare in un dato modo e con una crescente profondità di vita **11**.

Una qualità primaria dell'unità-fraternità ispirata ad una prospettiva cristiana è *l'universalità*. Ciò significa distendere i rapporti fraterni oltre i vincoli del rapporto parentale e dei legami familiari per raggiungere ed abbracciare ogni essere umano, uomo o donna, cittadino o straniero, della mia o dell'altrui razza, patria, etnia, religione, considerato e accolto come un fratello, una sorella.

Si può anche asserire che tutti sono fratelli e sorelle proprio perché l'intera umanità è radunata dal Cristo come un'unica famiglia. La fraternità costituisce un valore così costitutivo dell'umanità e così universale, che la si trova in qualche misura affermata in tutte le grandi religioni **12**.

Per rimanere in ambito cristiano, e portarlo alle sue ultime conseguenze, bisogna aggiungere che la preghiera del Cristo prima del suo avviarsi all'evento passione e morte: «Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi una cosa sola in noi» (Gv 17, 21), indica la relazione trinitaria delle tre Persone divine come il fondamento e il modello del relazionarsi degli esseri umani.

Il donarsi reciproco dei Tre in una relazione agapica costituisce il loro essere Persona.

Analogamente avviene fra gli esseri umani. «Più tu dai, più ti realizzi, più tu sei, perché si ha ciò che si dà, ciò che si dà ci fa essere» **13**.

2. L'UNITÀ-FRATERNITÀ RICHIEDE UNITÀ E DISTINZIONE

La relazione di unità-fraternità esige e richiede per compiersi il darsi contemporaneo dell'unità e della distinzione. Ravvisare la presenza simultanea dei due elementi non è solo importante ma necessario, perché l'unità ben concepita rafforza e realizza una sana simbiosi fra le parti della relazione pur mantenendole distinte. La distinzione, a sua volta, sottolinea, preserva e tutela l'identità di ciascuno, impedendo ogni assorbimento, dipendenza o sottomissione, ma allo stesso tempo mantenendola nell'unità.

Ancora, solo grazie alla distinzione ognuno diventa attore e prende iniziative per alimentare e arricchire l'unità.

Allora, la distinzione opera una differenziazione che in certo modo significa "opposizione" – non certo nel senso di contrapposizione, contrasto o conflitto, ma nel senso che ognuno "essendo l'altro" diventa più pienamente se stesso.

Come è possibile che ciò si realizzi, che la relazionalità non sfoci nell'esclusione reciproca?

La vera intersoggettività come unità nella distinzione o nella differenza, è possibile quando si ha l'esperienza cognitiva ed affettiva profonda del proprio io e di quello dell'altro fino al punto di cogliersi e di cogliere gli altri come *centri* di essere autonomo, autocosciente, libero; *uguali*, nella propria dignità e, nello stesso tempo, *diversi*.

Differenza vuol dire anche coscienza che si ha qualcosa di unico da offrire all'altro o all'insieme. Da qui tutta la dinamica e la necessità di saper prendere iniziative per dar impulsi nuovi all'unità e la prontezza nel perdere i propri eventuali "doni" se non fosse il momento di offrirli.

Allora, non solo ognuno *non è* l'altro ma anche ognuno è se stesso solo *attraverso* l'altro. D'altra parte, l'unità opera un congiungimento e una fusione molto intensa ed una intima comunanza di sentire senza però mai annullare la distinzione.

Si può anche configurare e ipotizzare un relazionarsi fraterno che comporta l'unità-distinzione a livello non solo micro ma anche a livello macro: fra comunità, popoli, etnie, nazioni, stati, religioni, istituzioni.

Il processo di mondializzazione lo richiederebbe come dimensione necessaria della nuova realtà sociale che si va prospettando. La fraternità potrebbe essere in grado di attivare nelle relazioni internazionali un *plus* nuovo e innovativo, certamente difficile e complesso da articolare e realizzare, ma fattibile e decisivo per il futuro dell'umanità. Infatti, in questo senso, la storia offre esempi non trascurabili.

3. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME RECIPROCIÀ

Uno dei dinamismi dell'azione sociale è quello di essere *reciproca*.

Già Weber indica la reciprocità come un dinamismo dell'azione sociale. Lo stesso fa Simmel, per il quale tutto avviene nella relazione sociale da lui definita come azione reciproca.

La relazione sociale è la categoria teorica fondamentale, che deve essere intesa come interazione, ossia azione reciproca.

«Per Simmel il fenomeno sociale non è una emanazione di un soggetto e neppure di un sistema astratto più o meno posto a-priori. Il sociale è il relazionale in quanto tale, ossia l'azione reciproca in quanto inter-azione che produce, si incorpora e si manifesta in qualcosa che, pur non visibile, ha una sua "solidità"» 14.

Simmel stesso spiega come si costituisce questo processo fra individui che dà vita ad una realtà nuova e che ha vita propria al di là degli elementi da cui deriva.

«La vita della società consiste nelle relazioni reciproche dei suoi elementi—relazioni reciproche che in parte si sviluppano in azioni e reazioni momentanee ed in parte si consolidano in strutture definite: in uffici e leggi, ordinamenti e proprietà, lingua e mezzi di comunicazione. Tutti questi effetti sociali reciproci nascono sulla base di determinati interessi, scopi ed impulsi. Questi formano al tempo stesso la materia che si realizza socialmente nello stare insieme degli individui l'uno accanto all'altro, l'uno per l'altro o l'uno con l'altro» **15**.

Sia Weber che Simmel cercano di spiegare questa reciprocità: dettata da un senso dato dal soggetto (Weber), o in vista di determinati scopi (Simmel).

Si può dire che l'unità-fraternità genera la reciprocità nell'amore, che è agape, specchio e riflesso dell'Agape trinitaria («Dio è Amore» *I Gv* 4, 8). «Il Dio della religione è il Dio della relazione: l'unità concepita come interazione» **16**. Ci troviamo davanti a un tipo particolare di amore che non si aggiunge agli amori umani (paterno, materno, filiale, amicale, sponsale) ma li informa tutti, sottostà a tutte le possibilità di amore nelle loro diverse sfumature. Cosicché ogni tipo di amore umano è più pienamente tale nella misura in cui si modella sulla fraternità.

Reciprocità, secondo il modello trinitario, nella concretizzazione del comandamento di Gesù: «Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13, 34), significa ancora mutua inabitazione, ovverossia il mutuo contenersi, il reciproco essere l'uno nell'altro e l'altro nell'uno, fino a compenetrarsi in modo che i soggetti si uniscono distinguendosi e si distinguono unendosi.

La relazione fraterna è essenzialmente reciproca, come movimento che va e che torna, carico di valori quali la fiducia, l'accoglienza, l'ascolto, il dono, la condivisione, ed è orientata a superare e risolvere il contrasto, il conflitto, la contrapposizione, la rottura.

La conseguenza è la piena e autentica realizzazione dell'intersoggettività degli attori coinvolti nella relazione, allorché vivono l'impegno reciproco l'uno verso l'altro. In questo modo si danno le condizioni per una più piena realizzazione della persona.

4. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME DONO

Al di là dei paradigmi dell'individualismo metodologico e dell'olismo collettivista, oggi il dono viene presentato addirittura come un "terzo paradigma" **17** che risponde ai paradigmi precedenti con una logica di libertà e gratuità nei suoi tre momenti costitutivi: dare, ricevere, restituire.

Il dono appare così, anche da un punto di vista sociologico, come un concetto forte di riferimento per la descrizione, la comprensione e l'interpretazione della dinamica delle relazioni sociali.

«Il dono contiene un ineliminabile risvolto di socialità e di relazionalità; e in esso è presente una concretezza di espressioni e di conseguenze, anche indipendentemente dagli orientamenti interni o interiori – ad esempio caritatevoli, filantropici o "interessati" – di chi lo pone in essere» **18**.

I sociologi del MAUSS – Movimento antiutilitaristico nelle scienze sociali – definiscono il dono come «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» **19**.

Il problema della *restituzione* come elemento costitutivo e indispensabile del dono era già stato posto da Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don* nel 1924, senza peraltro risolvere la questione, come sottolineano molti autori.

Un tentativo di soluzione si è avuto con l'indicazione e la ricerca di una logica di reciprocità come spiegazione della necessità della restituzione. Essa, la reciprocità, sarebbe la ragione della contropartita in tutte le situazioni. L'interrogativo che persiste è: rimane ancora la responsabilità negli attori nell'atto di donare, ricevere e contraccambiare?

Recentemente in una conferenza tenuta in Germania, il filosofo Paul Ricoeur, sotto l'influsso di M. Henaff (*Le prix de la vérité*) indica una nuova soluzione:

«(Se gli attori) devono essere veramente gli attori della reciprocità la sola via aperta è di dire che il dono è il pegno e il sostituto di un riconoscimento reciproco che non si riconosce affatto; dunque il riconoscimento non può attestarsi che nel pegno del regalo [...]. »

«Il regalo è senza prezzo: non che non abbia avuto un costo; ma nell'atto dello scambio non appare per il suo prezzo – è il *senza prezzo*. Ed è nelle esperienze non commerciali che abbiamo la possibilità del regalo come pegno e come sostituto di un riconoscimento reciproco» **20**.

Ecco come Simmel spiega l'azione reciproca del donare e dell'accettazione del dono: «In ogni donare, al di là del valore intrinseco del dono, è inserito un valore spirituale in base al quale non possiamo assolutamente sciogliere o annullare con un altro dono esteriormente equivalente il legame interiore venutosi a creare con l'accettazione del dono. L'accettazione del dono non è solo un arricchimento passivo, ma anche una concessione del donatore. Come nel donare anche nel farsi donare si evidenzia una predilezione che va ben al di là del quanto di valore del suo oggetto» **21**.

Nell'unità-fraternità il dono viene vissuto in una dimensione ancora più ampia e profonda, più avvolgente lo stesso nostro essere.

«Ho sentito – scrive Chiara Lubich – che sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino è stato creato da Dio in dono per me. Come il Padre nella Trinità è tutto per il Figlio ed il Figlio è tutto per il Padre»**22**.

La fraternità inoltre rivela e spiega in che cosa consista l'essenza del dono. «L'uomo origina le società grazie ad una *generosità* radicale che si trova inscritta nel suo essere, nella sua vita, nella sua intelligenza e nell'amore, che gli consentono il dialogo con gli altri e di sovrabbondare nel dono di sé» **23**.

L'essere umano dunque è un essere per il dono e questa sua qualità viene trasferita in tutti i legami e in tutte le relazioni in cui esso è coinvolto.

Dono, dunque, è sinonimo di amore. Il dono non è altro che *amore in atto*, che non solo non si chiude, ma è di per sé diffusivo. L'amore richiede il dono, chiede ad ogni agente sociale, individuale o collettivo, di trasformarsi e di agire come un donatore.

«E amare significa *donarsi*: pensare al fratello vivendolo...» **24**.

La relazione fraterna simbolo compiuto dell'amore-agape si carica così di contenuti. E' un puro dono, ma non disdegna lo scambio e la reciprocità, anzi, la richiede, ma in un profilo alto. Non include ciò che si può comprare, vendere, possedere e consumare, ma si innalza verso la libertà e l'amore.

Il dono di sé all'altro si manifesta pure nel dare beni spirituali e materiali, come condivisione e comunione di beni. «Così l'amore circola e porta naturalmente (per la legge di comunione che vi è insita), come un fiume infuocato, ogni altra cosa che i due possiedono per rendere comuni i beni dello spirito e quelli materiali» **25**.

La condivisione e la comunione dei beni rafforzano i legami fraterni creando una vera arte del dare ricca di ulteriori atteggiamenti ben precisi: gratuità, oblatività, larghezza, letizia, reciprocità.

5. L'UNITÀ-FRATENITÀ COME COMUNIONE

La categoria "comunione" non è molto usata in sociologia, anzi, direi che è distante dal linguaggio sociologico e, comunque, in certo modo quasi sconosciuta.

Eppure oggi va guadagnando terreno ed emergendo come un concetto molto ricco e con molte valenze.

Essa è ovviamente anzitutto *categoria* che trova largo uso e cittadinanza nell'ambito della spiritualità e della teologia cristiana. Infatti in questo senso si può asserire che la comunione trova la sua fonte generatrice nella comunione di vita di Dio stesso nel suo essere Trinità, comunione d'amore tra Persone.

La comunione trinitaria è dunque il fondamento ontologico di ogni forma di comunione, come sostanza e come vita. Ed è così che diventa pure *categoria antropologica*.

Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* afferma: «Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo modello di unità del genere umano (...). Questo supremo modello di unità, riflesso della vita intima di Dio, Uno in Tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola *comunione*» (n. 40).

Klaus Hemmerle, già vescovo di Aquisgrana, sottolinea e spiega questo rapporto, questa relazione tra la divinità e l'umanità: «Il nostro essere personale è assunto nella comunione di vita e di amore, tra Padre, Figlio e Spirito; ma con ciò io e soltanto io non posso più rappresentare il punto di partenza ed il punto finale del mio essere, ma posso vivere l'esistenza trinitaria soltanto nella reciprocità, nel "noi", che tuttavia non dissolve l'io e il tu, ma li costituisce» **26**.

E' evidente che, anche non considerando questo fondamento spirituale, la convivenza sociale relazionale, intesa come interazione, si compie nella comunione.

E' così che la comunione assurge anche a *categoria economica* con l'"Economia di Comunione". Essa è un progetto economico lanciato da Chiara Lubich in Brasile nel 1991 e che poggia su due colonne portanti: la condivisione degli utili dell'impresa con i bisognosi e l'inserimento della comunione nelle relazioni economiche. Se il primo elemento esige il superamento della cultura dell'avere per assumere la cultura del dare, il secondo implica lo scavalco della razionalità formale o strumentale e l'assunzione di una razionalità "espressiva" o "non strumentale". Le aziende che aderiscono al Progetto Economia di Comunione stanno enucleando delle linee di condotta dell'impresa che ruotano attorno al concetto di comunione come essenza delle relazioni aziendali all'interno (con i lavoratori, clienti, fornitori, ecc.) e all'esterno (con le istituzioni, il territorio, la concorrenza, ecc.). Questo implica privilegiare, nei rapporti interpersonali, le motivazioni, i valori, e dare enfasi a tematiche come la fiducia, la reciprocità, ecc.

La comunione in economia offre alla scienza economica nuovi stimoli e nuove possibilità di risolvere le proprie contraddizioni con i loro effetti perversi, innescando un circolo virtuoso in cui trovano luogo nuovi elementi più positivi e più propositivi.

La comunione, ancora, trova spazio come *categoria giuridica* all'interno del cosiddetto "Diritto Sociale" che deriva direttamente dal funzionamento dei gruppi sociali **27**.

Georges Gurvitch è stato colui che meglio ha compiuto l'opera di sistematizzazione della tradizione che sfocia nel "Diritto Sociale", da lui denominata pure "Diritto di Comunione".

Secondo Gurvitch «il "Diritto Sociale", è un diritto autonomo di comunione che integra in forma obiettiva ogni totalità attiva reale, che incarna un valore positivo extratemporale. Questo diritto si deriva direttamente dal "tutto" in questione per regolare la sua vita interiore indipendentemente dal fatto che questo "tutto" sia organizzato o in-organizzato. Il "Diritto di comunione" fa partecipare al "tutto" di forma immediata nella relazione giuridica che da lui emana, senza trasformare questo "tutto" in un soggetto separato dai suoi membri» **28**.

Si può dunque dire che il "Diritto di comunione" e la comunione trovano, l'uno nell'altra, rispettivamente, la propria giustificazione.

Questo "tutto" sociale – per i teorici del "Diritto sociale" – ha il significato di una "comunione immanente", dunque di una realtà allo stesso tempo giuridico-etica e giuridico-formale.

Nel significato giuridico-formale questa "comunione immanente" indica e la comunità umana che si costituisce e il fatto che ci troviamo dinanzi a qualcosa che Gierk ha denominato "persona giuridica complessa", caratterizzata dal fatto che il "tutto" non è trascendente rispetto ai membri che lo compongono, ma neanche può confondersi con i membri in questione e nemmeno con la loro somma.

Si può quindi definire la comunione in termini veramente etici e giuridici in coerenza con lo spirito della fraternità.

Infine, ancor di più, la comunione è *categoria sociologica*.

In una delle sue opere fondamentali Gurvitch compie una profonda analisi sulla manifestazione della socialità derivata dalla parziale fusione dei soggetti. Secondo il grado l'intensità e la profondità di questa fusione egli distingue tre forme di socialità, da lui chiamate: un "Noi". Queste tre forme sono: la Massa, la Comunità e la Comunione. Egli, poi, descrive abbondantemente le relazioni che si compiono tra gli Io, i Lui e gli Altri all'interno del "Noi".

«Un “noi” (come “noi francesi”, “noi militanti sindacalisti”, “noi studenti”, “noi genitori”) costituisce un tutto irriducibile alla pluralità dei suoi membri, una nuova unità indecomponibile, in cui tuttavia l’insieme tende ad essere immanente alle parti, e le parti immanenti all’insieme. Questa immanenza reciproca, che potrebbe anche definirsi come una partecipazione vicendevole dell’unità alla pluralità e della pluralità all’unità può assumere forme assai diverse nei differenti Noi» **29**.

La comunione rappresenta il grado massimo d’intensità di partecipazione, di forza di attrazione e della profondità di fusione dei “Noi”. Si tratta a ben vedere del “Noi” più profondo, dove la fusione è massima e «riunisce le profondità più personali e più intime degli Io e degli Altri, nessun aspetto delle quali resta al di fuori della partecipazione e dell’integrazione nel Noi» **30**.

Le riflessioni di Gurvitch si sviluppano nel campo della microsociologia e sono di indubbio interesse per una maggior comprensione delle relazioni faccia a faccia.

Nel caso delle relazioni fraterne si esprimono una serie di dinamiche correlate che arricchiscono, danno unicità e ulteriore senso al rapporto stesso. Esso infatti include l’essere gli uni *con* gli altri, dove viene in evidenza la libertà e l’assoluta scelta di entrare e partecipare alla relazione; l’essere gli uni *per* gli altri che fa risaltare il “come” della relazione, ossia le sue modalità; l’essere gli uni *negli* altri che ancora sottolinea la capacità di essere e di fare dono di sé agli altri; l’essere gli uni *grazie* agli altri dove viene in luce che l’identità di ciascuno può esprimersi al meglio nella comunione reciproca tra loro.

Si può ancora asserire che nella relazione fraterna la profondità dei rapporti, l’intensità dell’interazione e dei sentimenti di amore, di stima, affetto, fiducia – resi universali – compongono relazioni di comunione in grado di ispirare nella realtà sociale a tutti i livelli e ampiezza, un soffio positivo e suggeritore di armonia, equilibrio, ordine e, proprio per questo, di progresso, sviluppo e perfezionamento di notevole portata, tutti elementi particolarmente richiesti da una società caratterizzata da anomia e contrasti.

VERA ARAÚJO

NOTE

1 “Come abbiamo indicato senza soffermarci, ci interessano le spiritualità cristiane in quanto sono modi di vivere (cioè di mettere in pratica nella vita quotidiana, in un particolare gruppo religioso) quanto una persona spirituale, i suoi discepoli e il loro gruppo di appartenenza ritengono esigenze autentiche, etiche, del messaggio evangelico. Di conseguenza ci interessa che quanti vivono queste spiritualità – secondo il nostro ideal-tipo – s’impegnino a vivere, almeno come aspirazione, in modo totale e sistematico, suscettibile di produrre degli effetti ad extra. Effetti religiosi e sociali, diretti e indiretti, ricercati e non. Si può riconoscere in questo una prospettiva weberiana”. (J. SEGUY, *Chrétiens évangéliques et spiritualités: quelques réflexions sociologiques*, in J. BUCHOLD [ed.], *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Edifac, Vaux sur Seine 1998, pp. 149-150).

2 C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 57.

3 *Ibid.*, p.59.

4 C. LUBICH, *L’Europa unita per un mondo unito*, in “Nuova Umanità”, XXV (2003/2) n. 146, p. 140.

5 “A differenza della libertà e dell’uguaglianza, le cui contraddizioni diventano più acute quanto più integrale è il tentativo di applicazione corretta dei principi, la fraternità sembra poter risolvere la sua contraddittorietà intrinseca soltanto dilatando la sua sfera di applicazione e riconoscendosi come valore integrale e assoluto di fratellanza universale di uomini e donne che condividono un comune destino; una concezione questa forse meno utopica oggi che in passato, a seguito della crescente interdipendenza economica e culturale dei popoli della terra e della minaccia costituita dalla morte atomica e dal disastro ecologico per la sopravvivenza della specie umana”. (A. MARTINELLI, *I principi della rivoluzione francese e la società moderna*, in A. MARTINELLI, M. SALVATI, S. VECA, *Progetto 89 - Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 143-144).

- 6 S. PALUMBIERI, *Homo planetarius*, in M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL (edd.), *Quale globalizzazione?* LAS, Roma 2000, p. 245.
- 7 Cf. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.
- 8 A. BIELA, *Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali*, in “Nuova Umanità”, XVIII (1996/6) n.108, pp. 703-704.
- 9 M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Lezioni di Sociologia*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1966, pp. 53-54.
- “Il “Sé”, proprio in quanto può essere oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell’esperienza sociale. Dopo che un “Sé” è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, e in conseguenza di ciò è possibile concepire un “Sé” che sgorga fuori dell’esperienza sociale. Una volta che il “Sé” è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita, ma che ha ancora come compagno se stesso, ed è in grado di pensare e conversare con se stesso allo stesso modo in cui prima ha comunicato con gli altri” (G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Barbera, Firenze 1966, pp. 158-159).
- 10 F. PARDI, *Concetto di persona nella società complessa*, in “Studi di Sociologia” 1 (2003), p. 7.
- 11 Per Donati la relazione “è la categoria fondamentale dell’essere e dell’agire della società, in quanto si intenda quest’ultima come campo delle relazioni intersoggettive e strutturali di comunicazione in tutte le sue possibili forme”. (P. DONATI, *Introduzione alla Sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 244).
- 12 “La mia missione non è semplicemente la fratellanza della umanità indiana. Ma, attraverso l’attuazione delle libertà dell’India, spero di attuare e sviluppare la missione della fratellanza degli uomini” (M. K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1970, p. 162).
- “Ho il sogno che un giorno gli uomini si renderanno conto che sono stati creati per vivere insieme come fratelli; e che la fratellanza diventerà l’ordine del giorno di un uomo di affari e la parola d’ordine dell’uomo di governo” (M. L. KING, cit. in *Il fronte della coscienza*, SEI, Torino 1968, p. 2).
- 13 C. LUBICH, *Congresso Gen 1995*, in “Città Nuova” 11 (1995), p. 36.
- 14 P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 46.
- 15 G. SIMMEL, *La religione*, Bulzoni, Roma 1994, p. 68.
- 16 IDEM, *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1993, p. 228.
- 17 A. CAILLE’, *Il terzo paradigma – antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- 18 G. GASPARINI, *Elementi per una sociologia del dono*, in AA.VV., *Il dono – tra etica e scienze sociali*, Ed. Lavoro, Roma 1999, p. 18.
- 19 J. T. GODBOUT - A. CAILLE’, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 30.
- 20 P. RICOEUR, *Il riconoscimento, il dono*, in “Il Regno” 6 (2004), p. 180.
- 21 G. SIMMEL, *La religione*, cit., p. 73.
- 22 C. LUBICH, *Spiritualità dell’unità e vita trinitaria*, in “Nuova Umanità”, XXVI (2004/1) n. 151, pp. 15-16.
- 23 M. TOSO, *Umanesimo sociale*, LAS, Roma 2002, p. 437.
- 24 C. LUBICH, *Appunti inediti*, cit. in G. ROSSE’, *La spiritualità collettiva di Chiara Lubich nella luce di Paolo*, “Nuova Umanità”, XXI (1996/5) n. 107, p. 538.
- 25 IDEM, *Risurrezione di Roma*, in “Nuova Umanità”, XVI (1995/6) n. 102, p. 6.
- 26 K. HEMMERLE, *Partire dall’unità*, Città Nuova, Roma 1998, p. 45.
- 27 Nella trattazione di questo argomento sono debitrice dei professori Rocio Caro Gandara e Antonio Marques Prieto, docenti, rispettivamente, di Diritto Internazionale Privato e di Diritto del lavoro all’Università di Malaga, ai cui studi mi sono largamente ispirata. Li ringrazio per i loro suggerimenti e stimoli.
- 28 G. GURVITCH, *L’idée du droit social*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1932, ristampa 1972, p. 15. Nella stessa epoca è stata pubblicata un’altra opera dello stesso autore che è la continuazione della prima: *Le temps présent et l’idée du droit social*.
- 29 IDEM, *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 165.
- 30 *Ibid.*, p.207.

VALORE SOCIOLOGICO DEI RACCONTI DI VITA

Enrique Cambon*

Il mio compito è quello di introdurre, in prospettiva sociologica, i vari racconti di vissuto sociale che saranno narrati nel nostro Convegno. Lo faccio, brevemente, in tre momenti:

1. rispondendo alla domanda *perché abbiamo dato uno spazio così rilevante* all'aspetto empirico;
2. descrivendo *alcuni degli stimoli* che i fatti che saranno esposti possono offrire a sociologi ed esperti nel campo dell'assistenza e delle politiche sociali;
3. offrendo *una chiave di lettura* che permetta una migliore comprensione e interpretazione di ciò che ascolteremo.

1. RAPPORTO TRA TEORIA ED EMPIRIA

Teorie e sperimentazione sono inscindibilmente legate in tutti i campi dello scibile umano. Sarebbe facile esemplificare attraverso la storia come, se spesso sono le idee, le nuove intuizioni, certe ipotesi di lavoro, ad aprire nuove strade alla conoscenza e all'esistenza umana, altre volte è il vissuto che precede, illumina e fa progredire la comprensione della realtà e la stessa scienza. E' il cosiddetto "circolo ermeneutico" che, nella conoscenza e trasformazione della realtà, tiene insieme, fecondandoli reciprocamente, *eidòs* e *praxis*, teoria ed esperienza, ipotesi scientifica e verifica sperimentale.

Tutta la storia umana è un susseguirsi non soltanto di fatti e di correnti di pensiero, ma anche delle *mentalità* e *sensibilità* delle varie epoche che suscitano nuove concezioni e legittimazioni teoriche. Non potrebbe essere altrimenti, dal momento che – come segnalava acutamente De Certeau – in ogni esperienza, anche quella più inconsapevole, c'è un'idea che s'ignora.

La sociologia, nelle sue varie specializzazioni (dalla sociologia della famiglia a quella sul potere, dalla sociologia della conoscenza a quella della cultura, per nominarne solo alcune più direttamente implicate), è un ambito privilegiato – e per me appassionante – per mostrare e analizzare questo reciproco influsso.

Pierre Bourdieu soleva ripetere che in sociologia si producono spesso delle false opposizioni **1**. Una di queste false opposizioni penso riguardi proprio il tema che qui ci interessa: il rapporto, a livello sociologico, fra teorie ed empiria. Nel nostro caso, riferito particolarmente all'importanza delle "storie di vita" **2**.

Zygmunt Bauman, nel corso di una lunga intervista dove sintetizzava il suo pensiero e le sue posizioni, faceva due affermazioni che vorrei accostare perché mi sembrano correlate e di grande importanza.

La prima indicava «che se la vocazione sociologica è in qualche modo utile al genere umano, lo è in quel servizio che essa rende nella battaglia che l'uomo intraprende quotidianamente per *comprendere*, per *dare senso* alla sua esistenza» **3**.

Nella seconda diceva: «la sociologia trae nutrimento dal continuo dialogo con l'esperienza umana» **4**.

E' proprio quello cui si tende con i racconti vitali che qui saranno esposti.

Non si tratta di offrire con essi una testimonianza "spirituale" – anche se ovviamente essa non è scartata per principio. Quel che ci si pone come obiettivo è porgere, ad un'analisi sociologica, un vissuto che se da una parte si ispira ad una precisa concezione dei rapporti umani, dall'altra

* Docente alla Pontificia facoltà teologica Teresianum di Roma, caporedattore della rivista "Gen's".

costituisce un prezioso luogo di verifica della fattibilità e universalità dei criteri che informano quei rapporti.

2. INTERROGATIVI APERTI

E' su questo sfondo che le narrazioni di vissuto sociale che ascolteremo, possono costituire uno stimolo e suscitare tante domande in ottica sociologica. Ne propongo alcune, a titolo indicativo.

2.1 Esse fanno intravedere, ad esempio, perché risulti così importante focalizzare l'analisi sociologica, come facciamo nel presente Convegno, precisamente sui vincoli umani. Sono questi, infatti, a rivelare quanto *il tipo e lo stile di relazioni* che si stabiliscono a tutti i livelli (interpersonale, interculturale, interreligioso, politico, economico, fra etnie, fra settori o strutture sociali, fra popoli, fra Stati, ecc.), sia centrale e decisivo nelle scienze sociali per comprendere la realtà.

Come più volte ha sottolineato ad esempio Alain Touraine, non basta parlare di civiltà, ma bisogna definire cosa s'intende con questo concetto, descrivere con chiarezza quali sono le caratteristiche che ci fanno riconoscere come "civile" una condotta o addirittura una società **5**. Per cui, nell'ascoltare le esperienze che si presenteranno, un interrogativo che sorge spontaneo è: *a quale modello di civiltà s'ispirano?*

Edgar Morin è stato tra i sociologi che con maggiore lucidità e coraggio hanno avvertito il pericolo di un "sociocentrismo occidentale". Lo fa soprattutto riferendosi al fenomeno attuale della globalizzazione (che a lui piace di più chiamare planetizzazione, società-mondo, terra-patria, riconoscendo in tutti gli esseri umani il nostro destino comune di "Terricoli", di "cittadini terrestri"). Secondo lui – coincidendo in ciò con altri autori –, quello che in fondo pretende la globalizzazione è di "occidentalizzare" il mondo, *confondendo la civiltà occidentale con "la" civiltà*. Senza avvertire – afferma – che il modello di Occidente non ha eliminato i miti, ma ne ha creato dei nuovi: la scienza, la razionalità identificata con il modo occidentale di ragionare, il progresso fatto coincidere con un concetto povero e unilaterale di sviluppo. Uno sviluppo che privilegia il calcolo, la tecnica, lo scambio commerciale, la massimazione dei guadagni. Uno sviluppo tecnico-economico che produce sottosviluppi morali e psicologici, ipertrofia individualistica, perdita di legami solidari. «Sebbene – conclude – i progressi scientifico-tecnici, medici e sociali sono ammirevoli (e non bisogna privare di essi i poveri), non per questo dobbiamo sottostimare il temibile potere distruttivo e manipolatore della scienza e della tecnica [...]. Il modello occidentale di sviluppo non tiene abbastanza conto che il suo benessere genera malessere, il suo individualismo include una dose di egocentrismo e di solitudine, i suoi traguardi urbanistici creano stress e inquinamento acustico e ambientale, e le sue forze scatenate conducono alla morte nucleare [...] E' necessario un cambiamento di direzione » **6**.

Ovviamente si potrebbero elencare altri aspetti, positivi e di valore, che veicola la cultura occidentale. Però abbiamo voluto trascrivere questo testo con tutta la sua forza provocatoria, perché una tale problematica rende più evidente una prima caratteristica importante delle esperienze che si esporranno: il fatto cioè *che esse esprimano una notevole diversità di culture, aree geografiche, realtà socio-economiche, ambiti umani d'esperienza*.

2.2 Un secondo aspetto mi sembra degno di essere particolarmente evidenziato. I fenomeni sociali più carichi di conseguenze per l'umanità non sono i cambiamenti "nel" mondo, quanto i cambiamenti "di" mondo di cui quelli sono solo sintomi **7**. Per cui ci si può legittimamente domandare: il tipo di esperienze che saranno presentate, potrebbero essere un indice del fatto che è *iniziato un processo epocale di cambiamento*, al cui centro si trova una nuova presa di coscienza della condizione umana che scopre, come mai nel passato, la centralità del dialogo e della convivenza armonica fra i diversi?

Lo stesso interrogativo si potrebbe formulare in altri modi. Molto è stato scritto, da testi classici della sociologia ad altri più recenti, per sottolineare che il mestiere del sociologo non può confondersi con quello del futurologo o del profeta. Tuttavia, questo tipo di esperienze che adesso ci saranno narrate e si stanno moltiplicando nel mondo, *per l'occhio del sociologo allenato a scoprire già nel loro nascere quelli che poi diventeranno fenomeni sociali di ampia portata*, potrebbero costituire una specie di vettore, di spia del fatto che l'umanità comincia ad avviarsi – pur in mezzo alle inevitabili lentezze, regressioni e tragedie immani che tutti conosciamo – verso un salto evolutivo e di civiltà?

Si può riconoscere, nelle esperienze che ascolteremo, che rapporti reciproci più armoniosi, liberi, ugualitari, giusti, solidali, in una parola fraterni, *sono necessari agli esseri umani e alla società come l'ossigeno ai polmoni?*

Affermava ancora Bauman che la sociologia «deve necessariamente focalizzare la propria attenzione sulla trasformazione della condizione umana» **8**. Sarebbe possibile osservare, da una prospettiva esclusivamente sociologica, che è in gestazione sul nostro pianeta un paradigma di persona, di società, di civiltà, che esprime una visione più unitaria e integrale dell'essere umano, la quale produce maggiore pienezza e felicità e risponde in maggior misura alle più positive e costruttive esigenze dell'umanità?

Senza dilungarsi, lo stesso tipo di domanda la si può formulare a partire da una prospettiva opposta. Le statistiche mostrano – come ha segnalato, tra gli altri, l'economista Stefano Zamagni in una sua conferenza recente – che la grande aporia del modello di sviluppo che prevale attualmente nel mondo è la seguente: mai come in questi ultimi decenni si era registrata una tale esplosione di ineguaglianze sociali, mentre la ricchezza a livello mondiale è andata aumentando a tassi mai visti in precedenza. Allo stesso tempo, si costata che l'aumento del benessere per una minoranza privilegiata del pianeta, non si accompagna affatto ad un aumento della felicità pubblica **9**. Non sono questi dei segni che indicano, anche ad un'osservazione sociologica, la senilità, l'inadeguatezza, la disumanità di certi parametri con cui si muovono in genere i rapporti economici, politici, culturali, sia tra individui che tra Stati e istituzioni multinazionali?

2.3 Infine, molto succintamente, un terzo interrogativo evidente che può essere suscitato dalle esperienze che stiamo introducendo.

Non è possibile illudersi, tutti sappiamo che si potrebbe essere estremamente pessimisti osservando che l'umanità appare ancora immatura, impreparata, molto lontana dal realizzare passi di questo tipo a livello di massa, strutturale, planetario. Tuttavia, ciò toglie significatività a quelle esperienze che si vanno realizzando e delle quali in questi giorni ci sarà presentato un minimo campionario?

E soprattutto, *quali sono socialmente i gesti, i comportamenti, le mediazioni*, che incidono nell'opinione pubblica, che creano nuova sensibilità, che possono fare delle minoranze profetiche-levitatrici d'oggi, le maggioranze di un futuro dove – come in tante altri momenti della storia – ciò che sembrava utopico diventa mentalità comune? Ad esempio, la *sociologia dei mutamenti sociali* potrebbe darci un aiuto nella ricerca di risposte a questi interrogativi. Mi domando se non potrebbe essere questo, una volta concluso il nostro Convegno, uno dei compiti che potremmo porci, con chi lo desiderasse, per un'eventuale futura collaborazione a livello di riflessione e di ricerca.

3. UNA CHIAVE DI COMPrensIONE “TRINITARIA”

Abbiamo fin qui accennato alla ragione del rilievo dato all'empiria nei nostri lavori, e abbiamo segnalato tre aspetti importanti delle storie vissute che saranno esposte: l'ampia gamma di provenienze (sociali, culturali, geografiche, ecc.), la loro significatività umana e sociale, e qualcuna delle prospettive che potrebbero aprire per il futuro.

Avrei potuto finire a questo punto. Tuttavia mi è sembrato indispensabile tentare di rilevare un aspetto fondamentale, senza il quale mancherebbe la *chiave d'interpretazione* per una migliore comprensione di ciò che sarà esposto.

Quando in queste esperienze sociali che ascolteremo, si centra l'attenzione sulle relazioni umane, cosa si intende precisamente con il qualificativo *fraterne*? Non voglio entrare in definizioni precise, bensì descrivere sinteticamente una dinamica vitale.

Devo fare una breve premessa che si riferisce al centro della fede cristiana, non ovviamente da un'ottica teologica, ma a causa delle sue ricadute sociali e sociologiche e per arrivare alla prospettiva che c'interessa nel nostro Convegno.

La fede cristiana in un Dio che è Amore implica come conseguenza che esso è «relazione in sé» (non ci può infatti essere amore senza rapporti interpersonali). Perciò si è potuto affermare già dai primi tempi del cristianesimo che Dio «è uno ma non è solo», perché la sua vita intima è un dono totale e reciproco fra «Tre Reali che sono Uno» (C. Lubich), dove *ciascuno è sé nell'altro e attraverso l'altro*.

Quello che qui c'interessa rilevare è che quest'affermazione di fede oggi è sempre più avvertita non soltanto come una realtà religiosa, ma anche come un archetipo, prototipo **10**, *modello esemplare* **11**, paradigma **12**, gravido di significati e indicazioni suggestive per tutti i campi dell'esistenza **13**. Una tale convinzione o intuizione, con la necessaria accortezza di evitare concordismi ingenui o semplificatori, la si può trovare in ogni genere di studiosi, credenti o meno, che vanno dai padri del pensiero federalista a noti esponenti della psicologia o della pedagogia contemporanee, da scienziati della fisica o della biologia a teorici e operatori nel campo dell'economia, della politica e della stessa sociologia **14**.

Quali sono queste caratteristiche “trinitarie” che evocano degli elementi enormemente fecondi per il pensiero e per la prassi? Le ha menzionate Chiara Lubich nel messaggio inaugurale inviato al Convegno. Penso sia utile ricordarne qui alcune.

Ad esempio, il fatto che il dono totale di sé possa essere considerato la legge fondamentale dell'esistenza umana; un dono che, se ben vissuto, fa crescere personalizzazione e socializzazione in misura direttamente proporzionale; una donazione che trova il suo compimento nella reciprocità dell'accoglienza; una donazione reciproca capace di arrivare alla più intima unità nel più profondo rispetto e promozione delle rispettive alterità; una visione olistica che sa di dover tener conto del tutto, proprio perché dal micro al macro nell'universo, come dall'individuo alla società, tutto è in rapporto con tutto; interrelazione e interpenetrazione che ha inoltre caratteristiche tipicamente “trinitarie”.

Questi pochi cenni, inevitabilmente un tanto ermetici a causa della loro sinteticità, vogliono soltanto richiamare l'attenzione sui presupposti e criteri, sulla “griglia di lettura”, che sottostanno ai racconti che si esporranno. Quando in essi si parla dell'importanza e di una certa qualità dell'ascolto, di un atteggiamento accogliente e dialogico, di interesse vero e gratuito verso l'altro perché lo si vede come parte di se stessi, di immedesimazione o empatia nei riguardi della situazione altrui che ci fa “vivere l'altro” e lo lascia “vivere dentro di noi”, di quel reciproco saper perdersi l'uno nell'altro che fa essere più pienamente ognuno degli interlocutori, di proprie convinzioni non imposte ma offerte, di convivialità e condivisione che illumina anche l'intelligenza e facilita persino metodologicamente la ricerca della verità, di un tipo d'amore fraterno che produce maggiore pienezza e realizzazione esistenziale, ebbene, si tratta di atteggiamenti che non costituiscono delle esperienze “buoniste” ed edificanti, ma portatrici di un ricco e stimolante spessore intellettuale e sociale, a causa appunto di quella “chiave trinitaria” che anima i rapporti che si stabiliscono.

Un giorno quella grande mente che è stato Emmanuel Lévinas faceva quest'affermazione sorprendente: «Descrivere la vita ordinaria, richiede più coraggio di un samurai». Se coloro che in questi giorni esporranno dei racconti di vita hanno trovato quel coraggio, è per la convinzione che questi racconti sono frutto di una visione della realtà che, oltre a meritare – come ogni fenomeno sociale – l'interesse e l'analisi della sociologia, contengono una potenzialità e positività che qualche autore ha chiamato sovversive, nel senso che possono offrire all'umanità la speranza di un mondo diverso, più civile perché più umano ed umanizzante.

E' innegabile che *la qualità, lo stile di relazioni* che si stabiliscono in tutti i settori della vita umana, segnano in modo radicale ogni cultura. Perciò mi piace concludere, fra le tantissime definizioni possibili di cultura **15**, con la seguente, vicina a quanto si andrà riflettendo in questo Convegno e a quello “stile trinitario” che abbiamo menzionato. E' di un politologo e specialista in dottrine sociali

e può essere applicata non soltanto alle persone ma anche ai popoli: «*Cultura è un trasformarsi in se stessi attraverso la relazione, il contatto, l'incontro*» 16. E' in questo senso che trovo i racconti di vissuto sociale che seguiranno, di alta rilevanza culturale.

ENRIQUE CAMBÓN

NOTE

1 Cf. nella raccolta di sue conferenze e interviste pubblicate sotto il titolo *Choses dites*, Les Éditions du Minuit, Parigi 1987, la prima risposta del capitolo che porta il titolo “*Punti di riferimento*”.

2 Un sociologo che ha affrontato a più riprese in diverse opere questa tematica è stato F. Ferrarotti; per una sintesi del suo pensiero può vedersi *Le storie di vita come metodo*, in *L'ultima lezione. Critica della sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 63-101 (lì si trovano anche i rimandi alle sue opere precedenti dove tratta il tema più ampiamente). Per un approccio al metodo delle autobiografie, cf. L. Porta (a cura di), *Autobiografie a scuola. Un metodo maieutico*, FrancoAngeli, Milano 2004 (vedi gli spunti sull'importanza sociologica di questa metodologia nel contributo di R. Cipriani, pp. 175-185, con bibliog.). Sulla sociologia della vita quotidiana si può vedere il testo “classico” di A. W. Gouldner, *La sociologia e la vita quotidiana*, Armando, Roma 2002 (con l'introd. di R. Rauty che situa il pensiero dell'autore); per una panoramica dei diversi sensi in cui l'espressione “vita quotidiana” è usata in sociologia: M. Ghisleni, “Vita quotidiana”, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma 2003, pp. 225-232; vedi anche P. Jedlowski – C. Leccardi, *Sociologia della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2003; P. Jedlowski, *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2003.

3 Z. Barman, *La sociologia di fronte ad una nuova condizione umana*, in “Studi di Sociologia” 4 (2002), p. 346.

4 *Ibid.*, p. 359.

5 Si potrebbero citare diversi suoi scritti dove fa riferimento a questo tema per esteso, ma si può vedere, una per tutte, in italiano, la sua conferenza nella Terza Università di Roma, pubblicata in forma parziale sotto il titolo *Il trionfo dell'individuo. I valori nell'età dei consumi* ne “La Repubblica” (17 gennaio 2004), pp. 42-43; molto più esteso e esplicito il libro-intervista dello stesso autore con F. Khosrokhavar, *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, Il Saggiatore, Milano 2003.

6 Cf. una sintesi del suo pensiero a riguardo, nella sua conferenza e nel posteriore dibattito con i presenti, pubblicata in J. Baudrillard – E. Morin, *La violence du monde*, Ed. du Félin – Institut du Monde Arabe, 2003.

7 *Il mondo che cambia* è appunto il titolo di una delle opere di Anthony Giddens, Il Mulino, Bologna 2000.

8 *La sociologia di fronte ad una nuova condizione umana*, cit., p. 360.

9 Cf. ad es. S. Zamagni, *Beni, ben-essere e scienza economica. Nuovi approcci ad un tema antico*, in “Nuova Umanità”, XXVI (2004/6) n.156, pp. 931-946, dove analizza due opere recenti: L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004; L. Bruni – P. Porta (edd.), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Guerini, Milano 2004.

10 Cf. G. P. Di Nicola, *Per un'ecologia della società. Problemi di sociologia*, Ed. Dehoniane, Roma 1994, pp. 264-275. “Dio può apparire come l'ipostatizzazione del sociale (ma anche, come sottolinea Kingsley Davis, la simbolizzazione di un mondo umano comunitario non visto)” (p. 265).

11 “Un modello è un'interpretazione formale e/o una rappresentazione, normalmente analogica (ma a volte anche metaforica o metonimica), di una cosa mediante un'altra a scopi euristici, esplicativi o di verifica” (W. Outhwaite, T. Bottomore, E. Gellner, R. Nisbet, A. Touraine (edd.), *Dizionario delle scienze sociali*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 436).

12 Una definizione generale di *paradigma* può essere quella formulata da T. S. Kuhn: “l’intera costellazione di credenze, valori, tecniche e così via condivisi dai membri di una data comunità” (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995³, p. 212).

13 Per una descrizione più ampia e dettagliata, mi permetto di rimandare alla mia opera *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 2005².

14 Esprimono la centralità delle relazioni sociali ispirandosi in qualche modo a una “dinamica trinitaria”, sia sociologi provenienti da un’esperienza cristiana, come P. Donati nelle sue varie opere o T. Sorgi, *Costruire il sociale. La persona e i suoi “piccoli mondi”*, Città Nuova, Roma 1991², sia sociologi che non hanno espliciti punti di riferimento religiosi, come E. Morin, di cui si può cf. ad es. *Il metodo 5. L’identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002, o *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling e Kupfer, Milano 1990. Vogliamo far notare non tanto il fatto che questi autori usino o meno il concetto “Trinità” (che pur appare in qualcuna delle loro opere), ma il loro riferirsi alla dinamica di tipo “trinitario”, cui accenneremo in seguito, che essi in qualche misura colgono, descrivono e propongono in tutti gli ambiti della società.

15 Soltanto il testo classico di C. Kluckhohn-A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1982, ne raccoglie centinaia.

16 J. Y. Calvez, *La creación de una nueva dirigencia y una nueva cultura política*, in “Foro Eucuménico Social” 1 (2004), p. 25.

COMUNICAZIONE EMPATICA E “FARSI UNO”: UNA VIA PER STRUTTURARE NUOVI MODELLI DI INTERVENTO NEL CAMPO DEL DISAGIO SOCIALE

Mario Giostra*

Da quasi 20 anni lavoro come operatore sociale nel campo delle tossicodipendenze.

Attualmente mi occupo di soggetti in doppia diagnosi e sto collaborando ad un progetto di ricerca destinato a stabilire criteri di revisione empirica dei risultati per le comunità terapeutiche.

La mia attività professionale è iniziata quasi per caso (mi stavo laureando in matematica), dopo aver sperimentato, in alcune attività di volontariato, che applicando in modo molto semplice alcune tra le intuizioni di Chiara Lubich sul modo di amare il prossimo, riuscivo ad entrare profondamente in rapporto con questi ragazzi. Era motivo di stupore anche per me il constatare come il loro percorso terapeutico ed educativo ne fosse arricchito in modo significativo.

In capo ad alcuni anni, i frutti di questo lavoro hanno iniziato ad essere degni di attenzione e dentro di me si è sviluppata la convinzione che ciò non poteva essere un caso; doveva necessariamente esserci una precisa relazione di causa-effetto che giustificasse i risultati che stavano emergendo. Avevo l'impressione di essermi imbattuto in qualcosa di nuovo e dalle potenzialità formidabili. Ho sentito quindi l'esigenza di approfondire ciò che stava accadendo e cercare di tradurlo in un modello teorico ben strutturato e quindi in opportune strategie d'intervento.

In questi anni le riflessioni in tal senso sono state molte, ma forse il concetto sociologico che mi è stato più utile in questo lavoro di ricerca, è stato quello di empatia.

Si tratta, come saprete, di un'idea intorno alla quale il pensiero sociologico, ha lavorato molto.

Il sociologo Achille Ardigò, per esempio, la descrive come “la capacità di un attore sociale di mettersi intenzionalmente di fronte ad un altro uomo per fare un'esperienza di relazione. Il rendersi conto, cioè, di ciò che l'altro vive in profondità, non commisurandolo con la propria esperienza e non riducendolo a propri schemi ma riconoscendolo nella sua alterità” **1**.

L'empatia, non è vista quindi come un atto mentale, ma come un'esperienza attraverso cui l'attore sociale va oltre il mondo di vita quotidiano e si apre ad altre esperienze, anche di rapporto con altre persone.

Carl Rogers, uno tra gli autori che più hanno contribuito all'approfondimento del termine, la descrive come la “capacità di vivere momentaneamente la vita dell'altro”. Nel 1959 egli afferma che ciò significa: “Il percepire la cornice interna di riferimento dell'altra persona con accuratezza, con la componente emozionale e con i significati che le appartengono e per di più come se uno fosse l'altra persona” **2**.

E' quasi impossibile non rilevare evidenti similitudini tra l'empatia così come l'abbiamo definita e ciò che Chiara Lubich, nell'esplicarsi del suo pensiero spirituale, ha chiamato “farsi uno”, idea fondamentale nella relazione di reciprocità così come lei l'ha intuita. Si tratta di un'espressione già presente in alcuni autori, in particolare della scuola fenomenologica, ma che in questo contesto si arricchisce di nuovi significati. Ho scelto alcuni tra i tanti passi e gli innumerevoli discorsi in cui lei descrive questo concetto e la “tecnica” per viverlo in modo efficace:

“Amare “come sé” l'altro, l'altro sono io. E lo amo come me: ha fame, sono io che ho fame; ha sete, sono io che ho sete; è priva di consiglio, ne sono privo io” **3**.

Ancora: “Il “farsi uno” è l'andare incontro al fratello, ai suoi bisogni, il farsi carico completo dei suoi pesi, l'addossarsi le sue necessità come le sue sofferenze” **4**.

“Nel “farsi uno” occorre essere totalmente e per tutto il tempo staccati da sé. C'è infatti - noi lo sappiamo - chi per attaccamento a sé o a qualcos'altro non ascolta fino in fondo il fratello, non muore tutto nel fratello e vuol dare risposte raccolte via via nella sua testa [...]” **5**.

* Matematico, sociologo, esperto di percorsi di Comunità con particolare riguardo a disturbi da uso di sostanze psicotrope e comorbilità psichiatrica.

Questo discorso, può essere esteso con molta facilità a quelle che Roger e la sua scuola hanno chiamato “tecniche di comprensione empatica” che tuttora sono molto attuali nel *counseling* e vengono utilizzate da molti operatori del sociale.

Per descriverle esaurientemente occorrerebbe molto tempo; metteremo in luce solo alcune caratteristiche essenziali. La comprensione empatica, si fonda su tre presupposti fondamentali che sono l’empatia, la congruenza (o coerenza interiore del terapeuta) e l’accettazione positiva dell’altro, presupposti che sono non solo presentissimi, ma addirittura indispensabili per chiunque voglia farsi uno col suo prossimo. L’approccio rogersiano, inoltre, si avvale di tutta una serie di atteggiamenti non verbali che servono a mettere a proprio agio la persona che si ha davanti, tranquillizzarla e “farla sentire importante” (la postura, lo sguardo, il silenzio interiore per far posto all’altro) che, come abbiamo appena letto, sono indispensabili e particolarmente evidenti in chiunque si stia *facendo uno*. Si potrebbe continuare a lungo.

Non si può, però, non mettere in luce una profonda e fondamentale differenza, e cioè quella necessaria “morte del proprio io” che Chiara Lubich ripete ogni volta descrivendola come passaggio obbligato e indispensabile. Si sviluppa in questo modo una visione per così dire alterocentrica che non si accontenta del semplice atto di mettersi nei panni dell’altro ma richiede una rivoluzionaria operazione di autoannullamento; si fonda, penso per la prima volta, la relazione con l’alter rimuovendo il primato dell’io.

Molti dei moderni approcci nel sociale insistono sull’idea di reciprocità che di conseguenza rischia di essere un po’ inflazionata, ma penso di poter affermare che nessuno di essi si avvicina ad un concetto di reciprocità così puro e così profondo.

A mio avviso, però, non bisogna assolutamente fare l’errore di considerare queste riflessioni dal punto di vista puramente speculativo in quanto esse posseggono un campo d’applicazione infinito nella pratica quotidiana e, a maggior ragione nell’agire di un operatore sociale. Nel mio caso, per esempio, mi hanno permesso di modificare integralmente, il mio modo di condurre colloqui aiutandomi a sviluppare tecniche molto efficaci e di facile applicazione. Ho sperimentato più volte che l’atto di rimozione del proprio sé, che abbiamo appena descritto, permette all’individuo che si ha davanti di donarsi perché trova in chi lo sta accogliendo un vuoto da riempire. Così facendo la persona che ha bisogno di aiuto perde, per così dire, la posizione subordinata rispetto a chi la sta accogliendo, si sente di nuovo protagonista del proprio agire e ciò può aiutarla a mettere da parte le sue diffidenze e i suoi meccanismi di difesa per aprirsi in modo spontaneo e più profondo. Molto spesso, persone chiuse e difese, di fronte a questo vuoto posto in essere per amore, si sono, per così dire, “sciolte” e sono riuscite ad aprirsi.

Mi sembra importante aggiungere che un siffatto modo di operare non sminuisce la figura di sostegno rappresentata dal terapeuta, anzi, attraverso questo agire comunicativo di grande efficacia, la rafforza in quanto l’annullamento di sé per amore non è uno scomparire ma diventa una profonda espressione dell’essere.

Inoltre, ho sperimentato che è possibile mettere in relazione o per usare un termine un po’ improprio, *fondere*, il nuovo approccio che stiamo descrivendo con teorie o tecniche preesistenti, arrivando a risultati interessantissimi e di grande valore sociologico e socio-terapeutico. In questo caso, non si può parlare della superiorità di una impostazione rispetto all’altra in quanto dalla fusione dei due paradigmi nasce e prende corpo una sorta di “terza via” che li comprende e arricchisce entrambi caricandoli di nuova bellezza e di nuovi significati. Nel nostro caso, per esempio, il “farsi uno” può arricchire e rendere più facilmente applicabili le tecniche di ascolto empatico e allo stesso tempo quest’ultime possono fornire uno strumento per “farsi uno” in modo più efficace.

Un altro aspetto da sottolineare, è che in base a quanto abbiamo detto, tecniche e modi di agire che prima erano patrimonio esclusivo di pochi esperti possono trasformarsi, con le dovute cautele, in strumenti efficaci e alla portata di tutti.

Per spiegarmi meglio ricorrerò ad un episodio accadutomi qualche mese fa.

Si trattava della situazione del nipote di un mio amico, che dopo aver perso prematuramente il padre, aveva iniziato a manifestare preoccupanti sintomi di disagio: aveva lasciato la scuola, sembrava del tutto indifferente verso il proprio futuro, si era chiuso fortemente in se stesso e

lasciava intravedere i primi sintomi relativi all'utilizzo di sostanze stupefacenti per così dire leggere.

Nel momento in cui i familiari della madre, preoccupati da una situazione che stava degenerando, hanno cercato di aprirle gli occhi su quanto stava accadendo, come spesso succede, la donna ha innescato nei loro confronti un meccanismo di rifiuto molto violento. Li ha accusati di giudicare negativamente ciò che non capiscono, e di sparare sentenze. Asseriva che il ragazzo passava una normalissima crisi adolescenziale e non aveva bisogno dell'aiuto di nessuno; li ha tacciati di invidia, di atteggiamento subdolo, ecc.

A grandi linee è questo il quadro che mi era stato presentato; appariva evidente che qualunque intervento da parte mia o di chiunque operi nel sociale avrebbe rischiato di scatenare una reazione ancor peggiore. Cosa fare a questo punto? La mia esperienza mi portava a ipotizzare che probabilmente per tranquillizzare la donna poteva essere produttivo utilizzare una metodologia spesso usata in questi casi, che consiste nell'esprimere il proprio punto di vista non attraverso una verità oggettiva che può suonare come una sentenza (con frasi del tipo: "tuo figlio ha un problema") ma come vissuto personalissimo (attraverso espressioni inconfutabilmente vere ma soggettive del tipo: "Sai, sono preoccupato e questa preoccupazione mi fa star male"). Rimaneva in piedi il problema di spiegare questa tecnica ad una persona che normalmente non si occupa di queste cose. Allora ho pensato che poteva essere importante iniziare consigliando a questo mio amico di "farsi uno" con la sorella, chiederle quindi scusa per quanto era successo; accoglierla nel suo evidente dolore, non dare consigli e ascoltarla fino in fondo.

Solo a quel punto era eventualmente possibile accennare al problema del figlio ma presentandolo come preoccupazione personale e non come situazione oggettiva. Anche qui il passaggio fondamentale era rappresentato da un atto di *spogliamento* dal proprio sé in quanto era necessario liberarsi completamente del *look* da persona brava e saggia per presentarsi con molta umiltà e dare all'altro la possibilità di esprimersi con libertà.

Il risultato è stato notevole, perché di fronte a questo inaspettato atteggiamento di vuoto interiore, la sorella ha avvertito l'impulso di riempirlo col proprio amore e di conseguenza si è aperta tantissimo dando sfogo a tutte le sue preoccupazioni ed alla giusta disperazione di una madre che vede la situazione sfuggirle di mano.

Mi sembra che in questo caso sia stata adoperata proprio la dinamica di cui parlavamo un attimo fa; l'approccio empatico è stato compreso ed applicato in modo efficace in quanto chi lo ha usato era partito dal presupposto di "farsi uno" con l'altro. Allo stesso tempo, però, chi voleva "farsi uno" fino in fondo è riuscito a farlo nel modo migliore applicando intelligentemente la tecnica che gli era stata spiegata. Ne è risultata una tecnica nuova che, forte di entrambe le impostazioni, è riuscita a risolvere il problema.

Una cosa importante da mettere in luce è che quest'esperienza è stata fatta da una persona che non aveva nessuna pratica nella cosiddetta "relazione di aiuto". Essendo però un "esperto" nel "farsi uno" ha potuto utilizzare questa sua risorsa spirituale ma anche (e in questo caso soprattutto) culturale per comprendere al meglio una metodologia a lui sconosciuta ed applicarla con successo creando un rapporto reciproco di tipo empatico.

Incoraggiato dai primi risultati, ho pensato di proseguire su questa strada. Il passo successivo è stato quello di elaborare dei gruppi di incontro che, forti di quanto abbiamo appena descritto, spingessero verso un'esperienza di condivisione e reciproco aiuto, attori sociali che per anni avevano vissuto in uno stato di totale isolamento, rinchiudendosi in se stessi e filtrando ogni rapporto con l'alterità attraverso quelle forme di gratificazione autoreferenziale che sono tipiche della tossicodipendenza.

La letteratura e le varie esperienze già esistenti in tal senso mi sono venute in aiuto fornendomi strumenti particolarmente efficaci; mi riferisco in particolare ad alcuni gruppi d'animazione che utilizzano giochi interattivi proposti dalla scuola bio-energetica, e ad altri gruppi di approccio rogersiano o appartenenti a quello che comunemente viene definito approccio socio-affettivo.

La mia idea era abbastanza semplice: scegliere alcuni tra questi strumenti e concatenarli in un opportuno percorso socio-terapeutico da proporre ai ragazzi che stavo seguendo, indicando, però, come presupposto fondamentale, un'idea di condivisione basata su quel particolare rapporto

interpersonale di tipo empatico che abbiamo appena descritto. Anche qui alcune tra le idee di Chiara Lubich mi hanno aiutato ad arricchire queste metodologie di nuovi contenuti. Faccio riferimento, in particolar modo, ad alcuni “passaggi” che lei consiglia e che si sono rivelati particolarmente efficaci per aiutare piccoli gruppi di individui che vogliono portare avanti un percorso di condivisione e di crescita attraverso un rapporto di reciproco amore fraterno.

La prima fase di questo percorso è rappresentata da un *Patto* che può essere descritto come un *Patto di solidarietà e reciproco aiuto*. Si tratta di un passaggio fondamentale che ha lo scopo di aiutare gli individui coinvolti a cementare il rapporto interpersonale ed a rimuovere gli atteggiamenti egocentrici per interessarsi attivamente gli uni agli altri. In questa fase, che può prevedere più di un incontro, può essere opportuno inserire momenti che utilizzano strumenti classici come sociogrammi o altre attività interrelazionali opportunamente riadattate e tradotte in giochi interattivi che aiutano a conoscersi meglio ed entrare in rapporto in modo più profondo. Arricchite dallo spirito di reciprocità e condivisione appena descritto, queste attività acquistano nuova linfa e nuovi significati.

Per fare un esempio, un’idea apparentemente semplice che però ha dato risultati molto interessanti è stata un “gioco” nel quale ognuno estrae a sorte il nome di un componente del gruppo e si impegna per una settimana ad avere nei suoi confronti un’attenzione particolare (a conoscerlo meglio, a stargli vicino e sostenerlo nei momenti di difficoltà, etc.). In questo modo ognuno si trasforma in una sorta di *tutor*, di supervisore della vita dell’altro (per dirla come direbbe un bambino, ognuno si trasforma in un piccolo “angelo custode”), ed è spinto ad uscire dal suo mondo (a svuotarsi di sé, in un certo senso) per lasciar spazio al mondo dell’altro. Inoltre, il risultato dell’estrazione è segreto e ciò contribuisce a creare uno stimolante clima di curiosità. Sarebbe lungo descrivere dettagliatamente i risultati ottenuti, ma lo stupore e l’entusiasmo spesso dimostrato dai partecipanti, nonché il modo in cui sono riusciti concretamente ad aiutarsi, a mio avviso merita molta attenzione. Un aspetto da sottolineare, è che, a prescindere dalle tecniche che si decide di utilizzare, se il suddetto Patto, per così dire, “vacilla”, ossia per qualsivoglia motivo viene a diminuire la volontà di mutuo aiuto descritta, questi gruppi e anche quelli che seguono si ritrovano ad essere quasi del tutto svuotati di significato e perdono ogni efficacia.

Procedendo in questo senso, successivamente è stato possibile strutturare altri incontri basati su uno scambio molto intenso di esperienze vissute e di stati d’animo.

Anche qui lo scopo è quello di aiutare i ragazzi ad evadere dalla prigione rappresentata dagli atteggiamenti egocentrici e spingerli a condividere il proprio mondo interiore.

Ciò può essere fatto in vari modi, a condizione che lo scambio esperienziale non risulti fine a se stesso ma sia un dono reciproco tra chi parla e chi accoglie. Anche qui mi limiterò ad un solo esempio: una tecnica tra le tante che si sono mostrate efficaci, è stata quella di chiedere ad ogni componente del gruppo, di regalare una “cartolina della sua vita”, narrando un vissuto emozionalmente significativo in modo da creare un’atmosfera empatica che permettesse agli altri di riviverlo, in un certo senso, assieme a lui. Normalmente questi gruppi assumono contenuti emozionali molto forti. A volte però succedeva che il clima empatico non decollava. In questi casi, indagando sul perché emergevano quasi sempre situazioni di conflitto irrisolto tra alcuni ragazzi. Ciò, come abbiamo già messo in luce, è un’altra conferma dell’importanza terapeutica dell’aver aderito al Patto in modo pieno e sincero.

Infine, nel momento in cui, attraverso questo percorso, il rapporto tra le persone coinvolte era maturato in modo sufficiente, è stato possibile compiere un ulteriore passo avanti, facendo ricorso a tecniche più impegnative. Mi riferisco in particolare ad una tipologia di gruppo in cui i partecipanti, spinti da una indispensabile volontà di aiutarsi reciprocamente, scelgono una persona e, sotto la guida di un moderatore, gli dicono con rispetto ma in modo molto chiaro prima quali sono i suoi difetti e le cose che dovrebbe migliorare per andare avanti nel suo cammino e successivamente quali sono i suoi pregi ed i suoi punti di forza. Si tratta di un momento (lo potremmo definire una sorta di “momento della verità”) da gestire con molta attenzione a causa della delicatezza delle problematiche e della possibile fragilità di alcune persone coinvolte. Metodologie simili sono presenti, con qualche differenza, in diversi approcci classici, ma ciò che in questo caso fa la

differenza, è proprio lo sforzo di uscire da se stessi per concentrarsi sulle caratteristiche e le problematiche dell'altro.

Devo ammettere che spesso i risultati di questi gruppi mi hanno commosso; non avrei mai immaginato sviluppi del genere. Ragazzi molto duri, incattiviti dalla vita, diffidenti e restii al rapporto con gli altri, si sono sciolti creando un clima empatico difficilmente descrivibile. Lo stupore e l'entusiasmo da loro dimostrato ha facilitato il rapporto comunicativo con me e tra di loro in un modo che non avevo mai visto e troppo evidente per essere casuale. Ho ripetuto la cosa più volte e con attori sempre diversi per essere sicuro che i risultati non dipendessero dal particolare campione di persone scelto ma le conseguenze sono state pressoché identiche. E' chiaro che un'esperienza ripetuta così tante volte con gli stessi risultati non può essere frutto di circostanze accidentali. Si tratta sicuramente di un discorso da sviluppare, in quanto stiamo parlando di strumenti ancora in embrione ma, a mio avviso, già da questi primi timidi risultati emergono con forza l'efficacia e l'aspetto rivoluzionario del patrimonio socio-culturale che scaturisce dall'esperienza di fraternità universale proposta da Chiara Lubich.

NOTE

1. A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post moderno*, Laterza, Bari 1988, pag.132-136.
2. C. Rogers, *A theory of therapy, personality and interpersonal relationships development in the client-centered framework in Koch (ed), Psicologia: A study of a science*, Mc Graw-Hill, New York, 1959, p. 341-384.
3. C. Lubich, *Risposte alla città (registrazione)*, Loppiano (Incisa Val D'Arno - FI), 5-5-1989.
4. C. Lubich, *Santità di popolo*, Città Nuova, Roma, 2001 p. 74.
5. *Ibid.*, p. 85.

**I RAPPORTI NEL LAVORO SOCIALE COMUNITARIO
ALLA LUCE DEL PARADIGMA DELL'UNITÀ.
ESPERIENZA DEL CENTRO COMUNITARIO UNITÀ DI BUENOS AIRES**

*Rolando Cristao**

Sono un assistente sociale, specializzato nella promozione comunitaria. Quest'esperienza che vi propongo, pur nella sua brevità, riguarda un lavoro di promozione sociale che sto svolgendo assieme ad un'équipe composita e numerosa, in parallelo con il mio incarico nel Ministero di Sviluppo Sociale Nazionale.

Si tratta di un Centro Comunitario sorto oltre 15 anni fa, nella provincia di Buenos Aires (Argentina), nella località "La Matanza", che ha una popolazione di 1.500.000 persone, delle quali il 70 % sono sotto la soglia della povertà. Il progetto si sviluppa in una Comunità di sei quartieri dove abitano 16.000 persone.

E' un'azione complessa di sviluppo comunitario che ha come riferimento l'esperienza e la prospettiva dell'unità a cui s'ispirano i lavori di questo Convegno.

L'obiettivo, pur arduo, che ci poniamo, è la soddisfazione non soltanto dei bisogni materiali, ma anche delle necessità umane fondamentali che abbiamo raggruppato attorno ai seguenti aspetti: lavoro, rapporti sociali, ricerca di senso e autorealizzazione, salute, abitazione, istruzione e comunicazione.

A fondamento di tutto il nostro lavoro abbiamo posto il tipo di rapporti personali e sociali che cerchiamo di stabilire fra operatori sociali e le persone ed i gruppi della Comunità. In questo contesto, le categorie fondamentali che ci hanno guidato sono state, tra le altre, le seguenti: persona, relazione, unità/distinzione e reciprocità.

1. LA PERSONA: ESSERE IN RELAZIONE

Siamo partiti dal cercare di dare attuazione pratica al principio della dignità della persona umana, cercando di avere un profondo rispetto per ogni persona, per le sue potenzialità, capacità, autodeterminazione, cercando la sua piena partecipazione nella gestione della propria promozione.

Questa prospettiva ci ha fatto rompere, nel nostro intervento professionale, con la visione che l'assistente sociale alle volte può avere della persona alla quale porta aiuto solo in qualità di cliente, assistito, beneficiario, o semplice oggetto d'intervento. Noi siamo convinti che l'altro non può che essere il soggetto protagonista della sua trasformazione e crescita, il "co-soggetto dell'azione sociale" – come ci piace chiamarlo.

Questo ci ha aiutato ad evitare non soltanto ogni paternalismo e assistenzialismo, ma anche il clientelismo di cui sono sempre tentati i partiti politici, almeno nelle nostre terre, nell'implementare le politiche sociali.

Un ambito primario nel quale constatiamo l'importanza di quest'atteggiamento è quello lavorativo: in Argentina la situazione è difficilissima, con più del 20% di disoccupati tra la popolazione occupabile e con il 40% di attività in nero tra i lavoratori, il che significa sfruttamento, insicurezza sociale e assenza di contributi pensionistici.

Nel nostro Centro curiamo l'organizzazione di corsi per la formazione professionale e possiamo affermare con franchezza che le persone che partecipano ai vari tipi di corsi si dichiarano entusiaste. Nel corso per cameriere, ad esempio, si è cercato di suscitare prima di tutto la nascita fra i giovani di rapporti costruttivi. Il clima creatosi è stato talmente positivo che i partecipanti hanno trovato

* Esperto e consulente in Politiche Sociali, membro dell'équipe di valutazione dei Programmi Sociali del Ministero nazionale dello Sviluppo Sociale dell'Argentina.

motivazione e nuove energie per cercare di uscire dalla loro situazione di disoccupazione. A due mesi dalla conclusione dei corsi, ventisette dei cinquanta giovani corsisti hanno trovato lavoro (cosa da noi molto sorprendente). Ciò ci ha confermato ancora una volta quanto importante siano il gruppo ed i rapporti instaurati per suscitare autostima, una giusta valorizzazione di sé e promuovere iniziative per trovare soluzioni a situazioni che sembrano insuperabili. Le persone rimangono colpite dal nostro modo di rapportarci tra noi operatori e con loro, proprio per la fraternità che si stabilisce fra tutti.

Recentemente, una signora che seguiva un corso per panettiere ha risposto alla nostra domanda sul perché era venuta da noi dicendo: “Perché qui c’è un clima diverso”. La parola “clima” credo che sia significativa per comprendere come le persone della Comunità percepiscono il tipo di relazioni umane che cerchiamo di costruire e che li realizza proprio come persone.

All’inizio dell’anno, Alfredo, una persona della Comunità, ha chiesto di lavorare come volontario nel Centro, dicendoci: “Ho avuto sempre un sogno: fare qualcosa per aiutare i disoccupati a trovare un lavoro; oggi, quando è nato “l’ufficio per l’impiego” presso il Centro ho capito che era arrivato il momento di realizzare questo sogno”. Così Alfredo ha incominciato ad impegnarsi con noi come volontario. A questo suo impegno entusiasta è seguita però anche una coincidenza molto positiva: qualche tempo fa un suo collega di lavoro che stava andando in pensione, contagiato dal suo entusiasmo, ha deciso di passargli il suo portafoglio clienti, nel quale si trovava anche casualmente una delle più importanti agenzie di lavoro della nostra zona. Adesso quest’agenzia, venuta a conoscenza della nostra Comunità, sta raccogliendo i *curricula* di tanti disoccupati del Centro e collabora attivamente per trovare loro lavoro.

Un’altra azione che ci impegna particolarmente è quella per il sostegno alla micro-imprenditorialità. Nell’assistenza ai potenziali piccoli imprenditori della Comunità constatiamo come essi rimangono colpiti dalla serietà con cui svolgiamo questo compito. Fino ad ora abbiamo supportato cinque piccole realtà aziendali: una pizzeria, un laboratorio di cucito, una pasticceria, una falegnameria e una calzoleria. Tutti i loro dipendenti, una quarantina, sono stati allievi del nostro corso di formazione per micro-imprenditori e le realtà risultano molto solide.

2. LA RELAZIONE

Nella *mission* della nostra Comunità lavorare per il sociale corrisponde anche a cercare di avvicinarci ad ogni persona “essendo l’altro”, cercando di capire la sua condizione di vita, realizzando lo sforzo di uscire dalle nostre categorie mentali e schemi culturali per entrare in quelli altrui. Orientando in tal senso tutte le tecniche che utilizziamo e gli strumenti professionali, a partire dal colloquio professionale.

Questo cercare di comprendere profondamente l’altro è un atteggiamento che si può esprimere come “farsi uno”, mettersi “nella pelle” dell’altro, entrare nella sua situazione, “trasferirci” in lui spostando tutto ciò che siamo perché l’altro si senta accolto con tutti i suoi problemi, fare nostre le situazioni altrui per poter così trovare insieme le soluzioni più adeguate.

Tale atteggiamento esige una condizione previa: essa consiste nel “fare il vuoto”, ossia allontanarci dai nostri pensieri, idee, opinioni, possibili alternative, che ci vengono in mente, allontanare i pregiudizi. Solo così si ha la possibilità che il pensiero e le esigenze altrui penetrino profondamente in noi trovando lo spazio per essere accolte, e così l’altro possa esprimersi pienamente. Abbiamo constatato che, agendo in tal modo, quando la persona ha finito di parlare, in genere troviamo insieme possibili risposte o addirittura le nostre idee finiscono con il coincidere con quelle di chi si ha di fronte in un’unica soluzione.

Innumerevoli volte abbiamo visto che quando nel nostro lavoro si stabilisce una sincera relazione fraterna, essa permette non solo una maggiore conoscenza dell’altro, ma anche una sorta di “surplus”, di supplemento di conoscenza della realtà; costituisce fonte di comprensione, concretezza, creatività nella ricerca di soluzione dei problemi affrontati, e produce dei risultati che sarebbero impensabili a priori o a tavolino.

Un altro problema particolarmente sentito nel nostro Paese è quello dei giovani e dei bambini. Abbiamo migliaia di “bambini di strada”, esposti come si sa a tutti i tipi di pericoli, dalla droga alla delinquenza alla violenza, e così via. Ne deriva un’attenzione tutta particolare dedicata a questa problematica nella nostra Comunità.

Tra le attività che abbiamo istituito per far fronte a questa situazione, vi è la “ludoteca”. Essa è nata come uno spazio gestito dagli stessi ragazzi, pur con il supporto di alcuni operatori. Il programma che si svolge con loro è sempre aperto ad un processo dinamico e creativo. La partecipazione e l’impegno nelle varie attività, compresa quella scolastica, si svolge in modo spontaneo e naturale, anche attraverso il tempo libero e la ricreazione.

L’impatto che i rapporti fraterni costruiti con questi ragazzi e giovani ha avuto a livello sociale può essere individuato in diversi effetti: la socializzazione, l’abitudine all’ordine e alla pulizia, la collaborazione, il protagonismo (poiché si offrono spontaneamente a collaborare in qualche attività), l’apertura a nuovi soggetti, il senso di appartenenza ad un’unica famiglia, il rispetto dello spazio e delle regole, l’autogestione nei loro progetti, lo scardinamento dei binomi relazionali formali insegnante-allievo e assistente-ragazzo.

3. UNITÀ E DISTINZIONE

Una componente centrale del nostro lavoro è la dinamica di unità e distinzione che si instaura nei rapporti che stabiliamo tra gli operatori sociali e le persone del posto. Il criterio fondamentale di ogni nostra pianificazione, obiettivo, meta o attività, è espresso dalla domanda: “Quest’azione che proponiamo è di aiuto all’unità tra le persone e tra i gruppi della comunità?”. Se infatti dalle nostre risposte emerge che non è così riteniamo che non si tratti di un progetto valido o sufficiente. E questo criterio ci guida sempre nel cercare di discernere il percorso da intraprendere nella pianificazione ed esecuzione dei nostri progetti.

In sintesi, potremmo dire che il nostro lavoro sociale ha un duplice obiettivo: da una parte, la risoluzione dei problemi sociali e dall’altra, il riuscire a raggiungere l’unità più profonda possibile con le persone della Comunità. Quest’unità è allo stesso tempo fine e mezzo per il superamento delle problematiche sociali.

Anche la saggezza delle persone più semplici ci conferma che questa è la strada da seguire. Quando abbiamo iniziato il nostro lavoro nella Comunità, ad esempio, una signora ci disse: “Qui non basta dare da mangiare alla gente (anche se la maggior parte delle persone si trova nella miseria); ciò di cui abbiamo più bisogno è la solidarietà, l’andare d’accordo con i vicini, riuscire a superare le divisioni per risolvere i nostri problemi e poter andare avanti uniti”.

Tendiamo sempre a che il rapporto operatore sociale/persona sia di unità e distinzione, che abbia un vincolo il più forte possibile ma senza cadere nell’uniformità, affinché ognuno preservi e cresca nella propria identità. Questo ci ha aiutato ad affrontare l’altro rispettando la sua singolarità, giacché singolarità e socialità si implicano mutuamente. Più tenevamo conto della singolarità e del rispetto per l’individualità della persona, più cresceva l’unità fra tutti, e quanto più cercavamo di generare l’unità nei rapporti interpersonali e gruppalmente attraverso raduni, eventi, ecc., più veniva in rilievo la singolarità e l’identità di ognuno ed emergevano i talenti e le capacità di ciascuno.

Non è un caso che da tale riunioni di Comunità sia emerso il 50 % dei responsabili delle attività che portiamo avanti: sono stati essi stessi ad offrirsi spontaneamente per aiutare la Comunità portando avanti un corso, un work shop o un’attività di solidarietà.

Queste riunioni si tengono ogni mese e servono, tra l’altro, a costruire o rafforzare i rapporti fra tutti, e a comunicare le azioni che si stanno portando avanti, in modo che la programmazione sia trasparente e il più possibile condivisa da tutti.

Uno dei segnali che indicano che ci muoviamo nella direzione giusta è che la gente, quando ci conosce, non ci percepisce con distacco o senso di inferiorità, ma ci riconosce come “parte di loro”. Senza dubbio questa presunta superiorità degli operatori è una delle barriere più difficili da superare, perché è molto facile che si crei un muro di sfiducia. Ma il fatto di tendere sempre a “farci

uno” con loro ha rotto quella barriera e oggi posso assicurare che nel nostro Centro non sussiste più questo tipo di difficoltà. Alcuni muratori, ad esempio, che lavoravano alla costruzione di un salone per i corsi di formazione ci dicevano a questo proposito: “Alcune persone studiano per essere più di te, per schiacciarti la testa e mostrarti che sono sopra di te; voi invece non fate questa differenza ma siete uguali a noi, ci trattate bene, vi avvicinate a noi, parlate con noi, v’interessate a quello che siamo. E fate così con tutti!”

In poche parole, abbiamo scoperto quanto la distinzione, la diversità di compiti e persino di situazioni, possono non costituire una barriera, ma un arricchimento per costruire l’unità nella Comunità

Una delle pratiche che più sostiene il nostro lavoro è quella che abbiamo chiamato “riflessione in comune”. Riteniamo, infatti, che mettere in pratica la relazione di unità e distinzione nel processo di promozione sociale debba coinvolgere non solo l’azione ma anche il pensiero. Ci siamo accorti che tanto il nostro fare, quanto il nostro pensare, debbano nascere proprio da questa dinamica di unità e distinzione. La nostra esperienza ci dice che la riflessione in comune si raggiunge soltanto quando ognuno cerca di non imporre, ma porgere la propria idea all’altro, perché ha capito che anche il pensiero è qualcosa che deve essere donato se si vuole costruire una relazione d’unità, basata sull’empatia, sul servizio, sulla cooperazione e sulla collaborazione reciproca.

Questo modo di riflettere insieme nella riunione settimanale dell’équipe di lavoro, integrata da persone del posto, si è trasformata in una prassi fondamentale. Genera idee innovatrici, diminuisce notevolmente i margini di errore e migliora l’adeguamento dei mezzi ai fini programmati, aumentando l’efficacia nelle possibilità di soluzioni e nella scelta delle strategie e delle azioni da intraprendere secondo le diverse circostanze. La “comprensione in comune” risulta così superiore, più intensa, più profonda di quella che raggiungiamo quando analizziamo i casi da soli. Tale prassi ci ha portato a generare metodologie e spazi di “analisi in comune” con una forma d’approccio interdisciplinare.

Ovviamente, ci siamo accorti che arrivare all’unità di pensiero non è facile, abbiamo imparato a tener conto che i progressi della comunicazione e della comprensione reciproca spesso sono lenti ed implicano a volte tensioni e conflitti che sorgono non soltanto a causa di una mancanza di disposizione interna delle persone, ma soprattutto per il fatto che in genere si affrontano questioni complesse e di non facile soluzione, che ammettono prospettive e procedure diverse (o almeno opinabili). La nostra esperienza ci dice però che, quando si mette in pratica adeguatamente una relazione basata sul reciproco ascolto, profondo e rispettoso, presentando le proprie aspirazioni e idee in maniera franca, ma serena, la comunicazione è più efficace e le idee risultano apprezzate per quanto di vero e positivo esse contengono.

Una volta un medico che conoscevamo si è offerto di collaborare con noi attraverso corsi di prevenzione della salute. Poco dopo gli è stato chiesto, dal governo della nostra Regione, di aprire un ambulatorio pediatrico. Lui ci ha proposto di farlo nel nostro Centro. Noi non avevamo mai pensato di aprire un ambulatorio all’interno del Centro, perché c’era già un certo servizio sanitario nella zona e pensavamo che esso riuscisse a coprire le necessità più elementari. Ma ci siamo detti: “Dobbiamo sapere ascoltare le necessità della gente e vedere cosa pensa”. Abbiamo così condiviso questa proposta nell’équipe, cercando di avere prima di tutto quel tipo di rapporto tra di noi che genera la “riflessione in comune”. Dopo questo momento di riflessione, con la gente e tra di noi, abbiamo deciso di aprirlo. Oggi il nostro consultorio è una delle attività con più successo nella Comunità, con una domanda di circa 200 bambini alla settimana. Tramite questa e tante altre esperienze di questo tipo, abbiamo imparato che nello sviluppo comunitario non bisogna mai fossilizzarsi, è necessario essere sempre aperti alle nuove situazioni e necessità espresse dalla Comunità stessa.

4. LA RECIPROCIÀ

La reciprocità è un altro punto di forza decisivo per tutto il nostro lavoro. Il considerare l'altro come soggetto e non oggetto ha permesso una relazione d'interazione, a due vie, "andata e ritorno", e ciò ha prodotto inaspettate conseguenze e sviluppi, giacché è sperimentato che quando l'io esce da se stesso per andare verso l'altro e questo avviene reciprocamente, sorge una terza realtà, un "tertium", che supera e trascende tutti e due.

Tale reciprocità tra operatore sociale e co-soggetto cerchiamo che sia presente in tutte le fasi del processo metodologico d'intervento: nella diagnosi della situazione, nella pianificazione, nell'esecuzione e valutazione dei progetti e in tutte le azioni tendiamo sempre a far sì che la reciprocità costituisca lo stile tipico dei nostri rapporti, e ciò informa ogni aspetto della nostra vita comunitaria.

In una riunione con la Comunità abbiamo parlato del "Campeggio per le vacanze". Quest'argomento ha suscitato molto interesse perché i mesi estivi costituiscono un problema per le famiglie del posto, sia per la difficoltà a dare ai ragazzi un'occupazione sana, sia per le difficoltà economiche che non consentono di inserire i propri figli in attività ricreative a pagamento. Nasce così l'idea del campeggio. Nella riunione in cui trattavamo il tema abbiamo fatto sapere che noi ci saremmo impegnati a dare ad ogni bambino un aiuto economico perché vi potesse partecipare. I genitori, a loro volta, si sono offerti di collaborare con una vendita di cibi tipici, confezionati da loro per cofinanziare l'iniziativa. Anche i più poveri volevano dare quel poco che avevano. Hanno poi proposto anche che ognuno dei loro figli avesse un salvadanaio a casa per risparmiare e restituire quanto il Centro aveva anticipato per loro. E' nata un'esperienza spontanea di dono e reciproco sostegno.

Di episodi di questo tipo, dove anche i più poveri sono capaci di dare non soltanto il superfluo ma a volte anche il necessario, ne avremmo tantissimi da raccontare. Sono quasi quotidiani, a volte commoventi, e riguardano spesso le necessità più elementari, da un letto ad un frigorifero, ad una porta per le povere case del quartiere. Questo tipo di "comunione dei beni" risulta molto importante per le persone, non soltanto perché va incontro ad una necessità urgente e immediata, ma soprattutto perché restituisce alle persone speranza e fiducia nella vita, mostrando che la fraternità è possibile.

Ma quello che è più importante è che questa realtà non si dà soltanto a livello interpersonale, familiare, o di vicinato. Ormai essa va diventando una pratica strutturale a più ampio raggio, che ha un influsso anche oltre il circolo della Comunità in cui lavoriamo.

Da quando cerchiamo di concretizzare la dimensione della reciprocità anche a livello interistituzionale, un punto che abbiamo avuto sempre presente in ogni progetto è stato l'approccio di rete con altre associazioni per ricercare legami significativi con tutti gli attori e le organizzazioni della Comunità, con i responsabili dei gruppi naturali e con le istituzioni presenti sul territorio.

Ad esempio, tra l'altro, forniamo un'azione di sostegno ad una rete di 16 centri comunitari della località "La Mattanza", cui noi offriamo una formazione all'azione sociale. Essa in cambio costituisce per noi delle braccia in più su cui poter contare per lavorare ad ampio raggio. A questa rete di associazioni abbiamo anche offerto il nostro studio comunitario e di diagnosi sociale. Questo gesto è stato molto apprezzato, non solo perché non esisteva un lavoro così approfondito sul territorio, ma anche perché di solito tra le istituzioni sussiste sempre un po' di gelosia per i propri elaborati e le proprie esperienze. Tra l'altro questo "rompere" gli schemi precostituiti ha aiutato a creare un rapporto di fiducia e collaborazione reale sul territorio che si sta rivelando molto fruttuoso.

Con altre organizzazioni abbiamo inoltre formato una rete di micro-imprenditori per lo studio di possibili iniziative produttive e stiamo presentando al Governo nazionale progetti di micro-aziende per ricevere dei sussidi. In totale 51 organizzazioni e tanti imprenditori stanno ormai avviando i loro progetti attraverso di noi. La novità consiste nel proporre iniziative e progetti come rete e non tanto come singole organizzazioni separate e frammentate. Ciò costituisce un indubbio elemento di vantaggio per ciascuno e in tal modo anche a livello politico le proposte per l'ottenimento di fondi e sussidi governativi acquisiscono più forza e vengono valutate positivamente.

Inoltre anche in tutte le altre aree d'intervento ci siamo proposti di lavorare in rete che per noi vuole dire attraverso un rapporto sociale di fraternità a livello interistituzionale con le altre organizzazioni (scuole, cooperative, ONG, sindacati, parrocchie, etc.). Abbiamo così avviato una rete formata da

15 organizzazioni con le quali ci si ritrova per riflettere e trovare insieme le soluzioni ai numerosi problemi del territorio. Sono sorte così diverse iniziative che vanno avanti con buoni risultati, anche a livello di rapporti con le istituzioni.

Un attore importante in tal senso è il Comune, con il quale abbiamo istituito un rapporto di collaborazione fattiva e con cui stiamo portando avanti un progetto di imprenditoria giovanile finanziato dal Governo locale.

5. CONCLUSIONE

Concludendo, siamo ben consapevoli che quanto abbiamo esposto possa costituire sempre più una base per un'acquisizione irreversibile nella teoria e nella prassi dell'assistenza e delle politiche sociali. Pensiamo infatti che la nostra esperienza possa rappresentare un contributo significativo rispetto ad una duplice prospettiva: da una parte in quanto essa può costituire una conferma di quei valori che oggi il servizio sociale professionale va esplicitando a livello di principi, teorie, criteri di azione, e metodologia; dall'altra ci sembra di poter mostrare una strada ed offrire una concreta speranza a coloro che si avviano ad intraprendere tale percorso, o ad altri che agiscono da anni in questa professione.

Ci sembra che soprattutto a livello pratico, oltre che teorico, la nostra esperienza possa costituire un valido banco di prova per i principi del servizio sociale professionale, ma con alcuni convincimenti irrinunciabili di fondo che vorrei qui sottolineare:

- non esistono ricette fatte: le soluzioni ai problemi sociali si trovano attraverso la qualità e la positività della relazione che si riesce a stabilire con tutti gli attori e che risulta sempre nuova;
- è necessario tenere presente che il servizio sociale consiste nell'andare incontro a delle persone e non ad un problema sociale;
- l'azione sociale è costituita da tre fasi fondamentali:
 - a) fare proprio il problema dell'altro, in quanto co-soggetto;
 - b) stabilire rapporti sociali di fraternità;
 - c) affrontare le problematiche sociali insieme al co-soggetto;
- la trasmissione e la condivisione delle esperienze è imprescindibile, giacché l'applicazione nel concreto delle idee, dei valori proposti e delle pratiche, s'impara non soltanto attraverso la parola, ma anche tramite il "contagio vitale" dell'esperienza vissuta.

Il Centro “Giorgio La Pira” di Firenze

Maurizio Certini*

Laggiù in basso, c'è la Terra, un pianeta bianco-azzurro, bellissimo, splendente, la nostra patria umana. Dalla Luna lo tengo tutto sul palmo della mano. E da questa prospettiva non ci sono bianchi o neri, divisione tra Est e Ovest, comunisti e capitalisti, Nord e Sud. Formiamo tutti un'unica Terra.

(Astronauta John W. Young, “Diario di bordo”, 1972)

Negli anni Settanta l'Italia incominciava a configurarsi come terra di immigrazione. Un fenomeno nuovo per un Paese che, se pure era stato largamente terra di emigranti, risultava totalmente impreparato all'incontro con chi giunge *da lontano*. Già da allora si poteva comprendere come, oltre alla necessità di *La sociologia di fronte ad una nuova condizione umana* eggi adeguate alla nuova realtà sociale che si andava formando, dovessero essere superate molte barriere, per rendere possibile un incontro che avrebbe potuto divenire, come affermato più tardi da Giovanni Paolo II, *la spinta verso una società culturalmente più ricca, più fraterna nella sua diversità*.

Osservando questo fenomeno alle sue origini, nel **1978**, la Chiesa di Firenze, sollecitata peraltro dalla presenza di una caratteristica e significativa esperienza di dialogo interculturale localizzata alle sue porte (la cittadella di Loppiano, nel Comune di Incisa Val d'Arno, sorta all'inizio degli anni Sessanta per opera del Movimento dei Focolari), volle offrire una serie di locali posti nel centro storico, all'interno del complesso dei Santi Michele e Gaetano, per realizzare un luogo di scambio vitale e culturale, dove i giovani che giungevano a Firenze (erano allora in Toscana prevalentemente studenti universitari) sperimentassero che le differenze di religione, di stato sociale, di cultura o di genere avrebbero potuto, nel dialogo (sebbene non senza fatica da parte degli interlocutori) dimostrarsi ricchezze.

Alcuni membri del Movimento dei Focolari incominciarono così un'esperienza di volontariato che negli anni si è sviluppata attraverso la collaborazione di un numero incalcolabile di persone e delle stesse istituzioni.

Il Centro assunse subito una connotazione di solidarietà, ma oltre al tentativo di fornire risposte di tipo meramente assistenziale, si volle dar vita a una sorta di laboratorio che fosse espressione di un'Europa aperta, disposta a dare e a ricevere, a imparare da ciascuno. In tale modo i giovani esteri avrebbero più facilmente maturato la consapevolezza di rappresentare quei **ponti culturali** dei quali oggi, in un mondo sempre di più ad ogni livello interdipendente, tutti abbiamo bisogno.

Il Centro nascente fu dedicato a Giorgio La Pira, scomparso pochi mesi prima; *fiorentino d'adozione* che aveva saputo, attraverso intuizioni geniali, spiegare Firenze ai suoi cittadini; professore universitario che aveva mostrato grande fiducia nelle giovani generazioni; sindaco che era riuscito a promuovere Firenze a livello internazionale come città operatrice di pace; parlamentare che avvertiva chiaramente il disagio dei popoli del Terzo Mondo, denunciando già fin dagli anni Cinquanta, il collegamento tra scelte di politica economica e pace mondiale.

La **priorità formativa e culturale** dell'intervento fu subito chiara, nelle parole del Card. Giovanni Benelli che, avendo constatato la realtà di disagio, *di solitudine e amaro disorientamento* di gran parte dei giovani esteri a Firenze, propugnava l'apertura di un “*servizio di informazione, orientamento, incontro e di possibile assistenza*”, scriveva a Chiara Lubich¹: “(...) *Ovunque ci sono ritrovi per dire a questi studenti le linee dell'intelaiatura esterna di questa nostra città. Ma chi ne rivelerà l'anima. (...) Vorrei che questo delicato tentativo di penetrazione nel mondo della cultura fiorentina riuscisse. (...) Noi vogliamo servirli questi giovani, conoscerli, fare che si sentano accolti. Porci al loro fianco rispettandoli e aiutandoli in tutto. Stabilire con loro un dialogo che*

* Pedagogista, direttore del Centro Internazionale studenti “Giorgio La Pira” di Firenze.

¹ Dal 2000 Cittadina Onoraria di Firenze.

coinvolga la nostra realtà di uomini che vivono oggi. Se sono musulmani li aiuteremo ad esserlo meglio, se ebrei ad essere ebrei (...)"². Calcando le orme del Concilio Vaticano II, il Presule fiorentino aveva tracciato le linee fondamentali per il dialogo interculturale e interreligioso da attuare quotidianamente al Centro La Pira: muovere dalla solidarietà per dare sviluppo alla propria umanità, in virtù della reciproca conoscenza e amicizia.

Negli anni, la struttura, all'interno di una realtà sociale che si è andata delineando sempre più diffusamente come multiculturale e multireligiosa, è divenuta meta d'incontro tra giovani di tutto il mondo. Attraverso tale presenza di studenti e intellettuali stranieri, chi ha operato al Centro La Pira ha potuto prendere coscienza del profondo mutamento sociale in atto, trovandosi coinvolto in un'esperienza umana del tutto singolare che ha, in certo senso, anticipato e promosso atteggiamenti positivi di amicizia, di apertura, di reciproco apprendimento, di dialogo interculturale, sollecitando molti a superare il timore di smarrire la propria identità nel confronto sereno con gli altri.

Gli incontri di studio, i convegni, le iniziative a sostegno di progetti di cooperazione internazionale promossi e attuati nei propri Paesi da ex studenti a Firenze, la scuola di lingua italiana o quella di formazione politica, gli interventi di educazione alla mondialità richiesti dalle scuole fiorentine e molte altre attività, fanno del Centro La Pira, per le sue caratteristiche, un luogo unico a Firenze. **La Sala Teatina** è divenuta, in città, lo spazio permanente di più alta concentrazione di persone aventi differente provenienza geografica e peculiare laboratorio interculturale. Molti responsabili di Comunità straniere hanno appreso al Centro a parlare italiano; vari giovani rientrati in patria dopo l'iter formativo presso l'Università di Firenze, mantengono tuttora un rapporto con il capoluogo toscano tramite il Centro; alcuni hanno maturato in via de' Pescioni³ la propria vocazione artistica. Questa antica sala, recante al centro della volta il caratteristico stemma dei Teatini, i tre monti sormontati dalla croce, è stata peraltro, dal 1989 al '92, luogo ufficiale d'incontro e di preghiera dei fedeli dell'Islam, rappresentando la prima moschea della Toscana⁴. La scelta di offrire, il giorno di venerdì, uno spazio ai fedeli musulmani, i cui responsabili da tempo avevano stabilito col Centro rapporti di fattiva collaborazione, non è stata casuale; essa è sorta dall'idea che Firenze possa sostenere la radice più profonda e vera dell'Islam, e contribuire con la propria tradizione di apertura a far sì che si affermi e si diffonda, scoprendo la sintonia con i valori propri dell'Europa. Si è trattato di un piccolo gesto, che non si dimentica.

La presenza di persone di così tanti popoli, che fanno del Centro un originale osservatorio sul pianeta, non in ostaggio dei mezzi d'informazione di massa, bensì testimone in prima fila della realtà internazionale, filtrata attraverso gli occhi, le esperienze e le storie di vita dei suoi frequentatori, ci ha sollecitati a sentire nostri i principali nodi epocali che interessano la società internazionale nella sua globalità. E sovente ci siamo chiesti come alzare la voce di Firenze di fronte alle sfide che pongono al mondo intero visioni diverse originate dal proprio particolare ambiente culturale, o scelte di politica economica superate ed egoisticamente miopi, nell'epoca dell'interdipendenza e della mondializzazione.

Firenze, città europea della cultura, città posta sul monte, come amava definirla il professor La Pira. Firenze dell'umanesimo, con la centralità dell'uomo e della sua libertà. Firenze cristiana, con i suoi 39 Santi. Firenze simbolo della solidarietà, della condivisione. Firenze mercantile e intraprendente; ancora oggi guelfa e ghibellina e talvolta arrogante, ma a un tempo docile, disponibile a riconoscere il valore nel novum e ad apprendere. Firenze unica al mondo, armoniosa e perfetta nelle sue forme; città che ha esaltato la dignità umana ritenendo, prima fra tutti, inutile e assurda la pena capitale... Più volte ci siamo domandati come rivelarne l'anima ai nuovi cittadini, e a noi stessi, ché possiamo continuare a farla grande, a diffondere il suo patrimonio ideale e culturale. E abbiamo compreso che l'anima di Firenze è in realtà un tesoro che si trova soltanto insieme: essa scaturisce dalla relazione interpersonale, e più si è reciprocamente aperti, più ci si ama con disinteresse, più la si possiede. E certo La Pira, che veniva da fuori, aveva compreso bene, mostrandola agli stessi fiorentini, quale fosse l'anima della città dell'Annunziata; anima capace per tradizione di accogliere l'uomo nella sua interezza e gli uomini, nella varietà delle loro caratteristiche, delle loro lingue e culture. Nell'utopia di La Pira " (...) Firenze è una città in cui

² In: AA.VV., *Il Cardinale Giovanni Benelli*, Studium, Roma 1992; p. 192.

³ La Sala Teatina è la sala per incontri del Centro Giorgio La Pira; Via de' Pescioni è la via dove è situata la sede del Centro.

⁴ Cfr. Allievi, Dassetto, *Il ritorno dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1993; p.81.

ognuno ha la sua casa, ogni bambino, ogni giovane ha la sua scuola, ogni uomo e donna il suo lavoro, dove ogni malato ha il luogo dove curarsi e ogni credente il luogo per pregare".⁵

E così, nell'era della globalizzazione-mondializzazione, restando fedele alle idee che lo hanno fatto sorgere, il Centro tenta, con tenacia, di procedere mantenendosi nel solco tracciato da Giorgio La Pira e da tanti altri che, come lui, hanno dato vita a una rivoluzione antropologica permanente che guarda lontano, alla fraternità planetaria, alla pace, ma con coraggio cerca di realizzarla nelle piccole scelte di ogni giorno. E' una rivoluzione pragmatica, per la quale l'io e il tu si scambiano costantemente i ruoli nel concreto dinamismo della reciprocità dell'amore.

Sostare quotidianamente tra persone di provenienze differenti, ci aiuta a vivere la Terra come casa comune dell'umanità: questo ci mette in crisi come attori di storie di singoli popoli, ma nonostante tutto ci riconduce, da una storia fatta di storie di gruppi e di tribù, all'unica grande, misteriosissima storia dell'umanità.

Le persone che svolgono attività di volontariato presso i locali di Via de' Pescioni, e molte altre disponibili ad offrire la propria competenza professionale per la risoluzione di specifici problemi che quotidianamente emergono all'interno di una realtà così articolata, rappresentano il carburante principale sul quale l'Associazione può contare. Ma oggi il Centro possiede inoltre una vasta rete di rapporti di collaborazione, con analoghe associazioni di volontariato diffuse sul territorio nazionale e con svariati enti privati e pubblici. Il Ministero dell'Istruzione contribuisce alla sua attività educativa di carattere interculturale, mediante l'assegnazione annuale di un insegnante di ruolo; la Regione Toscana, la Provincia di Firenze e alcuni Comuni dell'area metropolitana hanno sostenuto, in vari casi, i suoi progetti di cooperazione allo sviluppo; il Comune di Firenze copre in parte i costi di gestione relativi ai corsi di lingua italiana e, mediante apposita convenzione lo sportello di consulenza legale in tema di immigrazione; con l'Università per Stranieri di Siena la convenzione stipulata concerne i corsi rivolti agli insegnanti per il conseguimento del Titolo culturale per l'insegnamento dell'italiano (Certificazione DITALS) ed il rilascio, previo esame, degli attestati di competenza linguistica a persone non italiofone (Certificazione CILS); da otto anni nostri operatori curano un radiogiornale diffuso in sette lingue dall'emittente Toscana Network, ...

Osservando dunque l'andamento dell'attività associativa, possiamo cogliere un dato: di fronte alle sfide imposte dai mutamenti sociali e culturali del nostro tempo, il Centro ha mostrato di essere una porzione viva della società civile, sapendosi adattare con plasticità e intelligenza alle nuove esigenze, fornendo, con pochissimi mezzi economici, risposte concrete alla persona, muovendo sempre dall'ascolto e dalla ricerca di rapporti umani di qualità. Ciò ha senza dubbio favorito l'avvio di buone pratiche che, divenendo diffusi atteggiamenti culturali, sollecitano precise richieste d'impegno per il politico e per le istituzioni pubbliche, deputate a fornire diffusamente servizi per il bene comune.

⁵ G. La Pira; *Appunti*, (Manoscritto inedito depositato presso la Fondazione Giorgio La Pira di Firenze) Firenze 1957.

Il Centro di formazione per famiglie “SCUOLA LORETO”

Alberto Zurlo*

1. L’OGGETTO

L’oggetto di questa breve comunicazione riguarda la “Scuola Loreto”, Centro di formazione per famiglie del Movimento dei Focolari.

In questa scuola si tengono periodici corsi residenziali e ciò rende possibile osservarne le attività promosse e le relazioni che si sviluppano sia all’interno che all’esterno. Con la lettura di contenuti e dinamiche di questo piccolo “laboratorio sociale”, originale anche per la grande diversità delle famiglie che vi partecipano, si cercherà di cogliere eventuali fattori e condizioni di innovazione micro-sociale. Un’attenzione particolare sarà posta anche alla possibilità di creare un sistema permanente di ricerca e di esperienza relativamente alla funzione sociale della famiglia. L’analisi dei diversi casi e situazioni che la Scuola Loreto presenta, può forse consentire l’individuazione di elementi utili alla crescita e allo sviluppo della naturale funzione di “mediatore sociale” propria della famiglia.

La Scuola Loreto è sorta per mettere in atto strategie adeguate per una più marcata sensibilizzazione della famiglia sul proprio ruolo di protagonista, di propagatrice di una cultura della responsabilità e dell’interdipendenza. Due in particolare le specificità dell’esperienza: l’internazionalità, che favorisce l’apertura e l’osmosi fra le varie culture; l’immersione “full-time” in un ambiente dove la ricerca del dialogo è tensione quotidiana.

E’ difficile, in poche righe, dare una descrizione esaustiva di una aggregazione così complessa anche dal punto di vista sociologico.

Il materiale scientifico predisposto per un’ analisi più approfondita è ancora parzialmente in via di raccolta. Non risulta, inoltre, che esistano bibliografie specifiche sull’argomento.

Alcune sintetiche e ancora parziali considerazioni si possono tuttavia formulare sulla base di:

- alcune osservazioni fatte sul campo;
- interviste rivolte ai protagonisti della Scuola;
- un questionario proposto alle famiglie dello scorso anno di studi;
- conversazioni con esperti aggiornati sugli sviluppi della Scuola.

Questo breve studio su alcuni aspetti dell’universo-famiglia è effettuato con una metodologia pluridisciplinare mirata al “noi” del gruppo familiare, alla sua dimensione soggettiva in quanto coppia. Questo presupposto richiede naturalmente delle scelte più complesse che portano oltre “l’individuale - psicologico”. Conseguentemente il lavoro è volto alla comprensione delle persone nella coppia e delle azioni delle persone come coppia, curando di interpretare le azioni e le interazioni come manifestazioni espressive e rappresentative non tanto di “individui” ma di “coppie” intese come soggetto singolo, e tra coppie, come gruppi, che agiscono e interagiscono in quanto coppia.

2. LA STORIA

Nato nel 1943, il Movimento dei Focolari e, con esso, il Movimento Famiglie Nuove che ne è la sua diramazione più sviluppata, ha visto negli anni una diffusione piuttosto ampia e capillare.

Poco più di due decenni or sono, nel 1982, è stata avviata la Scuola Loreto. Con essa ha trovato risposta la necessità, avvertita in modo pressante da tante famiglie in tutto il mondo, di poter avere un luogo adeguato alla formazione e alla convivenza tra famiglie di nazioni e culture le più varie.

* Formatore e docente di discipline giuridico-economiche.

Con poche risorse, frutto della solidarietà internazionale delle famiglie del Movimento, si sono potuti restaurare o ricostruire alcuni casolari diroccati su una collina nel territorio di Loppiano, località del Comune di Incisa Val d'Arno, alle porte di Firenze.

La località di Loppiano era già stata scelta fin dal 1964 per diventare la prima Cittadella Internazionale del Movimento dei Focolari. L'insediamento delle famiglie della nuova Scuola ne rappresentò un ulteriore sviluppo.

Ne è scaturito un originale laboratorio di relazioni interpersonali, di nuovi modelli di convivenza all'interno delle famiglie, di innovative relazioni tra famiglie ed altre aggregazioni della Cittadella, con conseguenti modelli educativi e comportamentali in grado di rispondere alle multiformi problematiche che, in ogni parte del mondo, investono la cellula fondamentale della società.

Questo luogo permette alle famiglie una permanenza per periodi variabili da alcune settimane a più mesi, così da creare un flusso di arrivi e partenze tale da interessare tutte le nazioni.

Sono soprattutto le diversità che fanno della scuola Loreto un laboratorio unico nel suo genere.

Già la famiglia in se stessa è un'entità caratterizzata da una convivenza di soggetti costitutivamente diversi nel genere, nell'età, che trovano, in un certo senso, nella reciproca diversità il motivo fondante della loro unione. Nella Scuola Loreto si trova un concentrato straordinario di diversità tra famiglie: culture diverse, lingue diverse, religioni diverse, appartenenze sociali e politiche diverse, livelli di istruzione diversi, età diverse; diverse abitudini, da quelle legate al clima, a quelle alimentari.

La notizia della ricchezza di queste esperienze, grazie anche alle stesse famiglie protagoniste della Scuola, si è diffusa nei vari paesi aumentando in modo progressivo le richieste di partecipazione, tanto da spingere, negli anni successivi, i responsabili del Movimento a restaurare altre abitazioni contigue alle prime.

3. ALCUNI DATI QUANTITATIVI

Si è partiti il primo anno 1982/83 con 5 famiglie di 4 nazioni.

Nell'anno 2003/04 erano presenti sei famiglie stabili e undici famiglie si sono fermate per l'intero periodo della scuola, circa 10 mesi da settembre a giugno. Nei mesi estivi di luglio ed agosto gli appartamenti sono stati occupati da altre 15 famiglie per brevi periodi di riposo, studio, lavoro e formazione.

Ogni anno le famiglie presenti alla Scuola completano la capienza degli alloggi a disposizione; ormai le richieste di partecipazione sono sempre superiori alla capacità di accoglienza della Scuola.

Ad oggi la capacità di accoglienza è di 17 appartamenti distinti per un totale di circa 80 posti letto.

Più in dettaglio, l'area residenziale della Scuola Loreto è composta da 4 complessi abitativi:

- un primo complesso con 4 appartamenti, di cui uno è ora utilizzato come asilo, nursery e sala giochi per i bambini e viene sfruttato soprattutto durante le ore di lezione dei genitori. Presso la Scuola c'è, oltre agli appartamenti, una sala di circa 120 posti (una chiesa del 1200 non più in uso).
- Un secondo complesso abitativo composto da 5 appartamenti per alloggio delle famiglie.
- Il terzo complesso abitativo è composto dai locali della Scuola vera e propria (segreteria, sala convegni, cabine di traduzione, salette, locali di servizio e ristorazione) e da tre appartamenti distinti per alloggiare famiglie.
- Il quarto complesso abitativo è composto da 5 appartamenti distinti e una sala giochi.

Sono in uso 10 automobili che permettono alle *famiglie-studenti* della Scuola di compiere tutti quegli spostamenti necessari normalmente ad una famiglia.

4. L'ORGANIZZAZIONE

Le dieci/dodici famiglie ospiti della Scuola sono aiutate in diversa misura da quattro famiglie presenti in modo stabile presso la Scuola Loreto.

Queste famiglie "stabili", volontariamente, in collaborazione con altre famiglie esterne alla Scuola, abitando appositamente nei 4 complessi residenziali della Scuola, durante l'anno si mettono a

disposizione per aiutare, con un intenso lavoro di cura, le famiglie che via via arrivano. I lavori preparatori iniziano mesi prima dell'arrivo, soprattutto per le famiglie che giungono da altri Stati o Continenti.

Questi sono alcuni esempi di lavoro di cura delle famiglie stabili nei confronti delle famiglie della Scuola:

- insegnamento dell'italiano, traduzioni durante le lezioni e altri incontri;
- assistenza tecnico - burocratica per documentazioni, permessi, visti, passaporti;
- aiuto per l'assistenza medico - sanitaria, soprattutto per i figli;
- assistenza all'inserimento scolastico dei figli nelle scuole pubbliche di pertinenza;
- aiuto nella gestione della casa, del vestiario, dell'alimentazione, dei trasporti, ecc.;
- aiuto nell'inserimento dei genitori in semplici attività lavorative per un auto-sostentamento delle singole famiglie;
- sostegno per l'inserimento e la partecipazione alle lezioni della scuola per genitori;
- sostegno per altre attività di tipo religioso, sociale, ricreativo, culturale, del tempo libero.

5. LA DIDATTICA

Un discorso a parte merita la gestione delle attività didattiche della Scuola che comprende: 14 tematiche di studio; 180 di ore di lezione; un corpo docente di 16 insegnanti provenienti da varie città d'Europa che si fermano alla Scuola temporaneamente, per uno o più giorni, a seconda della durata delle lezioni. Anche il corpo docente opera gratuitamente.

Le famiglie della Scuola durante l'anno partecipano a convegni locali, presso la cittadella internazionale, o a livello interregionale o nazionale, portando il loro contributo di idee, di cultura e, attraverso la narrazione del loro vissuto, esportano i modelli elaborati in famiglia e tra famiglie.

Dopo un ventennio di attività è nata l'esigenza di moltiplicare e facilitare l'accesso a più famiglie a questo ricco capitale sociale e culturale che si è formato nel tempo.

All'interno della Scuola Loreto nel 2004 è nato "Family Point" percorso formativo in 5 anni composto da moduli annuali di 40 ore in due week-end, aperto a persone e famiglie desiderose di diventare competenti nella relazione di aiuto al mondo della famiglia.

Il progetto, basato sul diretto coinvolgimento dei partecipanti, è supportato dal contributo di docenti universitari, di esperti-insegnanti della Scuola Loreto e dalle famiglie del corso residenziale.

6. LE CARATTERISTICHE DELLE FAMIGLIE DELLA SCUOLA

Si calcola che, dalla fondazione ad oggi, siano passate, per periodi più o meno lunghi, dalla Scuola Loreto più di 1300 famiglie.

- Nel 2004, le 9 famiglie che si sono fermate tutto l'anno avevano complessivamente 24 bambini e provenivano due dal Sud America, due dal Nord America, due dall'Africa, una dall'Asia, una dall'Est Europeo e una dall'Italia.
- Nel 2003 le 12 famiglie provenivano: cinque da 5 stati diversi dell'Europa, quattro da 4 stati diversi del sud America, una dall'Oceania, una dall'Asia, una dall'Africa. Ed avevano 21 bambini.
- Nel 2002 le 10 famiglie provenivano: 5 dal sud America, 2 dall'Asia, 2 dall'Europa, ed 1 dall'Oceania. Ed avevano 26 bambini.

7. LA QUESTIONE DELLE MOTIVAZIONI

Si sa che, normalmente, i fenomeni sociali si affermano, si mantengono nel tempo, si sviluppano ecc., solo se esistono, alla base del fenomeno, delle motivazioni valide che spingono i soggetti - nel nostro caso le famiglie - ad assumere dei comportamenti conseguenti.

Una prima domanda viene allora spontaneo porsi:

Per partecipare alla vita della Scuola, che cosa attrae famiglie così diverse tra loro e cosa le spinge a lasciare la propria routine, le proprie sicurezze e ad affrontare problemi anche grossi, compresi i pesanti rischi economici?

Nel tentativo di dare una prima risposta a questo quesito si possono fare le seguenti considerazioni:

1. Le motivazioni di tipo “estrinseco”, legate cioè ad una gratificazione di tipo economico, o culturale, o semplicemente che spingono a soddisfare la voglia di novità o di avventura, sono da escludersi a priori, in quanto la posta in gioco è troppo elevata, anche dal punto di vista economico. Il peso della fatica di trasferire una famiglia per un anno non sarebbe compensato neanche da delle buone gratificazioni sul piano culturale; anche la voglia di novità svanisce al pensiero che, con la famiglia, con i figli, trasferirsi non è uno scherzo.
2. Per tentare di capire il comportamento delle famiglie della Scuola allora ci si dovrà orientare verso delle motivazioni di tipo “intrinseco”, non finalizzate cioè ad una ricompensa di tipo “estrinseco”. Come afferma Vittorio Pelligra, in un suo recente scritto: «Possiamo pensare infatti a molti altri tipi di attività per le quali il “fare” l’attività stessa è almeno tanto importante, nel motivare il soggetto, delle conseguenze estrinseche che essa produce». ⁶
3. Sembra una caratteristica specifica dei comportamenti famigliari quella di avere normalmente delle motivazioni “intrinseche”, infatti sono queste le motivazioni della maggior parte delle azioni che si compiono all’interno del nucleo famigliare.
4. Il movente “intrinseco”, (per es.: si passeggia, non per spostarsi o per fare strada, ma perché il semplice fatto di passeggiare è, di per sé, fonte di utilità) è probabilmente anche il tipo di motivazione che trattiene le famiglie “stabili” alla Scuola Loreto, nonostante la mole di “lavoro di cura” extra familiare generato dalla presenza delle famiglie ospiti.
5. E’ probabilmente “intrinseco” anche il movente che richiama i professori da tutta Europa a impartire le lezioni; infatti sembra che sia la soddisfazione di partecipare alla Scuola, la ricompensa che li gratifica.

8. LE MOTIVAZIONI “INTRINSECHE” DELLE FAMIGLIE

Dalle risposte al questionario, sottoposto ad un campione di famiglie, risulta che le motivazioni che hanno spinto le famiglie a lasciare la propria residenza e venire alla Scuola Loreto sono tutte sul piano dell’autocoscienza come famiglia. Alcune espressioni usate nel questionario sono:

- la volontà di conoscere se stessa;
- la volontà di prendere coscienza del proprio ruolo come famiglia;
- la volontà di crescere come famiglia;
- la volontà di essere coscienti nel campo della vita famigliare;
- la volontà di crescere nel rapporto interpersonale in famiglia;
- di crescere nel rapporto di coppia e con i figli.

Un secondo aspetto, che viene subito in luce dalle risposte date, è che questo miglioramento, come famiglia, non è perseguito per se stesso, narcisisticamente, ma è finalizzato allo scopo di crescere per poter aiutare altre famiglie nei campi:

- dell’educazione;
- della comunicazione;
- dell’educazione alla mondialità;
- dell’inculturazione e del dialogo.

Tutti campi attinenti dimensioni di interdipendenza, per una formazione utile alla ricerca di percorsi che possano portare a relazioni di reciprocità universali.

9. I PROBLEMI PRIMA DELL’ARRIVO ALLA SCUOLA

⁶V. Pelligra, “Quando il denaro impoverisce” in “Economia di Comunione”, 1 (2004), p.19.

I problemi incontrati dalle famiglie per trasferirsi dai paesi d'origine alla Scuola, ricavati dal questionario in ordine di frequenza e di importanza sono:

- quello economico lavorativo, sicuramente il primo e il più diffuso;
- la lingua (ovviamente per tutti i non italiani), problema che ha ingenerato difficoltà di diverso grado a seconda della famiglia e delle lingue parlate;
- i problemi relativi al distacco dalle famiglie di origine;
- le difficoltà legate allo spostamento dei figli;
- per alcune famiglie i passaporti, nonché il viaggio lungo e stancante (alcuni con più giorni di aereo).

10. I PROBLEMI DURANTE LA SCUOLA

I problemi incontrati dalle famiglie durante i dieci mesi di frequenza alla Scuola sono:

- di comunicazione a causa della lingua, sia per i genitori che per i figli;
- le differenze culturali, di orari di vita, i diversi modelli educativi e di cura dei figli;
- le limitazioni nelle attività ordinarie a causa di malattie frequenti e prolungate dei figli;
- difficoltà iniziali nelle sistemazioni scolastiche dei figli;
- stanchezza, soprattutto nel primo periodo per l'ambientamento;
- disagi, generati dalle strutture abitative e dai servizi: per esempio strade sterrate, negozi e scuole lontani, ecc.

11. LE SOLUZIONI AI PROBLEMI INCONTRATI DALLE FAMIGLIE

- **Per risolvere il problema lavorativo**, normalmente le famiglie sono dovute ricorrere, dopo aver costruito con i responsabili del proprio posto di lavoro un rapporto di stima e fiducia, ad un anno di aspettativa senza retribuzione; alcune famiglie, pur di partire, si sono licenziate dal lavoro e al ritorno hanno dovuto cercare una nuova occupazione.
- **Per il problema economico** alcune famiglie hanno programmato le entrate e le uscite negli anni precedenti la partenza così da poter disporre di un fondo per il periodo della Scuola; altre sono ricorse a un doppio lavoro per creare un risparmio; altre addirittura sono arrivate a vendere beni importanti come l'automobile o addirittura la casa; altre pur di partire hanno contratto dei debiti. In molti casi è stata importante la solidarietà delle famiglie nelle città di provenienza.
- **Per il problema della lingua**, le famiglie straniere hanno frequentato con molto impegno i corsi specifici e hanno studiato, in tutti i momenti liberi (anche in ore notturne), imparando, più o meno in fretta e bene, l'italiano, a seconda delle lingue di provenienza e delle capacità personali (molte di esse manifestano gratitudine per l'aiuto ricevuto e soddisfazione per i risultati ottenuti). Lo sforzo per ascoltare e capire gli altri, anche se di lingua e cultura diversa, ha considerevolmente aumentato l'autostima e la capacità di dialogo.
- **Il problema del distacco dai luoghi di provenienza**, è stato risolto comunicandolo all'interno della famiglia e con le altre famiglie e, attraverso lettere, e-mail, e telefono, con le persone delle città di provenienza (parenti, amici, insegnanti dei figli, colleghi di lavoro). Questo problema del distacco è stato compensato dalle tante nuove e profonde amicizie fatte e da un grande arricchimento ricevuto dalla conoscenza di famiglie molto diverse da sé.
- **La questione delle differenze culturali**, che, durante i mesi della Scuola avevano prodotto tante difficoltà, soprattutto ad alcune famiglie nel doversi adeguare a ritmi di vita diversi ed a nuovi modelli di cura dei figli, dal questionario sembra sia stata risolta nel praticare una sorta di training continuo, *una scuola nelle Scuole* per:
 - ▶ entrare nella cultura dell'altra famiglia, facendole spazio;

- ▶ relativizzare il proprio schema concettuale;
 - ▶ confrontare apertamente le proprie posizioni;
 - ▶ dialogare in modo franco;
 - ▶ saper contenere il desiderio di affermare subito la propria idea.
- **I problemi generati da carenze nelle strutture abitative** e nei servizi di supporto alle abitazioni per i tanti bambini e per la necessità di custodirli perché spesso ammalati, sono stati di volta in volta affrontati con il reciproco e sempre più intenso aiuto tra famiglie.
 - **Il problema dell'emarginazione di alcuni figli**, specie se di famiglie straniere, da parte delle scuole pubbliche locali, è stato affrontato dai genitori dialogando con gli insegnanti e con i genitori degli altri alunni ed anche dai figli che hanno cercato di rispondere alle offese ricevute dai compagni con gesti di simpatia e amicizia che hanno fatto cambiare rapidamente i rapporti tra ragazzi. A questo proposito è da segnalare che, mentre nei primi anni della Scuola Loreto la popolazione e le autorità locali vedevano con freddezza le famiglie della Scuola, ora i figli e le famiglie si invitano reciprocamente per le feste. Inoltre gli insegnanti delle scuole pubbliche apprezzano molto la presenza di bambini stranieri per il contributo che portano e le pubbliche autorità sono sensibili e attente ai problemi della Scuola Loreto.

12. RISULTATI: ALCUNI TIPI

Ad alcune famiglie “stabili” della Scuola Loreto è stata posta una domanda apparentemente provocatoria o forse ingenua:

Esistono fatti concreti che, durante i mesi della scuola, in questo laboratorio di sperimentazione di relazioni sociali innovative, fanno pensare all'esistenza di soluzioni in grado di affrontare alcuni dei problemi che caratterizzano oggi il mondo della famiglia?

Si sono potute registrare:

- storie che narravano di famiglie in crisi coniugale grave ora ricostruite;
- storie di famiglie a confronto con diversità sociali, politiche e religiose apparentemente inconciliabili che sono riuscite a tessere rapporti di profonda amicizia fra di loro;
- famiglie con modelli educativi tra di loro diametralmente opposti, che si sono prima sopportate, poi rispettate e capite, e, alla fine, stimate;
- una famiglia Colombiana che, tornata a Bogotà, ha fondato un Centro di promozione per le famiglie di un grande quartiere e successivamente è divenuta consulente dell'Università Bolivariana;
- una famiglia svizzera che ha scoperto in internet la Scuola Loreto come modello delle proprie aspirazioni sociali ed è venuta per soggiornarvi un anno;
- molte altre, altrettanto significative.

13. CONCLUSIONE

La famiglia, formata da una simile interazione con altre famiglie, ha risorse proprie per diventare protagonista del sociale, creando soluzioni che possono valere anche come modello per la società in ciascuno dei Paesi di provenienza.

Tutto questo può contribuire allo sviluppo di una significativa “rete” di famiglie, operanti in tutto il mondo come soggetti di nuove solidarietà e di pratiche sociali particolarmente attese in questo momento storico. La configurazione che ne discende è quella di una “società di famiglie”, intesa come rete di realizzazioni solidali, costruttrice di socialità e di pace.

Una possibile concretizzazione, a livello mondiale, può essere vista nel Familyfest 2005, nel quale la Scuola Loreto avrà un compito di riferimento sia metodologico che di contenuto, molto importante.

FONTEM (CAMERUN): UN LABORATORIO DI FRATERNITÀ *

INTRODUZIONE
(BENNIE CALLEBAUT**)

Dal 1966, un popolo africano del Camerun, i Bangwa, conduce insieme al Movimento dei Focolari un'esperienza assai singolare definita come esperienza di 'solidarietà'.

La domanda che ci poniamo è: cosa possiamo ricavare, come sociologi, da questa esperienza, per il tema del nostro congresso sulla fraternità? Per un'analisi sociologica occorrono degli attori, un contesto e una dinamica di interazioni. Il sociologo sarà attento, all'interno di questa dinamica, ad individuare i percorsi di integrazione tra queste realtà, i nodi delle tensioni, i conflitti possibili, visibili o meno visibili, ed i loro eventuali modi di superamento.

Presentiamo quindi gli attori, i momenti scelti della storia di "Fontem", il luogo geografico che ha dato il nome a tutto il dossier, e cerchiamo di effettuare un commento sociologico. Compito, questo, che assumo, passando da membro dei Focolari, coinvolto nell'esperienza, ad osservatore con sguardo distaccato e consapevole inoltre di avere i limiti di uno che si è prevalentemente occupato sinora di ricerca in sociologia delle religioni.

*Ricordo solo due elementi da tenere presenti: il sociologo pratica, e ne è cosciente, una scienza limitata, anzi riduttiva. Vorrei con voi propormi di entrare in punta di piedi in questo dossier. Perché? Si può a proposito citare il commento di uno dei padri fondatori della sociologia, Max Weber, che si esprime in modo sferzante su chi dalle cattedre sperava di fondare una nuova religione. "Finisce solo col fare l'ennesimo gruppo settario", scrisse **1**. Era convinto che l'esperienza che riesce a mettere insieme gli uomini, specie se ha una radice religiosa, non viene mai fuori dallo studio o da qualche idea geniale proclamata in un qualche Convegno.*

Chi sono gli attori e quale è il contesto?

Siamo nel 1966, in Camerun, in piena foresta equatoriale. L'Africa sub-sahariana sta appena uscendo dal periodo coloniale, con tutte le ferite da esso prodotte. Tre sono gli attori principali. Il primo è una tribù, i Bangwa, che vive in valli ritirate e difficilmente raggiungibili. Tale tribù conosce una mortalità infantile talmente alta, che per essa vi è persino la minaccia dell'estinzione. A questo punto, le autorità della tribù chiedono aiuto al vescovo cattolico della regione, un olandese, Julius Peeters.

Il secondo attore è dunque lui e la Chiesa cattolica, missionaria e non, che vive in quegli anni l'intensa stagione del rinnovamento conciliare e che rimette in discussione tanti schemi che avevano plasmato l'azione secolare della Chiesa stessa.

Il terzo attore è il Movimento dei Focolari, un movimento che promuove un approccio alla vita evangelica a partire dal comandamento nuovo di Gesù sull'amore reciproco. Max Weber, il sociologo già citato, a proposito di leaders religiosi che propongono messaggi forti, evidenzia che in loro è riscontrabile ciò che egli chiama una "visione unitaria" della vita. Vedono tutto e tutti a partire da un'esperienza fondante. In Chiara Lubich si trova qualcosa di simile: vede, vive e legge tutto il Vangelo a partire dall'ottica dell'amore fraterno reciproco! Un discorso che non si era soliti sentire nella Chiesa pre-conciliare. Ma la Chiesa ha appena approvato i Focolari (1962), e

* Il dossier contiene una serie di contributi sulla storia di Fontem con tre interventi di Chiara Lubich oltre ad alcune interviste ai protagonisti, curate da Martin Nkafu Nkemnkia, ed alcune brevi presentazioni sulla situazione odierna. I commenti di tipo sociologico ed i testi di collegamento (entrambi in corsivo) sono stati curati da Bennie Callebaut.

** Sociologo, ricercatore in Sociologia delle religioni all'università di Lovanio.

questa approvazione accompagna un'importante stagione della diffusione dei Focolari nel mondo intero.

L'ESPERIENZA DI FONTEM E LA VISIONE AFRICANA DELLA VITA
(MARTIN NKAFU NKEMNKIA^{***})

Julius Nyerere, un sociologo africano, nel suo trattato fondamentale *Ujamaa 2* affermava che il socialismo africano consiste nell'esperienza della condivisione dei beni fra tutti. È da ciò che si comprende perché quasi nessun africano è un miliardario. Non c'è posto, per questo, per i capitalisti e per gli sfruttatori. Lo stesso Nyerere sosteneva ancora che avere beni come garanzia del potere e del prestigio è asociale. Per il socialismo, tutti i membri della società debbono poter ottenere tutto ciò che è loro necessario.

Posta la comunione dei beni alla base del socialismo africano, in tale società lo Stato gioca un ruolo importante, dato che la povertà non può essere ridotta ad un agente individuale. Questa concezione si fonda sulla società tradizionale, caratterizzata dalla vita in comune. Infatti, nella società tradizionale africana nessuno manca di cibo, nessuno è privo della sua dignità.

“Ciò è esattamente quello che è riuscita a fare la società africana. Sia i ricchi che i poveri erano assolutamente al sicuro nella società africana. Le calamità naturali portavano la carestia, una carestia però che affliggeva tutti, poveri e ricchi. Nessuno soffriva la fame, né per mancanza di cibo né di dignità umana per il fatto di non possedere ricchezze personali; ognuno dipendeva dalle ricchezze possedute dalla comunità di cui era membro. Questo è socialismo. Nella nostra società tradizionale africana eravamo individui all'interno della comunità. Ci interessavamo sinceramente della comunità e la comunità provvedeva ai nostri bisogni. Non avvertivamo né il bisogno né il desiderio di sfruttare i nostri simili, o di abusare di loro”...” **3.** Così Nyerere.

Se vi sono ancora in Africa popoli che vivono in questo modo, tra essi è certamente il popolo Bangwa del Camerun. Il fondamento e l'obiettivo ultimo del socialismo africano è la famiglia allargata. Il vero socialista africano non guarda ad una classe di uomini come a suoi fratelli e ad un'altra come a suoi nemici naturali. Egli non stabilisce un patto con i “fratelli” per lo sterminio dei “non-fratelli” (così ancora il sociologo africano citato).

Le analisi che verranno presentate trattano dell'incontro di Chiara Lubich e la spiritualità focolarina con il popolo Bangwa del Camerun e di tutto ciò che ancora oggi questo comporta e che rende tale storia, tra i focolari e i Bangwa, un'esperienza assai singolare nel mondo. Da essa si evince che l'unità tra razze, culture e popoli è possibile anche quando tutto intorno sembra invitare al contrario, all'odio, alla diffidenza degli uni verso gli altri.

L'esperienza e il messaggio della cittadella di Fontem – che felicemente viene annunciato nel programma del nostro Convegno come “laboratorio di relazioni fraterne” – sono stati capaci di “informare” una società di decine di migliaia di persone, e garantirne un sano sviluppo esemplare.

Oggi è un giorno storico perché questa esperienza diventa parte della storia non solo del Movimento dei Focolari. La buona riuscita di quest'esperienza è dovuta anche al profondo senso religioso del popolo Bangwa, al segreto della sua disponibilità e alla capacità di apertura all'altro – tanto da fare propria la stessa spiritualità focolarina –. Da tutti questi elementi è stato generato quel laboratorio di fraternità che è Fontem.

^{***} Professore presso la facoltà di filosofia della Pontificia Università Lateranense e la facoltà di storia e beni culturali della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana - Roma.

L'ISPIRAZIONE DIVENTA VITA QUOTIDIANA:
GLI ANNI SESSANTA, LA SCINTILLA ISPIRATRICE, L'INTERESSE COMUNE
(BENNIE CALLEBAUT)

Quale dinamica mette insieme i tre attori che abbiamo presentato? Un sociologo come Max Weber, tra tanti altri, spiega che la storia degli uomini si muove principalmente secondo la dinamica degli interessi dei differenti attori: essi sono come i motori che muovono le cose lungo i binari della vita sociale. Ma Weber indica anche che il dove sono diretti questi binari può essere invece determinato dalle grandi idee del momento che danno come un orientamento all'insieme.

La domanda allora che ci possiamo porre è: quali sono gli interessi in gioco in questa relazione?

L'interesse dei Bangwa è più che evidente: sopravvivere, debellare le malattie. Per sopravvivere, bisogna fare in modo che si organizzi un sistema sanitario. Ma come attrarre personale competente in questo posto lontano da tutto? Lo Stato camerunese, negli anni Sessanta, non ha la possibilità di procurare ai Bangwa il necessario. La politica di questo governo regionale è chiara: aspetta che i missionari (cattolici o protestanti) pensino loro a fornire gli elementi indispensabili ad una società civile modernizzata. Aspetta, dunque, che le missioni costruiscano scuole, ambulatori o ospedali e parrocchie; solo successivamente si pensa ad assicurare la presenza dello Stato.

C'è un rapporto molto positivo, agli inizi degli anni Sessanta, tra le Chiese e il governo regionale che ha l'autorità sulla parte anglofona del Camerun dove si situa Fontem. Il premier di questa regione ha concluso degli accordi con il vescovo cattolico: la Chiesa si doveva occupare di procurare il personale e di costruire gli ospedali, il governo di trovare i fondi e pagare gli stipendi.

Per questo, il vescovo Peeters è alla ricerca di personale sanitario, il personale missionario classico non basta per rispondere a tutte le esigenze della popolazione. Cerca persone pronte a fare opera da pionieri, con stipendi ovviamente bassi. Quando incontra un medico laico focolarino (Giandomenico Catarinella), il vescovo Peeters scopre i Focolari. Peeters è olandese e molto conscio che i laici sono una forza nuova nella Chiesa, forza che bisogna valorizzare secondo vie ancora da inventare. Va al Concilio e ne approfitta per fare visita a Chiara Lubich (1963), per chiederle se può mandare altre persone competenti, medici e infermieri, ed iniziare così anche in Africa l'esperienza del Movimento.

Quale interesse ha il Movimento dei Focolari in questa prima fase?

Come ho detto in precedenza, l'idea di fondo di Chiara Lubich, la sua visione "unitaria" – secondo l'espressione di Max Weber –, è che l'unica cosa intelligente da fare nella vita, l'unica che rende felici, è "vivere per la fratellanza universale", come la riassume sovente. Inoltre, i Focolari sono in questi primi anni Sessanta in piena espansione: può mancare l'Africa? L'interesse quindi è di verificare, in questa ottica della fraternità, se il proprio approccio funziona anche per l'Africa subsahariana. La richiesta del vescovo sembra suggerire che il momento può essere arrivato. Così, in due ospedali diversi della regione nord-occidentale, viene a lavorare un gruppo di focolarini, uomini e donne. Dopo due anni, però, il bilancio è solo mediamente positivo. Hanno fatto le prime esperienze con il mondo africano, hanno lavorato con competenza e sono stimati, ma hanno potuto combinare ben poco per sviluppare i contatti e far crescere il Movimento dei Focolari. La lontananza fisica delle due comunità, maschile e femminile, e il cattivo stato delle strade rende difficile i viaggi e impedisce una testimonianza comune. Inoltre, la struttura missionaria esistente è ben radicata e non sembra lasciare spazio a qualcosa – ossia i Focolari – che in fondo nessuno capisce bene cosa siano veramente! La situazione sembra bloccata.

Quale commento suscita questo stato di cose nel sociologo?

Abbiamo una situazione che ricorda per molti aspetti le pagine ben note di Max Weber su come cambiano le società tradizionali. I cambiamenti avvengono in gran parte attraverso figure che egli chiama carismatiche, che portano un messaggio innovativo che scombussola le convinzioni vigenti,

e che suscitano un seguito di persone che crede che quella figura abbia un dono particolare (di origine divina o anche umana). Weber sottolinea, tra le altre cose, che è sull'autorità e la fede in queste persone, leaders, che tanta gente cambia mentalità e inizia a vivere diversamente. Col tempo la novità così portata diventa una nuova tradizione o si traduce in un nuovo sistema legale-razionale. Weber chiama il suo approccio ideal-tipico, indicando così che si tratta di una costruzione intellettuale che non può essere ritrovata in realtà così come è pensata, perché nella vita reale si trova sempre un misto di cose: la tradizione, il sistema legale-razionale e, a volte, anche tratti di cambiamento sotto l'azione di "carismatici".

L'approccio sociologico impone un terzo elemento. "Troppo facile – direbbero alcuni sociologi – andare a cercare nella realtà qualche conferma di una teoria che piace". Occorre, come propone Popper, falsificare l'ipotesi di lavoro, provare ad analizzare l'ipotesi contraria; ossia, controllare anche l'ipotesi chiamata "ipotesi zero". Tale ipotesi sarebbe, nel nostro caso, che l'incontro tra i Bangwa e i Focolari rientrasse nella normalità delle cose, fosse assolutamente razionale e logico, iscritto nella tradizione, la quale prevedeva che si instaurasse questa collaborazione. È con questi vivi interrogativi che vi invito ad ascoltare gli interventi che ci raccontano la prima fase, quella degli anni Sessanta.

Abbiamo, dunque, due alternative: o si spiega tutto come una evoluzione normale, o questa non spiega la reale dinamica e si deve allora ricorrere all'altra ipotesi, a qualcosa che possiede elementi di originalità e che presenta un processo di cambiamento sotto l'influenza di una persona carismatica!

Qual è la scintilla che fa partire tale dinamica?

Un membro dei Focolari, medico, che lavora come missionario laico nella diocesi nord-occidentale del Camerun, è rimasto impresso al vescovo Peeter, che sta cercando di capire come la Chiesa può superare certe impasses.

Abbiamo dunque i tre nostri attori ed il contesto. Cerchiamo pertanto di cogliere la dinamica.

La storia dei Focolari con Fontem comincia concretamente la sera del 6 febbraio 1966 quando arrivano sei uomini, mandati dal vescovo in accordo con Chiara Lubich: un medico, Lucio Dal Soglio; un geometra, Franco Pellegrini; il meccanico Vittorio Brugnara e tre giovani di Bamenda, Dominic, Florian e Benedict, che già precedentemente dividevano la vita dei focolarini a Shisong.

“UNA SCELTA PARADOSSALE”.

INTERVISTA CON LUCIO DAL SOGLIO

Abbiamo intervistato il dr. Lucio Dal Soglio, attualmente collaboratore stretto di Chiara Lubich per tutto il continente sub-sahariano, ma che ha vissuto sul posto i primi vent'anni dell'avventura di Fontem.

MARTIN NKAFU NKEMNKIA: *Voi eravate già da alcuni anni nella regione nord-occidentale del Camerun. Come è nata l'idea di andare a Fontem?*

LUCIO DAL SOGLIO: Il vescovo Peeters ci prospettò un'idea: "C'è una tribù che da tempo mi chiede di andare in loro aiuto. Ma io non posso perché non ho il personale sufficiente per aprire anche questa missione. Vive in un posto molto lontano, non ci sono le strade, è molto difficile ... Aiutarli diventa un'impresa quasi impossibile. Perciò, se voi pensate di poter andare, io proporrei che andiate tutti voi, sia i focolarini che le focolarine ed i sacerdoti se ci sono. Vi spostate tutti e prendete la responsabilità di questa missione; la fate nascere, vivete il vostro Ideale, e fate la vostra esperienza in Africa, senza intromissione di nessuno, senza condizionamenti sia civili che religiosi". Era il suo punto di vista. Si era reso conto che vi erano non solo difficoltà nostre, ma anche da parte degli altri nei nostri confronti, nella Chiesa missionaria del Camerun Nord-Occidentale. Perché noi eravamo un caso speciale, eravamo fuori da tutti gli schemi dell'evangelizzazione. Ogni società missionaria ha il suo modo di evangelizzare, ha i suoi schemi che vanno giustamente rispettati. Noi

andavamo senza schemi. Dicevamo: “Bisogna andare per amare tutti, vedere Gesù nell’altro e cercare di vivere con Lui in mezzo a noi”. Al di fuori di noi non si aveva idea di questo stile di vita. Il vescovo era conscio che i suoi missionari non capivano cosa volevamo fare. Egli pensava però che era giunto il momento, e univa due cose: la nostra volontà di fare insieme qualcosa e il suo bisogno di rispondere all’urgenza di questa nuova missione. Disse: “Io proporrei a Chiara questo vostro spostamento”.

Chiara venne fino a Douala (1965), dove la raggiungemmo, rimandando alcuni giorni insieme. Già le avevamo scritto di questa proposta di spostarci tutti insieme in questo posto che si chiama Fontem. Però non era semplice! Si trattava ora di dare una risposta affermativa al vescovo.

Ricordo che una volta siamo andati in macchina con lei fuori Douala per vedere la foresta, i villaggi nei dintorni, che lei non conosceva. Lungo il tragitto, Chiara, rivolta a me che guidavo la macchina Volkswagen, mi dice: “Cosa pensi di questa proposta del vescovo di andare a Fontem?”. Le rispondo: “Chiara, dico la verità, penso che non va bene. Se stando a Shisong e a Njinikom, abbiamo avuto tante difficoltà a portare avanti il Movimento, a organizzarlo rudimentalmente, se andiamo a Fontem, ne avremo dieci volte di più di difficoltà”. Ho risposto proprio così.

E Chiara è stata un po’ soprapensiero, e poi dice: “Ma no, io penso che va proprio bene così, quindi preparatevi ad andare a Fontem, ed io, l’anno prossimo, verrò a mettere la prima pietra per l’ospedale”.

Chiara è fondatrice e nostra presidente, pertanto non ho più aggiunto altro. Però con un po’ di riserva, quando Chiara è partita, sono andato dal vescovo chiedendomi come avrebbe accolto lui le difficoltà che vedevo, e gli ho detto: “Eccellenza, ma lei conosce Fontem? Come si fa ad andare a Fontem se non c’è neanche la strada? Vuole che costruiamo l’ospedale, il college e la chiesa, ma come facciamo se non sappiamo neanche trovare un sacco di cemento perché non c’è, se non sappiamo dove acquistare il cibo perché non c’è neanche un negozio, se non sappiamo dove dormire? Ci indichi un posto dove possiamo trovare tutte queste cose!”.

E lui ha risposto: “No, no, no, voi dovete andare tutti insieme lì. Perché dovete fare la vostra esperienza, con il vostro Ideale, in Africa! Quindi dovete andare tutti lì!”.

Mi sono arreso a questa evidenza, all’idea di Chiara e al vescovo ... non sapevo più a chi appellarmi. È stato tutto questo che ha determinato la nostra andata a Fontem.

Noi quindi siamo senz’altro andati lì con questa spinta di Chiara e del vescovo.

Ma come condizione per la nostra andata a Fontem il Movimento aveva chiesto che i Bangwa ci dessero un terreno abbastanza esteso per costruire col tempo una nostra cittadella. C’era quindi anche un interesse del Movimento. Nell’andare lontano dai centri abitati, chiedevamo la disponibilità di un territorio per mettere in piedi le strutture nostre, in particolare una cittadella. Noi certamente andavamo lì per aiutare la gente ma, per amore del vero e della giustizia, devo dire che pensavamo anche a un ritorno per il Movimento.

LA PRIMA VISITA A FONTEM DI CHIARA LUBICH (1966).

DAL VIDEO: *UN MIRACOLO NELLA FORESTA*

SPEAKER: Quando Chiara Lubich arriva a Fontem per la sua prima visita, tutto il popolo con in testa il *Fon* ed i *Chief*, accorre per incontrarla e farle festa. Nell’ampia spianata antistante il palazzo reale, commossi discorsi ufficiali ed una serie interminabile di danze bellissime portano a Chiara l’omaggio dei vari villaggi. È un momento speciale. Chiara avverte reale la presenza di Dio come un sole che illumina e raccoglie tutti i presenti in unità.

Racconta Chiara: “(...) *ho avuto quest’intuizione. Come se Dio ci abbracciasse tutti, tutti insieme, noi, noi focolarini che eravamo presenti e tutta questa tribù. Lì difatti è nata per la prima volta in me l’idea che noi avevamo a che fare anche con il dialogo interreligioso, cioè con quelli di altre religioni. E lì mi è sembrato che ci fosse una specie di benedizione di Dio su questa iniziativa che sarebbe nata, ma intanto sul popolo Bangwa così come si presentava, e su noi, insieme con loro*”.

Straordinaria l'intesa con il *Fon Defang* che, in virtù della sua profonda unione con Dio, aveva immediatamente scorto negli avvenimenti di quei giorni l'intervento divino: Dio rispondeva alle invocazioni d'aiuto del suo popolo e lo amava attraverso i focolarini. E il suo sguardo sapiente, quasi da patriarca dell'Antico Testamento, arrivava più lontano. "Chiara – egli amava ripetere – è stata mandata qui in terra da Dio, per dirci qualcosa che Lui vuole spiegare al mondo d'oggi".

Ancora Chiara: "*Col Fon Defang, ho avuto un rapporto meraviglioso. Io di lui mi ricordo quando mi ha invitato nel palazzo reale, dove mi ha fatto questa domanda: "Ma tu sei donna, e quindi non vali niente, come hai potuto fare questo movimento?". Allora io ho risposto: "Appunto perché sono donna e non valgo niente, è chiaro che qui è intervenuto Qualcun altro. E dato che il Movimento è molto ampio e diffuso, non può essere che Dio, non può essere una forza umana". Lui ha capito e ci ha sempre seguito in tutti quegli anni.*"

"LE CITTADELLE DEI FOCOLARI".
INTERVISTA CON BRUNA TOMASI

Abbiamo chiesto a Bruna Tomasi – anch'essa diretta collaboratrice di Chiara Lubich per l'Africa e una delle sue prime compagne già ai tempi della fondazione dei Focolari a Trento – di chiarirci un aspetto di questi primissimi anni: il sogno di fare una cittadella.

MARTIN NKAUFU NKEMNKIA: *Il dr. Dal Soglio ha parlato dell'idea che Fontem sarebbe potuta diventare in un futuro, per i Focolari in Africa, una cittadella. Cosa significa nella vostra storia questo progetto di costruire delle cittadelle che rispecchiano l'ispirazione tipica che informa la vita dei Focolari?*

BRUNA TOMASI: Negli anni cinquanta, tutte le estati, persone del Movimento, di diverse categorie sociali ed età, si ritrovavano nelle valli di Primiero, (Nord-Italia), per approfondire la nuova spiritualità che era nata da Chiara Lubich e le sue prime compagne, tra le quali anch'io mi trovavo. Trascorrevamo insieme delle vacanze piuttosto originali: tutti erano impegnati a vivere secondo lo stile di vita che si era andato delineando in quegli anni. Si veniva spontaneamente componendo una cittadella temporanea, la Mariapoli, formata da persone di tutte le età, vocazioni, di vari popoli e lingue. Questa esperienza è stata così forte da far pensare e desiderare una realizzazione simile *permanente*. Il desiderio, come lo esprime un giorno Chiara stessa, era di fondare una cittadella che avrebbe dovuto avere in sé gli elementi di una città moderna, con case, chiese, scuole, negozi, posti di lavoro e aziende. Una convivenza di persone le più varie, ma legate fra loro dal comandamento base della nostra spiritualità: "Amatevi a vicenda come io ho amato voi".

Poco prima dell'arrivo dei Focolari a Fontem, nel 1964 questa idea diventa realtà a Loppiano, nei pressi di Firenze, su un vasto appezzamento di terreno. Oggi Loppiano conta quasi mille abitanti provenienti da 70 nazioni dei vari continenti, ed è diventato un punto di incontro tra popoli e culture, un cantiere aperto per sperimentare la fratellanza universale. In tutti questi anni, 32 altre cittadelle sono nate in varie nazioni e continenti. Ogni cittadella risponde in modo del tutto particolare a problemi legati all'ambiente socio-culturale, ha delle caratteristiche sue proprie, come l'attenzione all'ecumenismo ad Ottmaring, in Germania, il dialogo e la fraternità vissuta con i buddisti in Thailandia, l'attenzione ai problemi sociali in Brasile, l'apertura al mondo giovanile nella cittadella in Argentina, ecc.

E Fontem, ci si può chiedere? Quando Chiara venne per la prima volta a Fontem (1966) e mise la prima pietra per il futuro ospedale, ormai c'era questo clima.

Mi si è chiesto se ritengo esista un momento particolarmente significativo in questi primi anni. Io credo che, forse, la chiave di lettura di fondo si può trovare nel rapporto straordinario di fiducia che si stabilirà fin dal primo contatto tra il *Fon* e Chiara. Lei avrà più incontri con il *Fon Defang*, che era l'autorità più alta tra tutti i capi tradizionali dei Bangwa. Come leggiamo in un libro su Fontem di Michele Zanzucchi 4, il *Fon* farà un ampio discorso di benvenuto e di ringraziamento del quale

voglio ricordare due frasi: “Madam, quando hai mandato un gruppo del tuo movimento in Africa non ti saresti aspettata minimamente che questi membri della tua missione sarebbero finiti in questa sperduta e dimenticata parte del Camerun. (...) Proprio quando incominciavamo a scoraggiarci per il lungo abbandono, come gli israeliti nel deserto, Dio finalmente ci ha mandato un aiuto dal cielo, ci ha inviato un salvatore nella tua persona, per badare alle nostre anime, inviandoci dei sacerdoti per la futura parrocchia dei Bangwa, una scuola media per i nostri bambini e un ospedale di cui abbiamo tanta necessità”. Altre bellissime parole aggiungerà il *Fon* che provocherà in Chiara questa risposta: “Posso dire sinceramente che, né in America né in Europa, né in Asia, dove sono stata, ho incontrato tale accoglienza e tale comprensione del nostro Movimento; e la carità che avete menzionato (...) è proprio quello che vogliamo portare qui, assieme a voi. Su questa base della carità, noi vorremmo costruire tutte le opere che saranno necessarie per il popolo. (...) Vorrei assicurare a nome mio e di tutto il Movimento che prenderemo questa regione come la prima nel nostro cuore, quella alla quale ci dedicheremo con più amore”.

Ma forse è nel colloquio di poche ore dopo che si scopre tutta la dimensione di un rapporto personale e collettivo che determinerà tutto quello che seguirà. Il *Fon*, ad un certo momento del ricevimento dopo la festa, chiede a Chiara: “Tu, che sei vicina a Dio, spiegami perché, in due mesi, nel mio popolo sono morti quattrocento bambini”. Chiara, dopo un istante di raccoglimento, rispose: “Perché manca ancora la fraternità fra gli uomini. Ma fra poco, vedrà signor *Fon*, con l’arrivo di un medico pediatra, anche la mortalità diminuirà”.

Un Convegno che riflette con il distacco della scienza sugli elementi che la sociologia scopre come fondamentali per una convivenza più fraterna, qui forse trova una pista adeguata.

LA SECONDA VISITA A FONTEM DI CHIARA LUBICH (1969).

DAL VIDEO: *UN MIRACOLO NELLA FORESTA*

SPEAKER: A tre anni dalla sua prima visita, Chiara Lubich torna a Fontem per inaugurare il primo padiglione dell’ospedale già funzionante. Alla cerimonia ufficiale sono presenti questa volta oltre al Vescovo Peeters, il vescovo Ndongmo, ed il ministro dei lavori pubblici del Camerun occidentale. Indubbiamente questa è l’opera per la quale i Bangwa mostrano la maggior riconoscenza. Soprattutto il recupero di tanti bambini ha toccato profondamente questa gente che annette tanta importanza alla vita. Una riconoscenza espressa anche stavolta con danze coloratissime eseguite alla presenza di migliaia di persone provenienti non solo dai villaggi Bangwa, ma anche da quelli della tribù dei Mundani.

E Chiara, ancora una volta, più che dalle realizzazioni esterne, pur sbalorditive, rimane toccata dal clima spirituale che si respira in tutta la valle e che le fa avere una sorta di intuizione, mentre si sofferma a guardare dall’alto di una collina il verde intenso della conca di Fontem buco qua e là da pochissime costruzioni.

Commenta Chiara: “*Ecco, io ho intuito che lì in quella valle, tutta foresta, tutta foresta, tutta foresta, tutto verde, rigoglioso, sarebbe sorta una città e che questa città sarebbe stata un modello, quindi una città sul monte, per poter essere visitata da tante persone, le quali avrebbero trovato non tanto una ricchezza materiale, quanto una ricchezza spirituale, cioè il comandamento di Gesù messo in pratica fra tutti i cittadini*”.

Per sostenere quella che sempre più le appare come un’opera di Dio, nella primavera del ‘69 Chiara coinvolge la parte giovanile del movimento dei Focolari, i Gen, in un’operazione a livello internazionale finalizzata alla raccolta di fondi per contribuire alla realizzazione delle opere sociali di Fontem.

Alla fine di quello stesso anno, Chiara decide di mandare a Fontem, una delle sue prime compagne, Marilen Holzauser. A lei, in procinto di partire per l’Africa, suggerisce di non parlare ma vivere, per almeno sei mesi.

Dice Chiara: “*(...) Avevo capito chiaramente che era inutile andare a parlare, portare il nostro spirito, se il fratello aveva fame, aveva sete, era senza casa. Dice anche la Scrittura: se il tuo*

fratello ha fame e tu dici “vai in pace” ..., no, non puoi dire così, devi prima dargli da mangiare. Quindi è stato un consiglio molto utile. Marilen ha taciuto, e così tutti gli altri, hanno fatto parlare i fatti. E perciò anche questi nostri amici che erano lì, si sono convinti che eravamo andati veramente per amore, non per un interesse particolare. Poi naturalmente, si è potuto parlare, annunciare quello che ci aveva spinto a far questo. Ma intanto era nato un amore, un amore reciproco, una collaborazione con loro, e loro si sono anche resi conto per conto proprio di questa cosa”.

“IMPARARE LA DIVERSITÀ”.
INTERVISTA CON LUCIO DAL SOGLIO.

MARTIN NKAUFU NKEMNKIA: *Dopo il vostro arrivo a Fontem è andato tutto liscio o ci sono state difficoltà? E come le avete superate?*

LUCIO DAL SOGLIO: Per quanto riguarda le difficoltà, senz'altro ci sono state, si può dire che ci sono state dal primo giorno. In questo senso, le difficoltà ci hanno accompagnato per molti, molti anni. Penso alle difficoltà di ordine culturale. Per esempio, i problemi legati alla proprietà della terra: siamo andati in cima ad una collina ed il *chief* che ci accompagnava per mostrarci qual era la nostra terra, ci ha mostrato tutta la pianura sotto. Mostrandoci con un ampio gesto tutto quello che c'era sotto, ha detto: “Quello che vedete sotto è tutto vostro”. Era il *chief* Forchap e sembrava Mosè sul Sinai! E noi abbiamo detto: “Bello, almeno questo è chiaro”. Poi andiamo a tagliare un piccolo albero, e ci dicono: “No, non potete tagliare quello”. E noi: “Come no, se tutto questo è nostro”. Rispondevano: “È vostra la terra, ma non gli alberi!”. E allora ci siamo resi conto che c'era forse qualche difficoltà. Nella cultura Bangwa la terra può essere di qualcuno ma gli alberi possono appartenere ad altri. E lì era pieno di alberi, e pieno di palme. Se non tagliavamo le palme non potevamo costruire niente.

Vi era poi il problema delle capanne già presenti. Ricordo quella del papà di Alexander (un giovane che ci aiutava) che abitava in una capanna di tre metri per tre. E noi dovevamo costruire il college proprio lì (una delle condizioni del nostro essere a Fontem era che si costruisse un college). Gli abbiamo chiesto: “Ma tu te ne vai, vero?”. “Me ne vado dove?”. “Noi dobbiamo costruire qui il college e questa capanna deve essere demolita!”. Lui risponde: “Questa è la mia città. *This is my town*. Dove vuoi che vada, se questa è la mia città”. E poi, sotto la casa erano sepolti i suoi antenati, questo era il suo posto sacro! Queste erano tutte difficoltà che sorgevano, di natura culturale, come è facilmente immaginabile.

Poi, arrivava quello che voleva essere operato per un'ernia strozzata. Noi non avevamo nei primissimi giorni neanche il coltello per tagliare il pane in cucina, figuratevi se potevamo fare l'operazione! E dove? Fuori all'aperto? Però vi era questa attesa che la nostra presenza potesse risolvere tutto, e questo era incredibile, ci venivano i brividi ... Dopo, capimmo che era anche una cosa meravigliosa. Non avevamo capito quanto loro credevano nella possibilità che potessimo aiutarli. Tanta è stata anche la loro collaborazione per costruire il college, l'ospedale, il cantiere, l'ufficio meccanico. Siamo stati aiutati nel portare i sassi, il legname, la sabbia – raccoglievano la sabbia nel fiume –: tutto come collaborazione benevola per lo sviluppo di quella che doveva essere la cittadella nostra ma anche Bangwa.

Infatti è cominciata a crescere la cittadella di Fontem non solo come cittadella del Movimento ma come cittadella della popolazione del territorio che era costituita dai Bangwa e da noi.

Questa è stata la cosa assolutamente meravigliosa, della quale noi non ci rendevamo conto. È avvenuto così. Anche le nostre case non sono state recintate, non abbiamo fatto una cittadella chiusa. Perché con gli spazi che erano di qua e di là, con tutti questi alberi e le proibizioni culturali, non potevamo neanche fare grandi fabbricati, eravamo costretti ad essere sistemati a destra e a sinistra, e quindi a costruire una convivenza assieme alla gente.

LA FRATERNITÀ COME CODICE DI COMPORTAMENTO – I

(BENNIE CALLEBAUT)

Quali conclusioni trarre dai primi anni di questa storia di Fontem per uno studio in chiave sociologica?

L'ipotesi zero" ci dà sicuramente qualche elemento di commento utile per seguire un'analisi attenta incentrata sugli interessi lodevoli in gioco, e può essere plausibile. Ma, personalmente, sono propenso a pensare che la storia di Fontem si spieghi meglio a partire dall'ipotesi dell'influenza decisiva di figure, direi con il vocabolario di Weber, con tratti carismatici. Sono conscio di non poter, per mancanza di tempo, sviluppare a sufficienza le prove che dovrei avanzare per legittimare la scelta teorica fatta. Ma provo a far cogliere le cose a partire da un paragone con un altro caso storico.

Spesso mi è tornata in mente, pensando a Fontem, la storia della nascita della Comunità Europea. Fatte le dovute proporzioni, ci ho trovato un elemento comune. Si sa che Jean Monnet, quello che più di tutti gli altri ha contribuito alla nascita dell'Unione Europea, è stato stimolato nell'ormai lontano 1950 da un'idea precisa. Se la storia recente dell'Europa era stata segnata dai conflitti ricorrenti tra Germania e Francia, con due guerre mondiali in pochi decenni, era urgente rovesciare la situazione, al fine di evitare un terzo conflitto nel quale si rischiava di entrare nuovamente e che lui – e non solo lui – intravedeva già nel 1950. Analizzando la situazione, Monnet intuì che ciò che provocava tensioni era principalmente dovuto alla questione dell'accesso di ambedue i Paesi all'acciaio ed al carbone, i motori del loro sviluppo economico. Monnet propose di fare di questa difficoltà la soluzione al conflitto sempre latente. Pensò dunque: "Mettiamo in comune con pari accesso queste risorse, creiamo un interesse comune sovranazionale"⁵. L'idea piacque immediatamente ai politici di Germania e Francia. Monnet, d'altra parte, disse fin da subito e molto chiaramente che la sua non era una proposta economica ma politica. In gioco era la pace in Europa. Francia e Germania dovevano agire da fratelli e nessun'altra prospettiva aveva senso agli occhi di Monnet. I soli interessi particolari – ragionava Monnet – alla fine minacciano sempre la pace.

Ora provo a riportare questi fatti a ciò che, a mio avviso, è accaduto a Fontem.

Chiara Lubich ha posto, nel 1943, alla base della sua vita, l'idea della fratellanza universale come gliel'ha fatta capire il Vangelo. Forse due brevi frasi, colte tra le migliaia di pensieri che arricchiscono la sua comprensione della fraternità universale, possono spiegare la sua interpretazione: "L'unità si fa con i diversi". Ed ancora: "Insieme, ciascuno è più bello".

Ormai, l'interesse che domina la sua vita è questa fratellanza universale. Anche nel suo approccio con l'uomo africano, si capisce che una volta per tutte ha deciso: è mio fratello. Nel racconto di Bruna Tomasi, nel momento cruciale del rapporto con il Fon Defang di Fontem, Chiara scopre un uomo che entra senza esitazione in questa prospettiva, perché ci crede anche lui. D'altra parte, né Chiara né il Fon Defang pensano che la fratellanza universale impedisca lo sviluppo degli interessi parziali, buoni e necessari, né che abolisca le diversità. La fratellanza universale stimola, non schiaccia, aiuta ciascuno a migliorarsi, ma aiuta anche a dire in quale senso devono essere orientati i binari dei progetti parziali e degli interessi particolari. Così, come Adenauer, Schumann e Monnet capiscono che l'interesse principale non è legato al carbone e all'acciaio, anche Fon Defang e Chiara hanno capito che a Fontem si giocava ben di più dello sviluppo sanitario della regione. E mettono le loro risorse insieme per realizzare questo scopo: la fratellanza universale, promossa ormai come interesse comune tra Bangwa e Focolari.

Siamo allora alla fine degli anni Sessanta. E bisogna dire che in Africa, Chiara e i Focolari, come prima cosa, sono entrati in un rapporto privilegiato con questa tribù, peraltro nel momento più drammatico della sua esistenza, ma si scoprirà dopo che era un momento forse unico anche per i Focolari, proprio per misurare l'impatto del loro ideale con una realtà veramente non giudeo-

cristiana, un incontro tra veri diversi! I Bangwa, in effetti, anche secondo l'antropologo R. Brain, all'epoca rappresentavano l'Africa ancora profondamente legata alle proprie tradizioni, non ancora travagliata dal contatto con l'Occidente, una situazione che però non sarebbe più potuta durare a lungo.

Max Weber insegna che una volta che il cambiamento sociale è in moto, la vera sfida è farlo diventare normalità, vita quotidiana. Si può tradurre la fraternità in cultura, in comportamenti sociali, in un codice che risponde alla domanda: fa parte questo dell'agire fraterno?

Si capisce che forse le società claniche e tribali africane sono particolarmente privilegiate in questo senso, ma la sfida è di portare questa fratellanza al di là delle strutture tradizionali dove, per tradizione, vige una forte solidarietà.

Si può capire allora come veramente, alla fine degli anni sessanta, Bangwa e focolarini, focolarini e Bangwa, entrano insieme in un processo di apprenticeship, di formazione alla fratellanza, nel quale tante cose sono ancora da inventare, in un processo necessariamente fatto di successi e difficoltà. Così, come per Adenauer e Schumann nel caso della costruzione europea, ci si può chiedere per Fontem: senza questo accordo e l'intesa fondamentale tra le due autorità morali (il Fon Defang e Chiara Lubich) Fontem sarebbe diventata quello che è oggi? Sono loro che mai, davanti alle difficoltà che sorgeranno, metteranno in discussione la prospettiva finale. Senza di loro, gli eventi della vita quotidiana avrebbero retto l'urto delle difficoltà normali di ogni progetto storico? Forse sì!

Comunque, come è difficile, anzi impossibile, pensare ormai ad un'altra guerra tra Francia e Germania, così sembra anche impossibile pensare Fontem senza questa storia. Come si farà dagli anni settanta in poi, fino al 2000, per costruire a Fontem, – come dicono i sociologi – una biografia comune in modo che più nessuno si sogni di invertire la rotta, anche perché, oramai consolidata, l'esperienza attira e meraviglia ben al di là di Fontem?

LA STORIA DELLA SOLIDARIETÀ EUROPEA (1968-69) (ALBERTO FERRUCCI)

L'appello di Chiara Lubich ai giovani del Movimento, nel 1969, per realizzare una "Operazione-Africa", voleva rispondere ai bisogni materiali del posto e istaurare una esperienza di reale uguaglianza. Le qualità che Chiara aveva trovato nel popolo Bangwa al suo primo contatto l'avevano convinta che qui poteva esserci un vero scambio di doni, un'autentica reciprocità. L'Africa aveva tanto da dare al mondo occidentale. Non solo i giovani ma anche gli adulti del Movimento si sentiranno stimolati ed entreranno in un dinamismo che costruisce una reciprocità che va a vantaggio di ambedue le parti. Alberto Ferrucci, ingegnere chimico, ci racconta brevemente un'esperienza che per tanti versi è esemplare dell'impegno dei Focolari in questi anni.

Ero entrato a vent'anni, come studente lavoratore, alla Raffineria ERG di Genova (Italia) e dieci anni dopo ero caporeparto agli impianti di distillazione. In quei primi anni di lavoro erano nati molti rapporti di amicizia con i colleghi e con i lavoratori con cui trascorrevole le lunghe ore di lavoro, nei turni di giorno e di notte.

Nel 1967, avendo sentito parlare di Fontem, mi ero impegnato in prima persona.

Iniziai così a raccontare a tutti i miei amici del lavoro la storia di Fontem, e come occorreva da una parte pensare al futuro di quei bambini che i medici aiutavano a salvare, e dall'altra contribuire a modernizzare il paese. Era necessario portare l'energia elettrica, almeno per l'ospedale, fornendo una canalizzazione in acciaio per convogliare l'acqua del fiume ad una turbina idroelettrica già in loco.

Alla fine del racconto chiedevo a ciascuno se era disponibile a donare la paga di un'ora di lavoro al mese, per nove mesi, per acquistare queste strutture e montarle sul posto.

Ripetuto questo discorso a 140 amici, ottenendo sempre una risposta positiva, decidemmo di esporre nella portineria dell'azienda una lettera per tutti i lavoratori, firmata dai 140, in cui si proponeva a tutti l'iniziativa.

Arrivò una risposta positiva da 550 dei 900 lavoratori dell'azienda. Si decise di creare un "Comitato per la Collaborazione allo Sviluppo del Popolo Bangwa", il quale doveva provvedere ad acquistare da una industria siderurgica genovese le lamiere necessarie per costruire la condotta. L'azienda siderurgica, conosciuto lo scopo della fornitura, applicò ad essa un prezzo ridotto, così con i fondi raccolti dai lavoratori fu possibile acquistare anche due chilometri di tubazioni di acciaio per il primo acquedotto di Fontem.

Le lamiere vennero sagomate a forma di mezzo tubo, lavorando gratuitamente, da meccanici dell'azienda. Si trovarono anche uno spedizioniere ed un armatore disposti al trasporto gratuito del materiale a Douala. I portuali genovesi sospesero il loro sciopero perché non perdessimo l'imbarco. Il lavoro di montaggio a Fontem fu poi effettuato, con l'aiuto di vari lavoratori locali, da due esperti montatori della ERG, che ritornando poterono testimoniare che il contributo dei lavoratori era andato a buon fine.

Una festa indimenticabile chiuse questa prima esperienza di cooperazione della nostra azienda con un popolo africano. Esperienza capace di unire in un rapporto di parità, al di là dei rapporti gerarchici, operai, tecnici, dirigenti e proprietari, tutti impegnati nella realizzazione di un comune obiettivo di solidarietà umana.

La notizia di questo gemellaggio dei lavoratori di una industria petrolifera italiana con un popolo dell'Africa sub-sahariana si diffuse sui giornali italiani. L'anno successivo il ministro camerunese del lavoro venne personalmente alla raffineria ERG per ringraziare dell'avvenuto.

"ROMPERE CON LA DIPENDENZA".
INTERVISTA CON LUCIO DAL SOGLIO

MARTIN NKAUFU NKEMNKIA: *Per vari anni la convivenza è stata solo tra i Bangwa e i focolarini ma poi la cittadina ha richiamato sempre più anche molti altri africani. Come è avvenuto questo?*

LUCIO DAL SOGLIO: La convivenza con i Bangwa si è allargata sulla base dell'unità e della fraternità. Ma anche lì si è creata subito una difficoltà, per dire che non va tutto liscio quando si entra nel concreto. Infatti, nel 1972, venne una commissione Bangwa, a parlare a Marilen Holzhauser e a me, che a quell'epoca, eravamo i due corresponsabili del Movimento dei Focolari presente sul posto. I Bangwa dicevano: "Vogliamo parlarvi". "Bene, parliamo" abbiamo risposto. E loro "Voi adesso siete qui da sei anni, ma noi non abbiamo ancora capito cosa siete venuti a fare, che cosa volete qui". "Come? - ci siamo detti - dopo sei anni?". Avevamo già cominciato la costruzione della chiesa che era stata voluta da loro, avevamo già costruito l'ospedale, il collegio. Però non avevano ancora capito cosa eravamo venuti a fare!

Abbiamo allora pensato di fare una Mariapoli [Convegno di più giorni per la formazione alla spiritualità del Movimento], invitando tutti i Bangwa che lo desideravano e poter così spiegare che cosa ci spingeva a vivere assieme a loro e che cosa ci aspettavamo che loro facessero. Abbiamo fatto la Mariapoli e l'abbiamo ripetuta nel 1973 e nel 1974 con alcuni venuti da più lontano, più numerosi. Allora, i Bangwa, dopo che la Mariapoli era finita hanno detto: "Ah no, così non va bene!".

"Perché non va bene? ". "Perché voi lo fate per loro, per tutta questa gente che viene". E noi: "Lo facciamo per tutti". E Loro: "No, vi servite di noi che testimoniamo che è una cosa buona per convincere loro a fare qualcosa per voi". E questo ci ha lasciato di stucco!

Questo fa capire che non c'è niente di ovvio in un incontro di culture. Vi sono almeno dieci cose da risolvere ogni giorno fino in fondo. Abbiamo smesso di fare la Mariapoli. E abbiamo detto loro: "Noi non facciamo più la Mariapoli. Viviamo per voi".

E ci siamo messi a sistemare le strade già esistenti, a farne di nuove per accedere ai loro campi, per poter portare il caffè a Dschang, al mercato, ecc. Abbiamo fatto spianate sulle colline, perché, come sa chi è stato a Fontem, il territorio è tutto collinoso e le colline sono ripide. Occorreva dunque fare spianate per costruire case più adatte, più spaziose, più igieniche. Insomma, ci siamo messi a lavorare per i Bangwa, tutto il resto non ci interessava più.

Però, bisogna essere animati da uno spirito di adattamento e di accettazione della diversità... Non si può dire: “Si fa così perché va bene così!”. Può essere giusto e non giusto, può essere bene o non bene, non si sa. Bisogna vedere con l’altro che è diverso da te. Così abbiamo imparato a conoscere la diversità, e ad amare la diversità.

Malgrado questo, eravamo sempre noi ad avere, come si dice, “il coltello dalla parte del manico”, perché noi avevamo i mezzi. Nel frattempo abbiamo avuto a disposizione un Caterpillar che Piero Pasolini, un altro focolarino, aveva fatto arrivare dall’Italia. Avevamo il Land Rover per spostarci, avevamo il camion per trasportare il materiale, avevamo i soldi, il *knowledge* dei mestieri, sapevamo come riparare le macchine. I Bangwa non avevano niente di tutto ciò, non sapevano riparare le macchine perché non avevano le macchine. Noi insegnavamo al college, noi dicevamo cosa imparare, come studiare, ecc.

Questa cosa ad un certo momento ha costituito una dipendenza e i Bangwa hanno sentito che dipendevano da noi. Non che ci fosse niente di male, tutto era fatto per il bene, però era una situazione di dipendenza tanto da portarli a dire: “Voi siete così indispensabili a noi? Allora andatevene via”.

E quindi noi ci siamo trovati ancora un’altra sorpresa. Una dietro l’altra. E ci siamo interrogati sul da farsi. L’alternativa era tra andare via oppure cambiare. Ma non cambiare i Bangwa, dovevamo cambiare noi. E tutti insieme, noi focolarini, uomini, donne, sacerdoti, ci siamo messi d’accordo: “Ci convertiamo, restiamo, ma in condizioni di parità. Stiamo qui per vivere assieme con i Bangwa, non per fare cose grandiose, neanche per salvare le vite dei Bangwa, le salviamo se i Bangwa ce lo chiedono. Non vogliamo fare un super ospedale, non vogliamo fare un’università, non vogliamo insegnare questo o quel programma, facciamo quello che vediamo insieme a loro di fare”.

E così abbiamo ricominciato a fare, e questa è stata la vera grazia che abbiamo ricevuto, capire che bisogna essere *pari*, che la vera fratellanza universale comincia lì, non è più importante quello che dico io rispetto a quello che dici tu. Non è più importante, o più santo, o più bello, non importa quello che è: bisogna capire insieme, ragionevolmente, quello che c’è da fare. Questa è la base dell’uguaglianza e della fraternità. E questo è stato.

FONTEM DAL PUNTO DI VISTA DELLA STORIA COMUNE:
L’OPINIONE RAGIONATA DI ALCUNI LEADERS DEL POPOLO BANGWA

Presentiamo ora gli interventi di cinque leaders Bangwa che hanno voluto sintetizzare, nel loro campo specifico, l’impatto dell’impresa comune tra Bangwa e Focolari sulla storia di Fontem.

La mia testimonianza di un evento. Il Movimento dei Focolari e il Popolo Bangwa del Camerun

*Ndi Asa’ah Fontem Fontava**

Sua Altezza Reale, Mafua Ndem { Chiara Lubich }
Cari partecipanti,

* Membro della famiglia reale di Fontem, funzionario delle Nazioni Unite per l’habitat.

Insigne ospite,
Signore e Signori,

Permettetemi prima di tutto di ringraziare gli organizzatori di questa conferenza per avermi dato l'opportunità di essere in questa bella e storica città di Roma. Mi trovo qui per dare testimonianza alla verità. Il popolo di Fontem mi ha chiesto di trasmettere a tutti voi qui presenti l'espressione sincera del loro messaggio di amicizia e fraternità, all'inizio di questo Nuovo Anno 2005. In quanto terzo, come grado, rispetto a Sua Maestà il Fon di Fontem, eccellente capo tradizionale supremo di quel popolo, sono fiero di essere stato invitato a parlare di un tema così caro al cuore della gente di Fontem.

Fontem come laboratorio di relazioni

Il rapporto Fontem - Focolare avvenne dietro la sollecitazione pressante di mio padre, Sua Maestà Fon Fontem Defang, in un incontro che aveva avuto con il vescovo di Buea, S.E. Jules Peeters. Il Focolare venne a Fontem per salvare la gente da un'ondata di mortalità infantile senza precedenti. Con la creazione dell'ospedale "Maria Salute dell'Africa" i tassi di mortalità si ridussero in maniera significativa. Io stesso sono un sopravvissuto di quel periodo tragico ed ho perso due fratellini e una sorella.

Nel 1966 Chiara Lubich venne a Fontem. Durante la sua visita lei e mio padre, il compianto Fon Fontem Defang, hanno fatto, insieme, la storia. Posarono la prima pietra non soltanto dell'ospedale 'Maria Salute dell'Africa', ma anche quella di un rapporto d'amicizia che sarebbe presto sbocciato come i fiori del mattino. Come per tutti i rapporti, c'era all'inizio apprensione, erano ambedue ansiosi, soprattutto perché partner di diversa estrazione culturale. Dunque l'esperimento di Fontem non faceva eccezione. Fortunatamente questo periodo non durò tanto a lungo da vanificare le buone intenzioni sia del popolo di Fontem che del Movimento dei Focolari, rappresentato da "Madame Chiara Lubich" com'è amorevolmente chiamata a Fontem. Non ci volle molto tempo perché il Focolare scoprisse che il popolo di Fontem era una coesa società di gruppo dove, se uno dei membri della comunità aveva un problema, tutti gli altri lo facevano proprio. Inoltre il Focolare scoprì che la gente di Fontem non era soltanto gente ospitale, ma anche un popolo amante della pace con una sorprendente capacità di mediazione.

Queste caratteristiche parvero andar d'accordo col Movimento dei Focolari la cui missione è la pace e l'amore tra persone di tutte le razze del mondo e il cui motto è "che tutti siano uno".

A sua volta il messaggio del Movimento dei Focolari è risuonato bene per la gente di Fontem che gli ha così aperto il proprio cuore. Sorse quindi l'ospedale e poi venne inaugurata una scuola secondaria: il collegio Nostra Signora Sede della Sapienza. Fontem divenne un faro di speranza allorché vedevamo arrivare, uno dopo l'altro, i membri del Focolare. Erano diversi a seconda della provenienza e dei loro campi di specializzazione. C'erano per esempio: italiani, francesi, inglesi, filippini, gente del Kenya, dello Zaire, nigeriani e, più tardi, anche camerunesi, di cui molti di Fontem. Molti erano medici e infermieri, ma c'erano anche ingegneri, docenti, sacerdoti, falegnami ed elettricisti, per nominarne solo alcuni.

Era così pronta la strada per quello che l'Arcivescovo di Bamenda, S.E. Paul Verdzekov, avrebbe poi descritto come una vera e propria rivoluzione avvenuta a Fontem. Il legame di fraterna amicizia tra la gente e il Movimento dei Focolari si è mantenuto saldo a Fontem e attualmente c'è una forte e commovente relazione tra il popolo di Fontem e il Movimento dei Focolari. Per la gente di lì il Movimento dei Focolari rappresenta tutto a tutti.

La leader del Movimento, Chiara Lubich, è la personificazione di tutto ciò che il mio popolo ama ed ammira. Per la gente di Fontem Chiara ha portato la salute, l'istruzione, l'amore fraterno e un senso di benessere. Forse, fatto ancora più importante, la città-miracolo che lei aveva promesso al popolo, è divenuta una realtà perché Fontem si è trasformata da comunità puramente agricola a città moderna e questo, in gran parte, grazie al Movimento dei Focolari sotto la nobile leadership di Chiara Lubich. Durante la sua ultima visita è avvenuto un piccolo prodigio: le è stato conferito il massimo titolo onorifico, quello di "Mafua Ndem" (Regina di Dio) da parte di Sua Maestà il Fon di

Fontem Njifua. Questo ci porta a concludere che Chiara e le persone di Fontem hanno lo stesso scopo: il bene del genere umano, affinché siano tutti uno.

L'interazione tra Fontem e il Movimento dei Focolari ha mostrato che le diversità socio culturali, invece di dividere i popoli, possono spesso unirli qualora vengano ben sfruttate e tollerate. Il livello di integrazione sociale tra il popolo di Fontem e i membri del Movimento dei Focolari è stato proprio strabiliante. In campo culturale, per esempio, posso dirvi che nessun evento culturale ha luogo senza che gli organizzatori ne estendano l'invito ai membri del Movimento dei Focolari. E spesso, in tali occasioni, li vediamo vestiti con magnifici abiti tradizionali di Fontem.

Egredi signore e signori, se Fontem viene oggi definito come un "Laboratorio di relazioni d'amicizia" ciò è dovuto alla determinazione della gente di Fontem e a quella del Movimento dei Focolari di forgiare e portare avanti tale relazione. Debbo dire, a rischio di essere smentito, che ambedue le parti hanno percorso la loro metà della strada per riuscire così ad arrivare dove sono oggi.

Il risultato è che Fontem è oggi divenuto un posto di riferimento nella famiglia dei Focolari e certamente una seconda casa per molti. Adesso tra tanti giovani membri del Movimento circola un messaggio che suona così: "Vedi Fontem e poi muori". Certo Fontem non è Parigi, Londra, New York o Roma, tuttavia ha ciò che manca in molte grandi città. E' il posto giusto per tutti quelli che cercano l'amore fraterno, la pace dello spirito, e la devozione religiosa. Io incoraggio tutti voi a visitare Fontem, non rimpiangerete di averlo fatto perché incontrerete uno dei popoli più generosi del continente africano. Lì siamo tutti uno grazie all'amore irriducibile di "mama Mafua Ndem" (Chiara Lubich).

Signore e Signori, la gente di Fontem è fiera di notare la presenza qui a Roma, nella famiglia del Focolare, del suo figlio Mbe Nkemnkia, il prof. Martin Nkafu, che è stato un meraviglioso legame e modello tra la cittadella di Loppiano ed il popolo di Fontem. Per le giovani generazioni che desiderano unirsi al Movimento dei Focolari egli è considerato una persona di grande successo.

Da ultimo, ma non da meno, lasciatemi rendere omaggio ai miei genitori, Sua Maestà il Fon Fontem Defang e la sua amata sposa, (mia madre) madame Lekeleface Susan Fontem, per la loro dedizione allo sviluppo del Movimento dei Focolari, ed anche alla compianta sua prima moglie Mama Ngwiikonga. Basta che vediate la prima pubblicazione del giornale del Movimento dei Focolari "The Living City", dove tutti e tre appaiono in copertina, per avere un'idea di ciò che vi sto dicendo. Avrebbe dovuto essere qui con me, oggi, la mia migliore amica e amata moglie Fontava Caroline, ma ha appena avuto un bel bambino. Con questa gioia in cuore, mi ha chiesto di trasmettervi tutto il suo amore, anche per mostrare il nostro pieno sostegno al Movimento dei Focolari.

In conclusione lasciatemi dire, in nome del popolo di Fontem che qui rappresento, che se c'è qualcosa che ho portato nella mia valigia è la promessa di andare avanti ad ogni costo per far sì che la fiamma dell'amicizia tra il popolo di Fontem e il Movimento dei Focolari possa continuare ad ardere per le generazioni future.

Preghiera e invocazione agli Antenati

Diremo ora una preghiera tradizionale per invocare la benedizione degli antenati e di alcuni membri del Movimento dei Focolari che sono morti a Fontem. Vi ringrazio per il vostro ascolto. Alzatevi in piedi e unitevi a me in ciò che dico e faccio.

*Dio, Creatore del cielo e della terra; nostri **antenati**: Fontem Asonganyi e Fontem Defang, Mafua Nkeng; e tutti gli antenati Nweh e Lebialem; Marilen, Piero Pasolini, Pa Nika, Maria Mai, Ita, Mani Ekobena, Vittoria e tutti gli antenati del Movimento dei Focolari, noi vi invociamo affinché ci assistiate in questo incontro e ci aiutate a rendere ancor più forte la nostra amicizia e il nostro amore vicendevole; ci proteggete dai cattivi pensieri e azioni, ci aiutate ad essere sempre al servizio gli uni degli altri per una società e un mondo migliori.*

Vi prego di alzare ora le vostre mani per invocare la benedizione dei nostri antenati e quella di Dio.

* * *

L'educazione in Lebialem prima e dall'arrivo del Movimento dei Focolari: College *Maria Sede della Sapienza, Fontem*

John Nkemnji*

Introduzione

Al loro arrivo presso i Bangwa, i membri del Movimento dei Focolari dell'Italia il 6 febbraio 1966 iniziarono la prima scuola secondaria, il College *Maria Sede della Sapienza* in Fontem. Dal quel momento altri College sono sorti presso i Bangwa ad opera del governo camerunense, o di organizzazioni singole e private. Da quella data, il College è una tra le prime istituzioni per il popolo Bangwa e per i camerunensi in generale.

L'impatto che questa istituzione ha avuto sulla vita del popolo Bangwa e del Camerun sarà esaminato da una prospettiva educativa. Per presentare, attraverso un power-point, l'impatto di questa prima istituzione di apprendimento post-primario, in particolare dal punto di vista accademico, morale, economico e sociale, sui giovani e sulla società Bangwa, saranno usate relazioni pubblicate, aneddoti e statistiche nazionali.

I precedenti

Ho molto apprezzato l'opportunità di parlare su "Educazione in Lebialem prima e dall'arrivo del Movimento dei Focolari: College *Maria Sede della Sapienza, Fontem*", a questa importante conferenza internazionale di sociologi, educatori, persone Bangwa e alla famiglia dei Focolari. Ringrazio gli organizzatori per l'invito.

Il College *Maria Sede della Sapienza* ha avuto inizio nel settembre del 1966 con 42 studenti della comunità Bangwa e dei dintorni.

Nel primo gruppo c'era uno studente non-Bangwa di Buea. Il College attualmente ha un grande impatto sull'educazione in Lebialem e nel Camerun.

Fontem è il nome del luogo dove sorge il College e del supremo capo della tribù.

Lebialem oggi è il nome della divisione, con tre sottodivisioni chiamate Fontem, Alou e Wabane. Lebialem è una delle molte divisioni raggruppate insieme e che formano le dieci province del Camerun. Lebialem, abitata dalle persone Bangwa e Mundani, è una divisione amministrativa del sud-ovest della Provincia. In molti casi, i nomi Bangwa e Lebialem sono stati usati in modo intercambiabile e senza chiara distinzione.

Il College *Maria Sede della Sapienza* era nato tra i Bangwa dopo una richiesta d'aiuto del Fon, Fontem Defang, al Vescovo Jules Peeters della diocesi di Buea in Camerun. Il vescovo nel 1948 era stato parroco nella parrocchia di Mbetta che includeva i Bangwa e così aveva conosciuto i bisogni di quel popolo. Bangwa, che era allora una missione seguita dalla parrocchia di Mbetta della diocesi di Buea, più tardi diventerà parrocchia di Fontem (1974) e parrocchia di Fonjumentaw (1995), prima della nascita della diocesi di Mamfe nel 1999.

Seguendo la richiesta d'aiuto rivolta alla diocesi di Buea, il vescovo invitò il Movimento dei Focolari a creare strutture nel territorio Bangwa, per andare incontro alle necessità sia di salute che di educazione. I Focolari vennero a servire e salvare il popolo Bangwa che era seriamente bisognoso riguardo l'educazione, la cura della salute, la comunicazione e le infrastrutture stradali.

* Università del Wisconsin, USA

In aggiunta, la mortalità e l'analfabetismo erano, secondo le statistiche, molto elevati. La mia presentazione e' sullo sviluppo dell'educazione e, separatamente, esaminerò poi l'impatto sulla cura della salute da quando i Focolari arrivarono tra i Bangwa.

Genesi di un nome

Il nome del College, "*Maria Sede della Sapienza*" da un punto di vista cristiano è il giusto appellativo di ciò che l'educazione e l'apprendimento sono: educazione alla Sapienza e crescita guidata dalla Madonna e dallo Spirito Santo.

Secondo Fuankem Achankeng, ex alunno del College *Maria Sede della Sapienza* (1966) e capo tradizionale dei Bangwa, c'è un altro punto di vista riguardo al nome: *Maria Sede della Sapienza*. Le ricerche sul nome del College apparirebbero infatti inadeguate senza menzionare il punto di vista di Cunningham quando è arrivato presso i Bangwa per aprire il College e lavorarci come principale pioniere.

Padre George Cunningham, che era stato il direttore del College di San Giuseppe Sasse, Buea, aveva notato che studenti dei Bangwa si distinguevano in tanti aspetti durante gli anni del College a Sasse. Una delle sue grandi ambizioni era stata di aprire un College tra i Bangwa, dove egli voleva lavorare con un maggior numero di studenti esemplari, sul posto.

Egli diceva ai suoi studenti che i ragazzi Bangwa in Sasse erano particolarmente bravi e intelligenti, anche se non sempre avevano molte possibilità economiche. La maggior parte dei capoclasse in Sasse, erano ragazzi Bangwa. In altre parole, Padre Cunningham fece nascere una "sede" del College a Bangwa, dove abitava la Sapienza.

Prima Istituzione post-primaria

Il College *Maria Sede della Sapienza* è stata la prima scuola post-primaria in Lebialem ad essere iniziata insieme ad altre importanti opere, dal Movimento dei Focolari dal loro arrivo nel 1966.

Il College iniziò con 42 studenti (38 ragazzi e 4 ragazze) che condivisero l'edificio della Scuola Primaria Missionaria Cattolica di San Giorgio, Fontem. Dopo circa due anni che erano in quel posto, il College si trasferì dove è tutt'ora nel Nveh e da allora si è ampliato fino a diventare un moderno College campus su un terreno collinoso. Io ero così impressionato dalla disposizione delle strutture del campus e dei suoi dintorni che avevo riprodotto quest'immagine in una cartolina mostrando il College, l'ospedale e le vicine case com'erano nel 1990.

Con la venuta del Movimento dei Focolari presso i Bangwa e la crescita della dottrina cristiana nella zona, nel 1971 nacque una nuova parrocchia di Fontem, guidata dai Focolari. Questa parrocchia si è staccata dalla grande parrocchia di Mbetta, che era guidata dai Missionari Mill Hill. La società dei missionari Mill Hill era stata la proprietaria della maggior parte delle scuole primarie di quest'area. Il governo del Camerun, il più importante proprietario dei College e delle scuole secondarie, non aveva una scuola post-primaria nella regione. Infatti il governo è spesso accusato di negligenza riguardo allo sviluppo del territorio Bangwa.

Popolazione femminile in crescita

Fin dal 1992 ci furono più ragazze che ragazzi iscritti al College *Maria Sede della Sapienza*. Nel 1972 la scuola ebbe la prima direttrice donna, la signora Ann Bustarret che fu direttrice dal 1972 al 1977.

La seconda direttrice, la signora Jane Dube, che aveva insegnato nel College per vari anni, fu direttrice dal 1998 al 2001. Ella morì in un incidente stradale il 26 ottobre 2001 a causa di una strada della regione in cattive condizioni.

Ella morì mentre prestava il suo servizio al *College Maria Sede della Sapienza*. Possa la sua anima riposare in pace! Gli studenti dissero: “Madre Jane ha acquistato una casa eterna in Fontem”. Ella ha dedicato 29 anni della sua vita al servizio del popolo Bangwa.

Durante il tempo in cui è stata direttrice, il *College Maria Sede della Sapienza* si era trasformato in una scuola secondaria che provvedeva a preparare gli studenti per il livello ordinario di studi e anche per il livello avanzato. Sempre durante questo periodo gli studenti ottennero il massimo dei voti agli esami e furono primi in tutta la nazione.

La signora Jane Dube sarà sempre ricordata come una delle eroine di questa grande istituzione e come modello di uno che ama e serve fino alla fine.

Jules Peeters, insieme a Chiara Lubich, al Fontem Defang, a Padre John Brumehius, al Chief Dominic Nkeng Fobellah, al Chief Forchap Bisongbeng, al Chief Fotabonganche, e al signor Michael Wetngem Nkeze, hanno contribuito in diversi modi alla realizzazione di questo *College*.

Impatto sulla Regione

La nascita del *College* nel territorio Bangwa, in Camerun, ha avuto un grande impatto sull'educazione delle ragazze della regione. Le tradizioni del popolo del Lebialem rendono molto difficile la partecipazione delle ragazze alla scuola secondaria, fuori dal territorio Bangwa. I genitori erano molto contenti di investire le loro scarse risorse finanziarie nell'educazione dei ragazzi più che in quella delle ragazze. La nascita del primo *College (Maria Sede della Sapienza)* nella regione e la piccola spesa richiesta per l'educazione dei ragazzi hanno reso possibile l'istruzione per entrambi i sessi. I genitori trovarono nel *College* un sostegno perchè essi potevano pagare la retta per l'istruzione e per il pensionato dei loro figli in beni e questa era una rara opportunità a quei tempi. Molti genitori trovarono lavoro come cuochi o personale delle pulizie al *College* e poterono così pagare per l'istruzione dei loro figli e figlie.

Meno di una dozzina di ragazzi nell'età di frequentare il *College*, in Lebialem, potevano permettersi di andare al *College San Giuseppe* ogni anno. Sasse era il *College* che potevano scegliere i ragazzi prima di andare al *College Maria Sede della Sapienza* e al *College Regina del Rosario*; Mamfe era il *College* che potevano scegliere le ragazze dei Bangwa, Lebialem. Solitamente solo 3 – 7 ragazzi e ragazze all'anno potevano lasciare Bangwa per il *College Sasse* a 290 Km di distanza o per Okoyong a 99 Km. Una piccola alternativa esisteva per i giovani che volevano iniziare ad insegnare o per chi voleva studiare con il sistema francese. Lo stesso la distanza da casa era di 45 Km per la scuola più vicina a Ngundeng nell'est del Camerun.

La nascita del *College Maria Sede della Sapienza* fu una brutta notizia per il *College* di Sasse, quest'ultimo infatti era privato della presenza degli studenti Bangwa. Questa potrebbe spiegare perché i primi due direttori del *College Maria Sede della Sapienza* provenivano dal *College* di Sasse. Il pioniere del *College Maria Sede della Sapienza* fu Padre George Francis Cunningham. Egli fu lì per poco più di un anno. Il secondo direttore fu Padre John William Stumpel che rimase lì dal 1967 al 1972. E' abbastanza curioso, ma anche lui come il suo predecessore proveniva dal *College Sasse*, Buea. Ci sono stati otto direttori (sei uomini e due donne) che hanno lavorato al *College Maria Sede della Sapienza* fin dalla sua nascita nel 1966. Oggi, essendo il *College Maria Sede della Sapienza* più accessibile, il numero di studenti Bangwa che entrano nel *College* è raddoppiato e il numero di studentesse Bangwa è quadruplicato.

Il *College Maria Sede della Sapienza* ha avuto nell'anno accademico 2004/2005, 453 studenti iscritti (233 ragazze e 220 ragazzi). Molti studenti Bangwa hanno talento per l'arte e le scienze.

Il *College Sacro Cuore* in Bamenda nel nord-ovest della provincia, ora gareggia per ottenere le iscrizioni dei figli dei Bangwa che non trovano posto nel *College Maria Sede della Sapienza*. Ci sono attualmente 12 altre scuole secondarie in Bangwa. Tra le 12 scuole post-primarie ci sono

scuole tecniche e ginnasi. Nel fare interviste sia con ex studenti che con gli attuali studenti del *College Maria Sede della Sapienza*, per preparare questa presentazione, ho sentito che dei genitori dicono agli studenti iscritti a queste altre scuole, “Tu non sei riuscito ad entrare al *College Maria Sede della Sapienza*?”

Competizione salutare

Esiste una salutare competizione tra gli studenti nei vari *College Bangwa* e gli studenti che lavorano duramente per raggiungere un alto livello accademico, morale e sociale nel *College Maria Sede della Sapienza*. Questa salutare competizione ha un positivo effetto per il bene dei giovani in *Bangwa*.

Diversamente dagli altri *College* in *Bangwa*, nel *College Maria Sede della Sapienza* l'amministrazione è stata molto varia. La maggior parte dei direttori non erano camerunensi. La diversità nell'amministrazione e nel personale ha creato un'interazione sociale tra amministrazione, personale e studenti.

Gli studenti imparano in un contesto sociale nuovo dall'amministrazione e anche l'amministrazione impara a interagire con gli studenti che hanno retroscena ed esperienze sociali diverse. Questo scambio di esperienze non si verifica tra personale e studenti di altre scuole private o del governo nate in *Lebialem*. Gli studenti del *College Maria Sede della Sapienza* hanno molti contatti con studenti di altre nazioni e culture, cosa che i loro amici negli altri *College* in *Lebialem* non hanno.

Persone diplomate al *College Maria Sede della Sapienza*

Grazie all'ottima educazione che gli studenti ricevono al *College Maria Sede della Sapienza*, gli studenti lì diplomati si sono inseriti poi in ogni campo professionale a livello nazionale o sono entrati in avanzate istituzioni educative in Camerun. Molti studenti del *College* hanno anche continuato gli studi in università straniere e hanno avuto carriere molto redditizie in tutto il mondo. Un buon numero di loro fa parte dell'Associazione per lo Sviluppo e la Cultura di *Lebialem*. Il popolo *Lebialem* sparso in altre parti del Camerun e nel mondo ora manda i propri bambini a studiare in *Lebialem* presso il *College Maria Sede della Sapienza*.

Essi studiano le discipline accademiche e la loro cultura. Io ricordo con gioia gli anni in cui nei programmi di studio del *College* era stato inserito lo studio della cultura *Bangwa*. Una volta alla settimana, all'inizio della giornata, al *College* c'era “L'Ora di Cultura *Bangwa*”.

Dopo aver offerto per molti anni un ciclo educativo di 5 anni che preparava gli studenti per il Certificato Generale di Educazione – un esame finale delle scuole secondarie molto competitivo - si è aggiunta un'altra sezione nel *College* per preparare gli studenti agli esami di livello avanzato. Sia i certificati di livello ordinario che quelli a livello avanzato preparano gli studenti per accedere agli studi universitari in Camerun e all'estero.

Io colgo quest'opportunità per ringraziare il Movimento dei Focolari per l'educazione che il popolo *Lebialem* sta ricevendo attraverso il *College Maria Sede della Sapienza*. Molti genitori hanno affermato che hanno mandato i loro figli a varie scuole: al *College Sacro Cuore*, *Nostra Signora di Lourdes*, *Scuola Battista*, *Sasse*, *Maria Sede della Sapienza* e *Saker Baptist* e che *Maria Sede della Sapienza* ha superato tutti per varie ragioni. Mia sorella ha iniziato il *College* nel ginnasio di *Mamfe* prima di trasferirsi a *Maria Sede della Sapienza*; nonostante non pagasse alcuna retta in *Mamfe*, è risultato più economico e meglio per lei studiare a *Maria Sede della Sapienza*. Lei stava bene e studiava di più, inoltre era tra i *Bangwa* ed era economicamente meno pesante per noi.

Negli ultimi cinque anni, il 100% degli studenti del *College Maria Sede della Sapienza* ha superato gli esami generali. Molti degli studenti li hanno superati con il massimo dei voti. Gli eccellenti risultati degli esami sono in contrasto con la scarsa attitudine che mostrano gli studenti del livello elementare tra i *Bangwa*. Nel 1971 si ebbe il primo gruppo di risultati dalla nascita del *College Maria Sede della Sapienza*: furono positivi per il 28%. Da quell'inizio c'è stato un grande progresso con un marcato miglioramento nel 1986 quando la scuola ha segnato il 100% di risultati positivi.

Nuova Evangelizzazione

L'impatto del Movimento sull'educazione si è ampiamente diffuso. Ora il popolo Bangwa ha imparato lo spirito del Movimento. Molti di loro hanno aderito alla nuova evangelizzazione iniziata da Chiara Lubich durante la sua recente visita dai Bangwa. Prima del patto di fraternità tra il popolo e il Movimento entrambi non erano sicuri l'uno dell'altro. La vita dei membri del Movimento all'inizio appariva strana alla cultura del popolo Bangwa. Essi non erano abituati ad una cultura incentrata sulla vita del Vangelo. Erano abituati a vedere religiosi consacrati, ma non a laici che vivevano uno stile di vita comunitario. Il popolo Bangwa conosce ormai il Movimento e sempre più cresce il numero di coloro che aspirano a vivere questa spiritualità.

Il Movimento dei Focolari ha educato molte persone, specialmente giovani, nei territori Bangwa provvedendo anche ad incontri per loro dove possono apprendere vari mestieri. I Focolarini hanno costruito la prima centrale idroelettrica della zona e hanno insegnato a molti giovani come generare elettricità e come fare la necessaria manutenzione. Essi hanno anche aiutato i giovani ad imparare altri mestieri come infermieri, costruttori, falegnami, meccanici e a costruire strade. Il popolo Bangwa osservando per molto tempo il comportamento dei membri del Movimento, si è convinto della sincerità e della trasparenza del Movimento e dei suoi principi.

Atmosfera d'amore e Progresso

Come educatore da Lebialem, che non ha frequentato il College *Maria Sede della Sapienza*, sono orgoglioso che tanti miei fratelli, sorelle e amici abbiano studiato in questo grande luogo d'apprendimento. Io incoraggio il College, gli studenti, il personale e il Movimento dei Focolari ad andare avanti nel loro ottimo lavoro. Apprezzo il contributo degli ex studenti del College, dei genitori degli attuali studenti e delle persone di questo posto. Faccio un appello alla diocesi di Mamfe a sostenere l'amministrazione e il personale del College, nel loro nobile sforzo di provvedere ad una buona educazione cristiana degli studenti di queste comunità così lontane.

* * *

Unire le generazioni e costruire famiglie solide: le donne di Lebialem nel corso della loro vita dal 1960 ad oggi

*Paulina Khumbah**

"Il passo di un uomo giovane è veloce, ma non conosce la strada; il passo di un anziano è lento, ma lui conosce la strada" (Apt 1997, p.7). Questa dichiarazione è una chiara indicazione del rapporto simbiotico tra le generazioni. Nella discussione che seguirà darò uno sguardo introduttivo su alcune delle esperienze e dei passaggi avvenuti nel corso della vita delle donne di Lebialem dal 1960 ad oggi. Chi sono le donne di Lebialem? Io sono una di loro. 'Lebialem Division' è una regione amministrativa della Provincia Sud-Ovest del Camerun, nell'Africa Occidentale.

DEFINIZIONE DI FAMIGLIA

La famiglia è la più antica e la più fondamentale di tutte le istituzioni sociali (Sullivan 2001). È universale e porta con sé un vincolo sia biologico che sociale. La famiglia è un importantissimo gruppo sociale che svolge dei compiti specifici. Storicamente la famiglia è stata il centro di molte

* Sociologa familiare, Dallas, USA.

attività importanti. Nella maggior parte delle società i bambini e gli adulti vengono allevati con affetto, secondo le loro aspettative e col sostegno dei membri della famiglia. L'istituzione della famiglia ha regolato l'attività sessuale e la riproduzione. E' il centro economico della società, dove tutti i membri lavorano assieme per guadagnarsi da vivere e si aiutano a vicenda finanziariamente. Il ruolo della famiglia è in continuo cambiamento perché l'economia del mondo passa da un'industria locale basata sull'agricoltura verso burocratiche e massicce entità globali. L'istruzione scolastica e la possibilità dei membri della famiglia di lavorare fuori casa, in maniera indipendente, ha cambiato il modo con cui la famiglia affronta le sue necessità materiali. Quali forme stiano prendendo le famiglie del 21° secolo e quali funzioni svolgono, sono elementi che continuano a cambiare ampiamente nelle varie società (Gelles e Levine 1999).

Alcuni sociologi vedono la famiglia come un sistema sociale costituito che dura e cambia nel tempo. Considerano la famiglia come un'istituzione tenace che è rimasta stabile anche di fronte ai continui cambiamenti sociali. Studiando le famiglie in quanto istituzione sociale, riconosciamo che le famiglie sono organizzate secondo modelli sociali diversi. La famiglia è inoltre strettamente intrecciata con altre istituzioni sociali come quelle economiche, giuridiche, religiose, educative, sanitarie, scientifiche, istituzionali (Anderson e Taylor 2004, Kornblum 2005). Non possiamo definire o studiare l'istituzione della famiglia in maniera isolata. I criteri del vincolo familiare variano enormemente nelle diverse epoche e secondo le varie culture.

Dato che la natura della vita familiare, del lavoro, del cambiamento sociale, delle preferenze sessuali, dell'uso di tecnologie per la riproduzione assistita, del divorzio e delle nuove nozze, delle dinamiche di mercato del lavoro globale, continua a cambiare e vacilla nel mondo, la questione di cosa rappresenti la famiglia continua ad essere largamente dibattuta (Kendall 2004). Le funzioni sociali della famiglia includono il fatto di garantire la comunicazione tra i membri. Ciò avviene attraverso il linguaggio e le reti di emittenti specializzate, come i media. La famiglia ha anche il ruolo di assicurare l'attività produttiva e la distribuzione di beni e servizi. Un altro e più importante compito è la protezione e difesa dei suoi membri. La famiglia è responsabile della sostituzione dei suoi membri sia socialmente che biologicamente. Inoltre controlla i suoi appartenenti garantendo alle altre istituzioni sociali di poter continuare a funzionare e riducendo i conflitti (Kornblum 2005). Da tutto ciò si può dedurre quanto eccezionali siano le attuali sfide della famiglia.

Ai fini di questa conversazione dobbiamo allargare l'ambito di ciò che consideriamo famiglia, l'essere più di una parentela sociale e spirituale. A livello micro definirei la famiglia come delle persone che incontriamo e con le quali interagiamo nel viaggio della nostra vita. Noi stabiliamo rapporti diversi in momenti diversi. Perciò la famiglia non può limitarsi a vincoli di sangue. Per i credenti, si tratta di una parentela spirituale. In certo modo noi siamo la famiglia dei figli di Dio.

I molteplici ruoli delle donne

In gran parte dell'Africa sub sahariana gli uomini e le donne hanno vite molto diverse. In tutto il mondo la condizione sociale della donna e il concetto stesso di famiglia stanno cambiando rapidamente (Stuckelberger 1997). Quando io crescevo a Lebialem, negli anni '50-'60, la giornata tipica di molte donne cominciava assai presto al mattino con il cibo da preparare o con il lavoro nei campi. Secondo il giorno della settimana, c'era da andare al mercato locale, dove avrebbero comprato e venduto dei beni di consumo. Non c'erano strade lastricate o mezzi di trasporto, così sarebbero andate a piedi per svolgere le loro attività. Come la maggior parte delle donne sub-sahariane, così le donne di Lebialem hanno sempre avuto un ruolo molto importante nel campo della produzione, lavorazione, commercializzazione e conservazione del cibo e del raccolto per la vendita (Banca Mondiale 1990). Le famiglie di Lebialem come la maggioranza delle famiglie sub-sahariane, dipendono dalla donna per la produzione dei beni di consumo del nucleo familiare (Adepoju e Opong 1994, Boserup 1970).

Negli anni '60-'70 erano poche le ragazze che frequentavano le scuole elementari. Il numero e il tasso di istruzione scolastica femminile da allora è andato crescendo ed è migliorato anche nella scuola superiore e a livello universitario. Quando io ero adolescente molte ragazze iniziavano la

scuola, ma poi era alto il tasso di quelle che l'abbandonavano al momento in cui si avvicinavano alla pubertà. Era usanza culturale che le giovani si sposassero poco prima o al momento stesso della pubertà e la poligamia era largamente praticata. Anche quando le ragazze avevano l'opportunità di completare la scuola elementare, c'erano sempre dei pretendenti che le aspettavano ansiosamente. Quando eravamo adolescenti, nella scuola secondaria, le nostre conversazioni vertevano su quale ragazza era promessa sposa e a quale giovane. In quel tempo la nostra cultura giudicava il valore di una ragazza in base alle sue capacità riproduttive. Ragazze giovanissime e donne servivano la famiglia e la comunità in diversi modi.

Tappe della vita

Durante la vita, cambiamenti, passaggi vari e rapporti familiari sono dei processi che sfidano ogni razza, classe, struttura sociale e ubicazione geografica (Haraven 1982). I mutamenti che sperimentiamo non sono isolati ed esistono, oltre che nella singola esperienza umana, anche in quella generazionale. La storia, gli eventi, il cambiamento sociale, l'epoca sono alcuni dei fattori determinanti di ciò che capita a tutti noi durante l'arco della vita. Cambiano le condizioni storiche. Alcuni cambiamenti sono individuali, altri collettivi. Coloro che studiano questi cambiamenti argomentano che dobbiamo preoccuparci di capire ciò che accade alle persone nei vari stadi dell'arco dell'intera vita. Il manifestarsi di eventi come l'essere nati in una particolare famiglia biologica, la crescita, il matrimonio, il generare figli, il lavorare e l'invecchiare diventano importanti per le strutture sociali, e i mutamenti storici li influenzano (Haraven 1892). Tutto questo è vero per ogni essere umano.

Passaggi storici

Sul finire degli anni '60 erano pochi i genitori di Lebialem che mandavano a scuola le loro figlie. C'erano scuole parrocchiale e scuole pubbliche. La nostra zona amministrativa aveva soltanto scuole elementari, così, una volta terminato questo primo ciclo, le ragazze che avevano la possibilità di continuare la loro istruzione, dovevano andare lontano da casa per trovare una scuola secondaria. Molte giovani si sposavano molto presto e cominciavano ad avere figli. Poche fortunate riuscivano a trovare un impiego retribuito. Quanto a me, ho avuto il mio primo lavoro durante l'estate del 1967, nel consiglio rurale. Poi nel 1973 andai a lavorare come traduttrice, a tempo pieno, per il Ministero dell'Amministrazione del Territorio, alla Prefettura di Manyu. Normalmente la gente migrava dalle aree rurali a quelle urbane alla ricerca di un'educazione superiore, di un lavoro o per raggiungere il proprio coniuge. Alcune giovani donne avevano lasciato il Paese e avevano sposato persone che si trovavano all'estero.

Sul finire degli anni '70 anche delle donne sole cominciarono ad avventurarsi oltre oceano per proseguire i loro studi. Alcune vi andarono con delle borse di studio, altre si avventurarono da sole. Io me ne andai, da sola, nel 1979, incoraggiata da un amico che pensava che ciò avrebbe valorizzato la mia vita e quella di tutta la mia famiglia. Io non solo ero la maggiore di otto figli, ma ero anche ragazza madre con una bambina che aveva particolari necessità. Avevo chiesto di essere ammessa a parecchie scuole degli USA e la prima ad accettarmi fu l'Università di Wyoming in Laramie. Un mio cugino, col quale ero cresciuta, frequentava la stessa università come studente in medicina e riuscì abbastanza facilmente a farmi ammettere in un programma universitario. Ciò avvenne in uno spirito di avventura senza ben sapere cosa aspettarsi. Nel mio subconscio io sapevo qual era il mio scopo di allora: ottenere una laurea e ritornare a casa per avere un lavoro meglio retribuito. Le persone che conoscevo e che avevano studiato all'estero avevano, secondo me, migliori possibilità e migliore qualità di vita. Quindi dissi addio ai miei cari e mi diressi verso le fredde Montagne rocciose. Arrivai a Laramie il 22 agosto 1979. Mio cugino mi aiutò per le operazioni di iscrizione e per la prima volta mi registrai come studentessa straniera. Mi sistemai in questa nuova fase dei miei studi. Mi mantenni in contatto con altri coetanei in giro per il mondo e anche con i miei colleghi di lavoro in Camerun.

La Chiesa cattolica: fede, cultura e centralità

La Chiesa cattolica ha avuto un ruolo importante nello sviluppo di Lebialem. Fino a non molto tempo fa, Fontem era una semplice parrocchia della diocesi di Buea. Nel 1960 era vescovo il compianto Mons. Julius Peeters. Sul finire degli anni '50 e '60 erano parecchie, nella zona, le scuole elementari parrocchiali, oltre a quelle pubbliche. I sacerdoti viaggiavano da un posto all'altro e perciò arrivavano da noi con la frequenza che permettevano loro gli impegni con le altre parti della diocesi. Erano soprattutto Missionari di Mill Hill, quasi sempre dei rispettabili bianchi che venivano dall'Olanda, Scozia e Inghilterra. Uno di questi arrivò nel 1960, nominato dalla gerarchia ecclesiastica per sterrare il terreno per una strada che attraversasse le colline tra Fontem e Dschang, in modo che una macchina vi potesse passare. Lo chiamavamo "Padre John della strada". Si alzava di mattino presto, diceva messa, faceva colazione, saliva sul caterpillar e lavorava fino al tramonto. E questo tutti i giorni, eccetto la domenica.

Anche se la dottrina cattolica si scontrava con alcune delle pratiche tradizionali locali, molte persone cominciarono ad andare assiduamente in chiesa. La gente del luogo adattò la religione alla loro cultura e al loro stile di vita. Un esempio significativo di questo adattamento è che in un matrimonio poligamo la prima moglie poteva ricevere il battesimo in chiesa e la comunione, mentre il marito e le altre mogli no. I miei genitori erano dei devoti cattolici. Mio padre ha avuto come unica moglie mia madre e si sono sposati in chiesa. Noi siamo stati battezzati da piccoli e abbiamo praticato la nostra fede insieme ai nostri genitori.

Il Movimento dei Focolari: sanità, educazione e infrastrutture

Nella primavera del 1966, il Movimento dei Focolari, in collaborazione con la Diocesi, decise di aprire una scuola secondaria, mista, a Fontem. Il nuovo istituto colmava così una lacuna tra la scuola secondaria di Okoyong, solo femminile, e la scuola secondaria, di Sasse, solo maschile. Il preside di Sasse venne a Fontem durante la stagione delle piogge per intervistare dei potenziali candidati. Io ero una di loro. Si dovevano provare molte nuove strategie: la scuola sarebbe stata mista e diversamente da tante altre scuole del genere, gli studenti sarebbero stati esterni.

L'istituto rilevò un edificio di quattro classi della locale scuola cattolica. Il primo gruppo di 42 studenti, trentotto ragazzi e quattro ragazze, dovette cercare un alloggio qualsiasi in paese. Il corpo docente era una mescolanza di insegnanti locali, membri del Movimento dei Focolari e un sacerdote di Mill Hill che fu il primo preside. La scuola secondaria fu chiamata "Sede della sapienza". Io ne sono una pioniera e orgogliosa diplomata! Due delle mie sorelle si sono diplomate lì, come pure mia figlia e parecchi nipoti, sia maschi che femmine. Oggi il collegio "Sede della Sapienza" è, in Camerun, una delle migliori scuole della sua categoria. L'alta qualità di insegnamento, disciplina e le percentuali di conseguimento del titolo di studio sia per i ragazzi che per le ragazze, hanno stabilito dei record a livello nazionale. Le richieste sono così tante che ogni anno ci sono lunghe liste d'attesa.

Il Focolare aperse contemporaneamente un ambulatorio. Col passare degli anni è talmente cresciuto da diventare un vero ospedale chiamato "Maria Salute dell'Africa". Dopo vari anni, il governo ha avviato alcune unità che offrono alla popolazione cure essenziali e servizi di base. Ma le cure sanitarie che "Maria Salute dell'Africa" ha offerto alla popolazione della regione per quasi 40 anni sono ineguagliabili per la qualità, la quantità e l'intensità. La gente riceve le cure necessarie indipendentemente dalla possibilità o meno di pagare le tariffe che sono già altamente agevolate. So personalmente che la disponibilità di questa qualità di cura ha contribuito notevolmente a ridurre la mortalità infantile e materna, come pure la percentuale di malati. I pazienti vengono da molto lontano per farsi curare. Il Focolare ha creato altri centri sanitari satelliti nelle aree circostanti.

Il Movimento dei Focolari ha amato così tanto il popolo di Lebialem che ha fatto di Fontem la sua sede centrale per l'Africa. Ciò si è tradotto in un grosso motore di sviluppo infrastrutturale totale per l'intera regione. Questo modello è esemplare e insuperato, i risultati imbattibili.

Emigrazione e mercato globale del lavoro

L'emigrazione e la mobilità delle persone attraverso i confini locali, regionali, nazionali, e internazionali non sono un fenomeno nuovo. Fin dall'inizio della storia umana, bande di persone hanno girovagato sulla terra seguendo le risorse di cibo, esplorando, conquistando e costruendo nuove civiltà (Defay 2002). Il concetto e lo studio dei modelli di emigrazione internazionale e della mobilità delle persone nelle varie parti del mondo sono circoscritti all'ambito della costituzione dei moderni stati nazionali e delle popolazioni dell'epoca postindustriale. Una delle questioni centrali che viene posta quando si discute sull'emigrazione, ad ogni livello, è: *perché la gente emigra?* Quali sono le condizioni della regione da cui le persone sono partite e che le spingono a stabilirsi altrove? Quale è la situazione della regione che le accoglie e che la rende così attraente agli emigranti? Gli economisti parlano di *fattori in controfase*. In altre parole: quali fattori si combinano per fornire un elemento di necessità che "spinge" emigranti individuali ad allontanarsi dall'ambiente familiare e quali fattori "li attira" nell'ambiente che li riceve? (Defay 2002). Teorici marxisti usano un approccio strutturale-storico e una messa a fuoco a macro livello per osservare le più ampie e fondamentali strutture che legano in molti modi le due regioni: quella che invia e quella che riceve. Questa prospettiva mette a confronto le opinioni circa gli effetti del cambiamento sociale ed economico, come pure le trasformazioni che si verificano nel mercato globale del lavoro oltre un dato periodo. Alcuni che studiano i motivi che incoraggiano o scoraggiano l'emigrazione, si chiedono in particolare se l'emigrazione internazionale sia determinata da un insieme globale di decisioni individuali oppure, se alle azioni individuali si sostituisca la spinta ad imporre cambiamenti strutturali nella società (Smith 1996, Defay 2002).

Il problema è che ogni singolo emigrante ha situazioni, motivazioni, speranze e sogni diversi che lo spingono a trasferirsi in una terra lontana. L'approccio singolo considera ogni emigrante come persona razionale che fa un'ottima combinazione di scelte e cerca di ottenere, a lungo termine, i migliori risultati. Questo approccio di capitale umano allarga la propria visuale nel discutere l'emigrazione in quanto decisione di gruppo o familiare. La famiglia, in quanto unità, decide di fare una serie di investimenti sui membri che emigrano, con l'ottica di raccogliere dei benefici a lungo termine (Stalker 2003).

Un altro fattore da considerare è come la globalizzazione economica scuota e faccia vacillare molta gente. La globalizzazione e lo sviluppo economico continuano a porre delle sfide che costringono le persone a spostarsi dalle loro nazioni verso luoghi dove possono incrementare le loro carriere, la loro qualità di vita e quella delle loro famiglie. Alcuni di noi hanno lasciato le proprie terre per andare oltremare a cercare una formazione e poi tornare a casa a vivere "la bella vita". Il sistema educativo del Camerun non è mai stato in grado di soddisfare le necessità di quelli che, essendone capaci, volevano continuare gli studi superiori. Durante il periodo coloniale, molti avevano ricevuto delle borse di studio per andare all'estero, avere un'istruzione accademica e poi tornare con un impiego di servizio civile meglio retribuito. Ho conosciuto molte persone che sono andate anche nelle vicine nazioni africane, in particolare in Nigeria, Ghana e Sierra Leone per conseguire un'istruzione superiore. La maggioranza di loro aveva ricevuto borse di studio e sponsorizzazioni finanziarie da parte di qualche ente. Io avevo uno zio paterno che era andato all'Università Americana del Cairo agli inizi degli anni '60 e vi aveva conseguito una laurea in chimica. Quando io fui pronta per un'istruzione superiore considerai l'idea di andare in Nigeria o non oltre la Sierra Leone o il Ghana. Per oltre otto anni avevo provato, senza riuscirci, ad essere ammessa all'Università di Yaoundè o in qualsiasi altra scuola professionale, come la scuola per infermiere di Bamenda, la scuola di Agricoltura di Bamboli o la scuola pubblica di Amministrazione e Magistratura. Capivo che il mio lavoro come traduttrice nella Prefettura di Manyu avrebbe avuto poche possibilità di avanzamento o promozione. Inoltre mi era stato rifiutato

un trasferimento inter-dipartimentale all'Ufficio Provinciale del Governatore di Buea o al Ministero di Yaoundé. Mi fu detto che nessuno avrebbe potuto sostituirmi a Mamfe e che il mio servizio era fondamentale perché ci trovavamo a un confine internazionale, con la Nigeria. Decisi allora di abbandonare il lavoro e tutta la mia famiglia mi sostenne. I miei genitori mi diedero la loro benedizione e lasciai alle loro cure la mia bambina di cinque anni.

Uno volta arrivata negli Stati Uniti, mantenni stretti contatti con i miei amici e con i membri della mia famiglia in Camerun e nel mondo intero. Mi tenni anche informata sui miei colleghi del servizio civile. Per i primi anni il mio scopo principale era di lavorare duro per laurearmi in Pedagogia e poi tornare in Camerun. Mio padre aveva sempre detto che l'insegnamento era una buona professione per una donna perché era compatibile col suo essere donna e madre. Ero cresciuta in un ambiente molto internazionale, così mi fu facile farmi nuovi amici americani e non camerunesi. Al mio terzo anno un membro della Facoltà di Wyoming mi aiutò a trovare dei fondi per far venire dal Camerun mia figlia, che arrivò a Laramie nel settembre del 1982. Fu sottoposta a delle cure intensive a causa delle sue condizioni fisiche, dapprima all'Ospedale Shriners nella città di Salt Lake e poi a Laramie. Ottenni un B.A. (laurea di primo grado in Pedagogia) nel 1982. Sapevo che questo non mi avrebbe portato molto lontano e allora il mio consigliere accademico, il Dr. Robert Point, mi consigliò di frequentare una scuola di specializzazione. Mi sono allora iscritta a Sociologia, nella stessa università. Fui subito entusiasta dell'idea di diventare Sociologa. Così avrei potuto viaggiare in tutto il mondo e lavorare assieme alle donne per la pianificazione familiare, la salute della madre e del bambino e le questioni di autorizzazione economica. Queste sono alcune delle cose che ho visto fare a mia madre quando ero piccola e che lei fa tuttora. Negli anni in cui ho lavorato come traduttrice all'Amministrazione Territoriale del Ministero del Camerun, ho constatato di persona alcune di queste esigenze. Dal 1975 al 1979 ho fatto la segretaria di sezione dell'ala femminile dell'unico partito nazionale ed ho quindi lavorato molto sui problemi delle donne sia a livello locale, che provinciale e nazionale. Mi ero perciò convinta che degli studi avanzati in sociologia mi avrebbero fornito le conoscenze necessarie per lavorare su questioni globali che avrebbero aiutato la vita delle donne, dei bambini e degli anziani nel mondo. Come genitore unico di una bambina con particolari esigenze continuo a sperimentare di persona alcune di queste sfide.

Cambiamento sociale e modelli di rapporti tra le generazioni

Moore (1979) definisce il cambiamento sociale come delle modificazioni significative e decisive della struttura sociale. Queste alterazioni sono caratteristiche di un sistema di vita organizzata. Ugualmente, il cambiamento sociale è il processo col quale la sottostante struttura della società diventa più complessa. Le istituzioni sociali, i valori, le norme, i sistemi di classe e i rapporti sociali vengono alterati sia a livello macro che a livello micro (Giddens 1991, pp. 778-779). Il cambiamento sociale avviene a causa di innovazioni delle popolazioni, del loro sforzo di usare nuove idee e comportamenti per migliorare il loro benessere materiale e fisico, come pure per accrescere il loro accesso alle risorse pregiate (Handwerker 1989, p. 8). Il cambiamento sociale è il mutamento delle caratteristiche di una cultura e società. E' una parte vitale della vita sociale. E' un processo attraverso il quale i modelli di comportamento sociale, le relazioni sociali, le istituzioni sociali e i sistemi di classe vengono mutati nel tempo. Il cambiamento sociale lo si può pure imputare ai mutamenti d'ordine ecologico delle popolazioni e comunità, nei modelli di ruoli e interazioni sociali, come pure nella struttura e funzionamento delle istituzioni e delle culture delle società (Henslin 2006, Kornblum 2005, Thomson e Hickey 2005). E' inoltre il risultato di forze messe in moto migliaia di anni fa, a cominciare dall'addomesticamento di piante ed animali (Henslin 2006). La prima rivoluzione sociale rese possibile alle società, dedite alla caccia e alla raccolta, di trasformarsi in società orticole e pastorali. La seconda rivoluzione sociale fu prodotta dall'aratro grazie al quale sorsero le società agricole. La terza fase è stata la rivoluzione industriale stimolata dall'invenzione della macchina a vapore. La quarta e attuale rivoluzione sociale è stata incentivata dall'invenzione del microchip e da altre innovazioni tecnologiche, dalla crescita della

popolazione, dalla mobilità, dalla modernizzazione e dai massicci tassi d'emigrazione (Henslin 2006). Questi processi della storia umana sono stati di ampia portata e sono universali nelle loro conseguenze (Henslin 2006 e Kornblum 2005).

Quando penso a questi ultimi quaranta e più anni trascorsi, trovo che il cambiamento sociale ha avuto un grosso impatto sulle forme di relazioni intergenerazionali. Ho ricordo di molte delle attività quotidiane della mia fanciullezza e adolescenza. Passavo molto tempo con i miei cugini, zii, nonna, cucinando, andando nei campi o al mercato. Andavamo in chiesa insieme in moltissime occasioni. Ho un ricordo vivido delle bellissime conversazioni e riunioni confidenziali, con consigli e pareri da parte dei membri anziani della mia famiglia. Rammento le visite della bisnonna materna a casa nostra. Ci portava sempre i primi raccolti di noccioline. Noi eravamo elettrizzati dalle sue visite perché portava dei pacchetti, scelti con cura, per ciascuno di noi. Verso la fine della sua vita fu trasportata nella casa di mia nonna (una dei suoi tre figli) e tutte e quattro le generazioni della famiglia si presero cura di lei. Si spense dolcemente con attorno molti dei suoi cari. La sua vita fu appassionatamente commemorata dall'intera comunità. Io partecipai alla cerimonia. Questo per illustrare come era la famiglia quando io ero piccola. Famiglia, parenti e congiunti vivevano allora nella stessa area geografica.

Oggi il quadro è diverso. Pochi di noi vivono nella stessa zona o nelle famiglie e comunità d'origine, vicino ai genitori e agli anziani. Siamo emigrati dai nostri luoghi natali verso varie parti del mondo per avere delle specializzazioni, lavoro e carriere adeguate. Questa tendenza ha grandemente alterato i rapporti tra le generazioni. Ci sposiamo e abbiamo figli che possono avere soltanto un contatto fisico limitato coi nonni biologici e la parentela allargata.

Le persone della mia epoca devono essere creative per poter mantenere vivo il contatto con i parenti e un certo rapporto di lunga distanza con la parentela più estesa. Continuiamo tuttora a farlo scrivendo lettere, telefonando, mandando e-mail e organizzando viaggi internazionali. A volte siamo noi a recarci nei nostri paesi natali, mentre altre volte sono i nostri parenti che vengono a visitarci. Questo quadro è più complicato di quanto appaia. Quando siamo noi ad andare a casa, possiamo in genere permetterci di rimanervi solo per poco tempo. Quando sono i parenti che vengono a visitarci, alcuni di loro trovano la cosa noiosa e si sentono troppo confinati. La mia stessa madre mi disse di sentirsi come in prigione a casa mia, perché io chiudevo la porta tutti i giorni e me ne andavo per ore mentre lei non poteva andare da nessuna parte. La stessa sensazione è stata riscontrata da altri parenti. Quando arrivano dei parenti subiscono uno shock culturale. E ciò crea il suo numero di grattacapi.

Uno degli aspetti più critici dei rapporti intergenerazionali è il finanziamento dei viaggi per eventi famigliari vari, quali funerali e cerimonie di commemorazione dei defunti. In qualche modo c'è sempre una richiesta di fondi senza troppi riguardi verso la disponibilità che si può avere. Per i genitori del Camerun e di molte altre nazioni in via di sviluppo l'aver figli costituisce un investimento, soprattutto perché le madri possono massimizzare il loro reddito e il loro stato sociale attraverso i loro figli (Khumbah 1997). Tuttavia, di fronte ai modelli di globalizzazione e cambiamento sociale del lavoro, ci sono situazioni in cui dobbiamo fortemente impegnarci dal punto di vista economico, come quando si tratta di procurare supporto finanziario agli anziani della famiglia e, al tempo stesso, prendersi cura dei bambini o pianificare il nostro eventuale pensionamento.

Cosa ci riserva il futuro

In quanto comunità mondiale non abbiamo ancora cominciato ad impegnarci sui problemi e le sfide che ci vengono posti dai tassi di crescita dell'emigrazione dei giovani che, dalle loro città natali, vanno verso lontanissime terre straniere e sugli effetti che tali movimenti comportano sul benessere psicologico di varie generazioni tra i membri della famiglia. Le persone vivono più a lungo. Le famiglie si disperdono dal punto di vista geografico. Le nuove tecnologie sono utili per risolvere alcuni dei problemi che incontriamo, come il poter comunicare e occuparsi giornalmente

di questioni famigliari da un lato all'altro dei continenti e dei fusi orari. C'è tuttavia il bisogno urgente di fare qualche ricerca seria e una discussione critica su come occuparsi della pressione finanziaria ed emotiva che pesa sulle generazioni dei lavoratori quando essi cercano di svolgere i loro molteplici ruoli. E' vero che c'è un alto grado di amore filiale e di senso di responsabilità verso i genitori ed altre persone anziane della famiglia, ma come porre un limite alle necessità e ai desideri di ambedue le generazioni, l'anziana e la giovane? Se la scelta è tra comprare una bicicletta per il compleanno di un bambino di dieci anni e il mandare, dall'occidente, dei soldi a casa per permettere ad un parente di andare a un funerale, a cosa dare la precedenza? Alla luce delle attuali possibilità del mercato globale del lavoro, quali sono le probabilità per i membri trentenni e più giovani di una famiglia di trovare un lavoro in patria e guadagnarsi da vivere? In parecchie aree c'è l'orientamento all'istruzione scolastica e malgrado ciò c'è l'incapacità di trovare un impiego remunerativo nella propria terra! Quante somme di denaro sono state investite in imprese improduttive da parte di giovani famiglie che hanno lasciato la loro terra natale avventurandosi nell'Estremo Oriente, nell'Europa orientale e in Russia per poi incontrare solo ostacoli e venire espulsi o finire in un angoscioso sistema giudiziario.

Al momento non abbiamo sistemi appropriati per risolvere i conflitti intergenerazionali evitando di investire somme di denaro, tempo ed altre risorse in imprese sterili, in viaggi a casa ed inutili ore di conversazioni telefoniche. Se poi dobbiamo considerare il compito basandoci famiglia per famiglia, o caso per caso, la premessa è chiara: c'è molto lavoro da fare per creare una rete (un sistema) di sostegno a tutte e tre le generazioni famigliari di cui abbiamo parlato poc'anzi. Da parte mia, posso svolgere le mie attività quotidiane senza essere in ansia e preoccuparmi per mia madre che ha ora 70 anni, perché so che è circondata da giovani donne della chiesa locale, da tutti i membri della famiglia estesa, comprese le sue sorelle più giovani e le loro famiglie, come pure da giovani scolari che vengono a farle visita e si fermano da lei, perché lei ha sempre avuto la politica della porta aperta. Non è raro trovare, all'ora di pranzo, ben quindici persone nella sua casa. Mi sento tranquilla perché so che non sarà mai sola. Ma non è così per altre famiglie.

* * *

Valutazione dell'impatto sulla salute pubblica dei Bangwa, in Camerun, da parte del Movimento dei Focolari

*Asa'ah Nkohkwo**

Saluto iniziale

Sua Altezza Reale, Mafua Ndem { Chiara Lubich }
Organizzatori, partecipanti,
cari amici di Lebialem qui presenti,
Signore e Signori, cari amici:

Il mio saluto a tutti!

Per iniziare questo discorso e in riferimento a ciò che dissi a Londra il giugno scorso, in occasione del vostro 60° anniversario,⁷ vi invito a valutare una considerazione ancor più commovente. Il

Chief Fuankeng Ajuah Alemanji dei Bangwa, in un suo recente lavoro, ha composto un'antologia con alcuni nomi che la gente Bangwa aveva dato ai propri figli. Questi mostrano i semi della Parola di Dio nella cultura Bangwa e, al tempo stesso, riflettono le frustrazioni della gente, le cui rudimentali strutture sanitarie venivano sommerse da un'alta mortalità infantile. Questo all'epoca in cui arrivò il Movimento dei Focolari, nel 1966:

Ageh'ndia = colui che non ha abbandonato la famiglia (mentre altri erano morti)

Ale'feh = qui il pianto di un neonato?

Ambo'ndem = i desideri di Dio (che trionfino)

Ndem'azeh = Dio sa (quale sarà l'esito finale)

Con questo retroscena, vi inviterò poi a considerare il Movimento dei Focolari tra i Bangwa, in Camerun, come una Cattolica/divina dichiarazione politica. Poi utilizzando il consenso WHO di Gothenburg del 1999, valutiamo come questa divina politica abbia influenzato fattori chiave determinanti per la salute del popolo Bangwa. Questo è esattamente ciò che il “Bangwa Focus Group” si pose come compito l'ottobre scorso.

Per valutare l'impatto sulla salute pubblica di un miracolo divino che arrivò giusto in tempo a salvare un popolo dalla sua estinzione, sono stati utilizzati: descrizioni di aneddoti, relazioni della discussione del “Focus Group”, rudimentali statistiche sul campo ed altri strumenti. Guardando indietro con gratitudine, lasciate che solleciti voi Focolarini ad unirvi al popolo Bangwa per consolidare i sorprendenti successi raggiunti, con le seguenti prospettive per il futuro:

- Può l'Ospedale “Maria Salute dell'Africa” di Fontem, assieme al suo centro satellite di Fonjumetaw, essere promosso a centro ufficiale di addestramento del personale per l'educazione sanitaria e tecnologica di base?
- Si potrebbe creare un partenariato più ufficiale con la crescente e significativa Diaspora Lebiale, perché il popolo Bangwa possa svilupparsi secondo le sue reali possibilità?

Gestendo la diversità in un contesto evangelico di "un mondo unito", il Focolare ha ottenuto, entro un paio di decenni, un successo miracoloso, migliorando la salute pubblica del popolo Bangwa, vicino all'estinzione, fino agli ammirevoli livelli nazionali. Adesso rimane la sfida di consolidare, sostenere e diffondere i progressi di questa oasi di eccellenza nei campi della sanità e dell'educazione, tra e oltre la terra Bangwa, investendo nell'educazione e nella formazione.

IL MOVIMENTO DEI FOCOLARI BANGWA 1966-2004: VALUTAZIONE DELL'IMPATTO SULLA SALUTE PUBBLICA

(del 'Bangwa Focus Group' – vedi più avanti)

IL POPOLO BANGWA DEL CAMERUN

"Bangwa" (letteralmente: popolo che parla un misto di lingue 'nweh') delimita attualmente un'entità etnica composta (prima del 19° secolo) da 9 antichi insediamenti africani aventi a capo un loro re,

* **DIRETTORE GENERALE DELLA SOCIETÀ NAZIONALE “SICKLE CELL” DI LONDRA, MEMBRO DELLA REALE SOCIETÀ PER LA PROMOZIONE DELLA SALUTE, CONSULENTE PER IL BRITISH MEDICAL JOURNAL.**

⁷ Il riferimento è al 60° anniversario del Movimento dei Focolari (n.d.r).

attualmente noti come "Fondoms" (governati da Fon). Fra questi predomina Lebang (conosciuto come Fontem), sotto la leggendaria e influente dinastia Fontem. I Bangwa, anzi il popolo di Lebang, rappresenta l'enorme maggioranza, composta da circa 300.000 persone, della vasta regione amministrativa di Lebialem Division, nel Camerun.

UNA POPOLAZIONE SULL'ORLO DELL'ESTINZIONE?

Il 6 febbraio del 1966 arrivò, dall'Europa - da Roma - il cattolico Movimento dei Focolari, grazie all'insistente pressione del Fon Defang Fontem.

E' ormai leggenda il fatto che la malattia regnava nella regione: morbillo, vaiolo, varicella, malattia del sonno, malaria, filaria. Le rudimentali strutture sanitarie vennero allora sopraffatte. Un dispensario governativo, di base, sotto la guida del leggendario infermiere Martin Atemajong, fu sistemato nel palazzo Azi di Fontem. Martin amministrava le vaccinazioni contro le malattie esantematiche (varicella, vaiolo) e distribuiva altri medicinali che erano stati trasportati sulla testa da una lontananza di circa 100 km da Mamfe. L'ospedale più vicino era, o a Dschang, nella zona del Camerun francofono, oppure a Mbetta, ambedue distanti una quarantina di km, da fare a piedi. Un bambino su cinque raggiungeva raramente il quinto anno di età. Il tasso di mortalità era molto alto anche per gli adulti. Da qui il motivo dell'alto tasso di nascite, per tener conto di quelli che morivano! Non c'era presa di coscienza riguardo alla malattia del sonno. C'era una grande diffusione della malaria e dell'anemia, comuni sia nei bambini che negli adulti. La medicina tradizionale indigena era inefficace contro la malaria. Associata a una dieta povera in vitamine e minerali, faceva sì che i livelli di emoglobina nel sangue impiegassero molto tempo a recuperare, dopo gli attacchi di anemia.

Spesso le complicazioni della gravidanza erano fatali sia per il bambino che per la madre. Per esempio, le donne incinte che soffrivano di distacco prematuro della placenta morivano dissanguate senza la possibilità di un parto cesareo. Feti con complicazioni causate dal cordone ombelicale e quelli in posizione traversa spesso morivano, tranne qualche successo sui neonati in posizione traversa, ottenuto da medici tradizionali. Queste complicazioni ostetriche venivano spesso attribuite alla stregoneria e sulle vittime si eseguivano speciali riti funebri.

A causa dell'analfabetismo c'era scarsa conoscenza, da parte del popolo, delle misure igienico sanitarie. C'erano pochissime scuole elementari e i giovani scolari avevano poche possibilità di trasformare il loro ambiente grazie a ciò che imparavano a scuola. Il materiale da costruzione, il bambù locale, era infestato da cimici che succhiavano il sangue mentre si stava a letto.

Il tasso di mortalità variava a seconda della vegetazione della località. Nelle zone caldo umide, con molte palme, c'era un'alta predisposizione a prendersi delle malattie.

Ciò era probabilmente dovuto alla presenza, nelle aree più calde e lungo i corsi dei fiumi, della mosca tse-tse, delle zanzare e dei vermi loa-loa. Insediamenti come Atchang, Atohangeh, Takweh, Nnyuy, Nweche, Esoah e Menji erano zone di alta mortalità, come pure Njohgwi e Essoh-ta. Inoltre, le malattie contagiose quali il morbillo, la varicella e la malattia del sonno colpivano anche le aree vicine. Di conseguenza, le persone delle zone più alte erano restie a dare le loro figlie in matrimonio a uomini che abitavano nelle zone più basse.

In queste aree erano pochi gli adulti che raggiungevano la vecchiaia, (anche se le morti venivano normalmente attribuite alla stregoneria). La vecchiaia era perciò collegata alla geografia. Non è possibile avere statistiche di queste morti. Tuttavia resoconti aneddotici da parte di madri affrante fanno stimare che il tasso di mortalità fosse dell'80%.

BANGWA DALL'ARRIVO DEL FOCOLARE

L'ospedale "Maria Salute dell'Africa" (MHA) è stato costruito dal Movimento dei Focolari. Tra le varie opzioni, presentate dal defunto Fon Defang Fontem, l'attuale sito, a Mveh, fu scelto da specialisti per la sua vicinanza al fiume Begeh, da cui si sarebbero potuto ricavare la sabbia e l'acqua necessarie per il lavoro di costruzione e per la centrale idroelettrica per un programmato villaggio "urbano". Così il Fon, assieme al Chief Forchap, donò quaranta acri di terra - quale

proprietà assoluta e perenne del Movimento dei Focolari - per aiutare il suo popolo sofferente, già oggetto delle sue precedenti pressioni presso il Vescovo di Buea, Jules Peeters.

La prima pietra fu posta da Chiara Lubich, fondatrice del Movimento, il 19 giugno 1966. Tre anni dopo, Chiara ritornò per l'apertura ufficiale dell'ospedale, accompagnata dal Vescovo Peeters della diocesi di Buea, la diocesi madre dei Bangwa, e da Albert Ndongmo di Nkongsamba, diocesi madre della vicina città di Dschang. Assieme al Fon Defang Fontem essi inaugurarono l'ospedale che da allora serve da centro regionale di riferimento ed ha salvato un numero incalcolabile di vite umane.

La campagna di pressione per avere il Movimento, la rilevazione e l'offerta del sito dell'ospedale sono stati una testimonianza significativa del coraggio del Fon, nonostante la sfiducia del popolo Bangwa, che precedentemente aveva combattuto i tedeschi per toglier loro parecchi inservienti che il predecessore di Defang aveva loro assegnato. Per di più Defang aveva dato ascolto ad una richiesta di terra da parte di una donna, un anatema per la cultura Bangwa, come registrato nell'ispirato colloquio avuto con Chiara Lubich: "Lei è una donna e per questo non vale niente. Mi racconti come tutto ciò è avvenuto, come vi siete diffusi in tutti e cinque i continenti".

I SERVIZI DEL CENTRO SANITARIO SATELLITE DI 'MHA' (MARIA SALUTE DELL'AFRICA)

Un centro sanitario satellite fu aperto in Fonjumentaw nel 1972, su del terreno donato dal Fon Fonjumentaw. Era molto opportuno avere un ambulatorio sanitario su terreni più elevati, lontani dal centro della malattia del sonno. Il Focolare ha in seguito portato degli ambulatori trasportabili nei villaggi di Besali e Fozimombin. Da allora in poi anche il governo ha installato dei centri sanitari in alcuni villaggi della terra Bangwa.

QUANTI SONO STATI CURATI?

Statistiche recenti stimano una media annuale di: 30.000 consulti, 300 interventi chirurgici di rilievo, 800 parti, 3.000 degenti ricoverati, di cui 600 uomini, 900 donne e 1.500 bambini. Queste statistiche si riferiscono unicamente all'Ospedale "Maria Salute dell'Africa".

Le maggiori cause di ricovero in ospedale sono: malaria, tifo, broncopolmonite, pressione alta, anemia, diarrea, vermi intestinali, tubercolosi, ernia e AIDS/HIV. Il numero dei degenti è in continua crescita e si allunga pure la durata del ricovero. Ciò è in gran parte causato dalla resistenza alle medicine. Potrebbe anche essere dovuto alle migliori strutture per la diagnosi e la cura. In aggiunta c'è l'attuale epidemia di AIDS/HIV colla sua grave morbilità che dura tutta la vita.

La malattia del sonno è scesa da un apice di 271 casi nel 1974 ad un solo caso nel 2004.

CAMPAGNE DI PROMOZIONE SANITARIA

Il Movimento dei Focolari coopera con il Ministero della salute pubblica del Camerun: il Ministero si occupa della campagna per le vaccinazioni contro la poliomielite, il morbillo, e dell'attività editoriale d'ufficio, mentre l'ospedale "Maria Salute dell'Africa" (MHA) è l'ospedale di riferimento per le terapie nella Divisione di Lebialem. L'ospedale MHA lavora inoltre con alcuni medici tradizionali in modo da riuscire a capire il loro procedere ed illuminarli sul dosaggio e sul rischio delle loro pratiche erboriste. Ci sono anche rischi associati alla pratica dello scambio di lamette e del tatuaggio per quanto riguarda l'AIDS/HIV ed altre malattie.

SENSIBILIZZARE GLI STUDENTI CONTRO L'AIDS/HIV

Il Movimento entra regolarmente nei collegi per sensibilizzare ed educare in vari modi i giovani nei confronti dell'AIDS/HIV: sessioni con domande e risposte, conferenze e lezioni di moralità religiosa. I bambini, suddivisi in gruppi, fanno esercizi appropriati all'età. Lo staff dell'ospedale MHA, a volte, quando i protocolli e i punti di vista concordano, lavora con quello del governo.

CONSULENZA PRE-MATRIMONIALE

Le coppie che stanno per sposarsi vengono preparate alle sfide di questa loro vocazione secondo la linea cattolica della salute della famiglia.

Spesso il dirigente del governo locale che si occupa delle questioni femminili invita il Movimento ad organizzare conferenze sull'AIDS/HIV per uomini e donne.

SPECIALE ATTENZIONE ALL'EDUCAZIONE

Nel settembre 1966 il Movimento ha iniziato il collegio di Fontem "Nostra Signora Sede della Sapienza" con l'iscrizione di 42 studenti tra cui 2 ragazze. Il collegio ha fatto oggi molta strada, con centinaia di studenti iscritti e l'offerta di una completa e moderna educazione, con corsi misti di 7 anni a livello secondario. Nell'anno accademico 2003/2004, i diplomati di livello avanzato del collegio erano in testa nella tabella di rendimento della provincia e comparivano tra i migliori a livello nazionale, secondo i risultati scolastici pubblicati dal Governo.

Molti diplomati vanno all'estero per ulteriori studi. Alla fine alcuni ritornano per insegnare per un breve periodo al collegio, motivati dall'ospitalità del popolo Bangwa, dai loro legami familiari, come pure dall'amicizia verso la loro *Alma Mater*, cioè la scuola che hanno frequentato. Poi però se ne vanno a causa del basso livello salariale, una situazione che non è aiutata dal troppo basso e disorganico livello di sovvenzioni da parte del Governo camerunese. Per di più la diocesi di Mamfe, attuale responsabile del collegio, è una regione economicamente molto svantaggiata.

Malgrado ciò, l'effetto moltiplicatore dell'istruzione raggiunta e diffusa localmente dagli studenti diplomati, non può essere sottovalutata ed ha come conseguenza il miglioramento dell'educazione sanitaria tra i Bangwa.

ASILO NIDO

E' stato aperto un asilo-nido per aiutare il personale dell'ospedale MHA e di coloro che lavorano per il Movimento, allo scopo di permettere ai bambini di età scolare di andare a scuola invece di fare da baby-sitter per i loro fratellini più piccoli mentre i genitori sono al lavoro. Su intervento dell'ufficiale del governo locale questo utile asilo-nido è stato recentemente potenziato e ampliato, includendovi una scuola materna e permettendone inoltre l'accesso ad altri lavoratori. Vi sono ora 30 bambini iscritti.

UN CENTRO PER UN'AZIENDA SOCIALE

Un centro artigianale di apprendistato per la falegnameria e le costruzioni è esistito sin da quando il Movimento ha iniziato ad operare tra i Bangwa.

Negli ultimi quattro anni ha preso l'avvio una scuola di falegnameria, della durata di tre anni, con nove ragazzi iscritti. Si lavora per l'arredamento locale e per le esigenze tecnico-commerciali, grazie anche a dei macchinari assai sofisticati provenienti dall'Italia. Finora nessuna ragazza ha chiesto di iscriversi. Un garage per la manutenzione dei veicoli dà adesso lavoro a cinque persone. Anche la saldatura viene fatta nel garage. Un fabbricato per costruzioni impiega attualmente 18 lavoratori. Tutte queste attività aiutano a dare lavoro ai giovani del posto, arginando in gran parte il crescente esodo rurale che è una delle maggiori sfide socioeconomiche dei Bangwa.

Il Movimento quindi ha spesso sviluppato delle semplici e praticabili soluzioni pilota, che hanno avuto un considerevole impatto sulla salute e che, alla fine, sono servite da innesco perché il governo intervenisse per una loro progressiva crescita.

LIBERARE LA GENTE DALL'ENCLAVE

Il primo caterpillar, scavatrice e ruspa, fu portato nel 1972 dai missionari di Mill Hill, tramite Padre John Brummelhius, popolarmente chiamato "Padre John strada" perché faceva i rilevamenti topografici e aveva la sovrintendenza dei lavori di costruzione della strada che collega Dschang e Fontem. Il Movimento dei Focolari, assieme agli abitanti del villaggio, lavora al mantenimento della strada ogni qual volta è necessario. Il Movimento dei Focolari ha utilizzato il caterpillar anche per sostenere vari progetti di sviluppo del villaggio, facendo pagare unicamente le spese per il carburante.

LOBBY EUROPEA

Con lo slogan: "Insieme tutto è possibile", il Movimento e le autorità locali hanno fatto pressione sull'Unione Europea affinché contribuisse al lavoro dovuto al deterioramento della strada ottenendo una sovvenzione. Così nel 1998, dopo 30 anni di auto-manutenzione, una sovvenzione CEE ha permesso la costruzione di oltre 200 tubi di scolo e di laterite macadam per la lunghezza di ben 45 km. Tuttavia da allora il caterpillar ha smesso di funzionare, impedendo così la riparazione della strada che si è gravemente deteriorata. Durante la stagione delle piogge il tragitto richiede - per quelli che sono disposti a pagare almeno il doppio della tariffa di viaggio dei mezzi di trasporto privati condivisi -, una intera giornata.

STANDARD DEGLI ALLOGGI ABITATIVI

A seconda della loro disponibilità, gli esperti del Movimento aiutano o a supervisionare oppure a portare a termine progetti di costruzioni locali. Di quando in quando aiutano a presentare e interpretare disegni di progetti. Il Movimento ha anche aiutato a migliorare gli standard locali di ingegneria civile - a volte dietro il personale intervento dell'allora Vescovo Peeters - con l'introduzione di nuove tecniche come coprire il pavimento col calcestruzzo e il tetto con lamiere di alluminio, delle abitazioni dei Focolarini.

UN CORPO SANO IN UNA MENTE SANA

Per il Movimento la parola 'salute' non significa solo salute fisica, del corpo, ma si allarga ad includere la salute dell'anima o salute spirituale. In questo campo il Movimento, secondo la moralità cattolica, sta particolarmente attento a fornire cure ospedaliere ai malati terminali, anche se favorisce, quando ciò è possibile, i pazienti della sua stessa fede. Qualche volta, in questo stadio terminale, i cristiani che se ne sono allontanati si riconciliano con la loro fede e i non cristiani chiedono il battesimo, che viene consentito; nel caso di minorenni ciò avviene con il consenso di ambedue i genitori, messi al corrente della cosa.

La guida spirituale come mezzo per il miglioramento della salute è stata ancora sottolineata con la terza visita di Chiara Lubich che, dopo il messaggio del Papa sulla Nuova Evangelizzazione, nel 2000, ha lanciato in tal senso un programma Bangwa.

Questo programma, attualmente in corso, è un partenariato concordato che coinvolge i Focolarini del posto, i Fon (soprattutto Fon Njifua e il suo collega di Fonjumetaw Fon Njiendem) e la gente del territorio Bangwa.

LEBIALEM SENZA IL FOCOLARE?

Secondo le testimonianze locali, prima dell'arrivo del Movimento, i Bangwa erano chiaramente un gruppo etnico sopraffatto e messo in pericolo dalle malattie. Al riguardo, Fuankeng Ajuah Alemanji ha eloquentemente descritto, nell'antologia di tipici nomi Bangwa che ho menzionato all'inizio, lo scoraggiamento esistente prima dell'arrivo del Movimento.

Senza di esso neanche i membri di questo "Focus Group" sarebbero sopravvissuti per raccontare questa storia. Per esempio, a metà dell'anno 1960, c'erano soltanto 4 ragazze, (3 delle quali figlie di Fon Defang) che frequentavano la scuola secondaria del collegio femminile di Okoyong, distante

100 km di cammino, nei pressi di Mamfe. Erano poco di più nel collegio San Francesco dell'ancora più lontano Kumba. L'istituzione del locale collegio OLSWC a Fontem non ha solo fornito l'accesso locale all'istruzione secondaria, ma ha anche permesso ai genitori di pagare le tasse scolastiche in modo accessibile, cioè in natura, facendo così incrementare notevolmente il numero delle presenze. Ciò soprattutto per i ragazzi che dovevano affrontare un viaggio di oltre 300 km per andare al collegio cattolico di Sasse, a Buea.

Evidente nella sua drammaticità è la combinazione della mancanza di istruzione in una popolazione chiusa nel suo enclave, e che sarebbe certamente stata lasciata in balia di rischi collegati alle pratiche indigene e all'ignoranza, con l'alto livello di mortalità dovuta alle malattie.

LA TESTIMONIANZA DI UN MONDO UNITO

In terra Bangwa avviene, abbastanza spesso, che i genitori mostrino il loro apprezzamento per il corpo docente, o altro personale del Movimento, con doni in natura. Questo fenomeno singolare è probabilmente influenzato dalla cultura della condivisione del Movimento. Troviamo lo stesso atteggiamento nell'ospedale con i degenti, dove il cibo portato da casa per un malato viene volontariamente condiviso con altri pazienti. La gente Bangwa che viene ammessa in altri ospedali trova che l'ospedale MHA di Fontem è unico in questo condividere il cibo fatto in casa.

Vivendo concretamente il Vangelo, momento per momento, il villaggio "urbano" della Mariapoli permanente del territorio Bangwa ha anche dimostrato che è possibile unire in un unico pacifico mondo, persone di razze, culture e fedi diverse. Attualmente nella comunità della Mariapoli di Bangwa-Fontem ci sono 15 nazionalità provenienti da 4 continenti, di tre diverse denominazioni cristiane, ebrei e persone di credenze religiose indigene tradizionali. Ciò che conta è promuovere una cultura di amore concreto.

Sapendo gestire la diversità nell'evangelico **mondo unito**, il Focolare ha prodotto un miracoloso beneficio migliorando la salute pubblica del popolo Bangwa in Camerun, da una quasi estinzione della popolazione (sotto i 50.000) a dei livelli nazionali ammirevoli (una stima di 300.000) nel giro di un paio di decenni. Rimane ora la sfida di consolidare, sostenere e poi diffondere entro e oltre il territorio Bangwa, i guadagni di questa oasi regionale di aspirazioni, di eccellenza nella sanità e nell'istruzione, investendo nell'educazione e formazione professionale.

Questa relazione si è basata sulle conversazioni tenutesi nell'ottobre 2004 a Fontem, dal "Bangwa Focus Group" che comprende:

1. H.R.H The Mafua di Fontem (Mrs Christine Asong), che ha anche registrato le conversazioni.
2. Anne Plantard, direttrice dell'ospedale "Maria Salute dell'Africa", Fontem.
3. Mbe Tasong (Charles Etiendem).
4. Mrs Mary Ategwa.
5. Mbi Asaatong Fontem, (Dr Asa'ah Nkohkwo), Londra, consulente di riferimento del "Focus Group" (Nkohkwo@Btinternet.com).

Il gruppo ringrazia la Principessa Amingwa Fotabong dell'Università Cottbus di Brandeburgo, in Germania, per aver elaborato i verbali; il professor Dominic Fontem, che ha trasmesso da Dschang, in Camerun, i commenti di HRH Fuankeng Ajuah (Yaounde); il Principe Peter Fontem (Ohio-USA); Edmond Asonganyi (Londra); Tom Bekong (Maryland-USA) e l'opera del Dr George Atem - "Il regno di Lebang", gennaio 2000, Buea, come pure "La storia di Lebialem", di MNF Ashu, del 1999, Menji Camerun. Tutti hanno facilitato l'indagine accurata e la guida del "Focus group" a distanza, da Londra.

Partnership tra il Movimento dei Focolari e LECA-USA per migliorare la qualità di vita del Popolo Lebialem

Valentine A. Nzengung*

INTRODUZIONE

L'Associazione Culturale Lebialem (LECA-USA, Inc.) è un'associazione senza fini di lucro legalmente riconosciuta negli Stati Uniti d'America. I membri di LECA-USA sono in gran parte i figli e le figlie della regione amministrativa di Lebialem in Camerun e residenti attualmente negli Stati Uniti. La missione di LECA-USA è principalmente quella di favorire unità e amore tra le persone di Lebialem che si trovano nella diaspora e, su questa base, trovare finanziamenti per il raggiungimento delle aspirazioni culturali, economiche ed educative di Lebialem e del nostro Paese, il Camerun. Questo, secondo me, può essere fatto soltanto attraverso le molte opportunità che ci offre questa terra che ci ospita, cioè gli Stati Uniti d'America. LECA-USA è decisa a trarre il meglio da questi due mondi, facendo tesoro degli aspetti positivi dell'eredità mistica, culturale e sociale del popolo di Lebialem e, al tempo stesso, del ritmo veloce e materialistico dell'odierna vita del Nuovo Mondo.

Senza le aspirazioni di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, probabilmente il nome di Lebialem non sarebbe apparso su questo documento. Questo perché la promozione della sotto-divisione di Fontem a divisione di Lebialem da parte dell'amministrazione del Camerun, è da attribuirsi allo sviluppo avvenuto a Lebialem e al fatto che il Movimento dei Focolari lo ha mostrato al resto della nazione ed al mondo intero. Lo scopo originale del Movimento dei Focolari di creare a Fontem un modello di unità che potesse essere applicato al resto del continente africano, è stato definito "Miracolo nella foresta" ed è ben descritto nel documentario che porta questo nome. Da tale visione ebbe vita l'ospedale "Mary Health of Africa" (Maria Salute dell'Africa) che ha salvato la mia vita. Infatti sin dalla nascita ero di salute gracile e, come per molti dei miei otto fratelli morti, non ci si aspettava che sarei sopravvissuto oltre i due anni di età.

Successivamente è venuto il nostro collegio "Our Lady Seat of Wisdom (SWC) (Nostra Signora, sede della Sapienza) che si è fatto stimare nell'educare un nuovo tipo di figli e figlie di Lebialem che hanno così avuto successo e si sono potuti realizzare, mentre altrimenti non avrebbero mai visto le mura di una scuola superiore. Il ruolo che il Movimento dei Focolari ha avuto nella trasformazione della vita del popolo di Fontem in particolare, e di quella di Lebialem in generale, è stato succintamente riassunto in: "*Lebialem Development Partnership*" (Partenariato per lo Sviluppo di Lebialem) edito da Nkemnji, Tazi e Bezejouh nel 2000, dal quale cito: "La salvezza delle vite, la costruzione del collegio, la nuova chiesa e l'introduzione del grande 'comandamento nuovo' a Fontem da parte del Movimento dei Focolari, sono atti di generosità ed amore di cui l'umanità è alla ricerca". Questi atti di bontà sono stati estesi, oltre che a Fontem, a Nweametaw e ad altri "Fondoms" (territori e gruppi con a capo un Fon) di Lebialem.

Le molte realizzazioni e gli indimenticabili atti di umanità del Movimento dei Focolari verso il popolo di Lebialem non offrono soltanto una motivazione, ma anche una sfida per LECA-USA: quella di emulare il messaggio d'amore e di unità di Chiara. Una nuova generazione di figli e figlie di Lebialem si sono ispirati a questa trasformazione sociale in atto ed hanno fatto proprio il messaggio e l'esempio del Movimento di un servizio altruistico e disinteressato. Guidati dal miracolo di Lebialem, noi della diaspora ci siamo mobilitati e siamo desiderosi e determinati a migliorare la vita di tutta la gente di Lebialem. Vogliamo partecipare sia alla fase di formulazione che a quella di realizzazione dei progetti come pure delle aspirazioni di Lebialem. Di conseguenza, LECA-USA ha raggiunto una visione chiara ed un piano esecutivo. Il nostro approccio include la

* Professore associato dell'Università della Georgia, USA, direttore generale del consiglio di amministrazione dell'associazione culturale LECA-USA, Inc.

costituzione di collaborazioni effettive e sostenibili tra le molte organizzazioni culturali e di sviluppo di Lebialem e il Movimento dei Focolari.

1) L'idea di LECA-USA

La nostra organizzazione lavora assieme all'intera comunità di Lebialem negli Stati Uniti per incoraggiare l'amore e l'unità. "Unità nello sviluppo di Lebialem" è il principio guida e l'inno dell'intera famiglia Lebialem quando ci impegniamo nei nostri molteplici progetti: culturali, di sviluppo, educativi, e sanitari. Il programma di LECA-USA è di acquisire dagli USA e da altre parti del mondo risorse umane, tecnologiche e finanziarie ed utilizzarle per migliorare la qualità di vita dei 160.000 abitanti di Lebialem. La topografia molto eterogenea di Lebialem, con radi insediamenti rurali - costituiti da modeste case costruite con rossi mattoni di argilla e tetto di alluminio - sparpagliati attraverso le cime e le valli dei montagnosi villaggi tropicali di Bechati, Besali, Bamumbu, Igumbo, Nkong, Lepi, Esso-attah, Lebang, Lewoh, Mmuockmbie, Mmuockngie, Ndungated, Nwangong, Nweametaw, ecc., pone un'ulteriore sfida alla nostra giovane organizzazione.

Gli aspetti specifici dell'idea della nostra organizzazione sono di:

- *Essere orientata verso dei progetti. A tal fine LECA-USA ha concepito un numero record di progetti nel 2004 da eseguire a breve e lungo termine. Ci sono progetti in corso per combattere l'AIDS/HIV e fornire apparecchiature mediche indispensabili e rifornimenti di base a tutti i centri sanitari di Lebialem. Inoltre LECA sta cercando modi per realizzare dei servizi volontari da parte di figli e figlie di Lebialem altamente formati e da medici e infermieri qualificati della diaspora che si dedichino alla grave mancanza di specialisti competenti nel campo medico. Un centro per il nostro patrimonio culturale da costruire in Menji ci renderebbe capaci di ottenere, osservare, nutrire, alloggiare, preservare e trasmettere l'eredità mistica, culturale e sociale del popolo di Lebialem.*
- *Raccogliere fondi per sostenere tali progetti. L'organizzazione continua a individuare e cercare nuove strade per la raccolta di fondi per sostenere i diversi progetti di sviluppo: strumentazione medica essenziale, costruzione di una biblioteca e di un centro per lo sviluppo e la formazione della comunità, sostegno agli sforzi dei "Fondoms" e delle organizzazioni regionali di sviluppo nell'esecuzione di progetti di sviluppo locali.*
- *Continuare a rafforzare la collaborazione già esistente con i Focolari per attuare progetti locali di sviluppo.*
- *Svolgere la funzione di "organizzazione-ombrello" della Divisione di Lebialem: costruire cioè collaborazioni con piccole associazioni e organizzazioni di sviluppo locali e regionali, compresa l'Organizzazione Culturale e di Sviluppo di Lebialem (LECDA), LECA-EU, Lewoh Cultural and Development Meeting (LECUDEM), Lebang Educational, Cultural and Development Organization (LECUDO), Wabane Development Association (WADA), organizzazioni non governative (NGO), ecc. Funzionando come organizzazione generale, LECA-USA riconosce la necessità di unire tutte le persone della divisione amministrativa di Lebialem, in Camerun, a qualsiasi dei 17 "Fondoms" della zona esse appartengano.*
- *Creare partenariati con fondazioni e istituti privati degli USA per finanziare i nostri scopi di sviluppo.*

2) Passato e presente del partenariato tra il Focolare e LECA-USA

La collaborazione tra il Movimento dei Focolari e LECA-USA è una realtà sempre viva. In proposito prendiamo in considerazione alcuni punti:

2.1 L'ampliamento dell'ospedale "Mary Health of Africa" (Maria Salute dell'Africa) che possa includere un nuovo reparto per l'AIDS/HIV. Questo è stato il primo ospedale ad essere aperto in Lebialem e, durante gli anni, coi suoi 120 posti letto ha giocato un ruolo d'avanguardia nel fornire assistenza medica e migliorare la vita di circa 160.000 persone che vivono nella Divisione di Lebialem, come pure per migliaia di altre persone provenienti dalle regioni vicine che vi hanno cercato assistenza sanitaria. L'ospedale, inoltre, ha avuto un ruolo

chiave nella lotta contro malattie endemiche che erano devastanti nella regione, come la malattia del sonno, la malaria, la tubercolosi, le malattie infantili e recentemente l'AIDS/HIV. LECA-USA ha donato 5.000 dollari al Movimento dei Focolari per la costruzione di un reparto per l'AIDS/HIV e per l'ampliamento dell'ospedale. I membri di LECA-USA hanno raccolto tale somma tra di loro ed hanno in programma ulteriori contributi finanziari.

2.2 Accreditamento dell'ospedale "Maria Salute dell'Africa" per il trattamento anti-retrovirale dell'AIDS. Attualmente l'AIDS è la principale causa di morte nella regione di Lebialem. Negli ultimi 4 anni, il Movimento dei Focolari ha documentato tra i suoi pazienti una diffusione dell'infezione dell'AIDS di circa il 13% e oltre la metà dei malati ospedalizzati sono affetti da AIDS. Tali malati spesso non hanno le possibilità finanziarie per affrontare la terapia necessaria e anche coloro che possono sostenere tali spese incontrano serie difficoltà per andare a prendere le medicine dai diversi centri di trattamento, come l'ospedale provinciale di Limbe. Inoltre, molti altri fattori hanno creato grossi ostacoli per poter accedere alle medicine salvavita:

- spese di trasporto per raggiungere i luoghi di cura;
- alto costo dei test di laboratorio e dei farmaci;
- il disastroso stato delle strade, specie durante la stagione delle piogge.

L'ospedale e la popolazione di Lebialem sono fortemente impegnate nella lotta contro l'AIDS. L'ospedale ha messo in atto una consulenza e dei test volontari, un programma di prevenzione della trasmissione prenatale dell'AIDS e la terapia delle relative infezioni opportunistiche.

LECA-USA e il Movimento dei Focolari, tramite la direttrice dell'ospedale, hanno fatto domanda perché "Maria Salute dell'Africa" diventi uno degli ospedali accreditati per il trattamento anti-retrovirale dell'AIDS. Grazie agli sforzi e all'intervento di LECA-USA, il Ministero della salute ha già fatto un'ispezione sul luogo e stiamo ora aspettando il rilascio dell'accREDITAMENTO ufficiale.

2.3 Educazione. LECA-USA riconosce il ruolo dell'educazione sostenendo le istituzioni socio-culturali ed economiche di Lebialem. LECA-USA è inoltre grata al Movimento dei Focolari per la sua gestione della migliore scuola media e superiore del Camerun, cioè il collegio "Nostra Signora Sede della Sapienza" (SWC) di Fontem. Gran parte dei membri di LECA-USA ha ricevuto la propria educazione in tale collegio, che è considerato il migliore del suo settore sia per gli standard di insegnamento, che per gli stipendi. Se non ci fosse stato il Movimento dei Focolari che ha costruito tale collegio per Lebialem, molti dei nostri membri non avrebbero avuto l'opportunità di ottenere un'istruzione di livello superiore e, lasciati soli, non avrebbero quindi potuto dare ora un loro contributo.

Sebbene già impegnata in varie iniziative per aiutare l'educazione primaria, che ha un enorme bisogno di risorse, ivi compreso il personale, la nostra organizzazione ha comunque recentemente donato centinaia di libri, dei computer e una stampante al collegio SWC. Il direttore generale (CEO) del consiglio di amministrazione di LECA-USA e il presidente dell'associazione degli ex-studenti del collegio "Nostra Signora Sede della Sapienza" (SWESA-USA), attualmente negli USA, stanno cercando di costruire una 'partnership' allo scopo di finanziare l'idea del Movimento dei Focolari di dotare il collegio SWC di una rete di computer al fine di facilitare l'insegnamento e l'apprendimento.

3. **Guardando al futuro**

La ricchezza della cultura Lebialem potrebbe presto andare persa, visto che i giovani tendono ad adottare una cultura straniera. LECA-USA ha pensato a dei metodi moderni per preservare quanto più possibile tale cultura. Il nostro progetto è di creare un 'Istituto dei Beni Culturali di Lebialem', il quale, una volta completato, dovrebbe servire come centro di ricerca e di sviluppo, museo, centro di formazione, laboratorio di restauro, centro di comunicazione e biblioteca del nostro patrimonio culturale. Per assicurare il rapido successo di tale progetto, LECA-USA cercherebbe una nuova collaborazione col Movimento dei

Focolari affinché sovrintenda alla costruzione delle strutture materiali, una volta che LECA-USA ne avrà completato la progettazione e assicurato il finanziamento.

LECA-USA sta programmando di spedire, su base annua, attrezzature e rifornimenti a Lebialem. Con questo sforzo, essa spera di incoraggiare e finanziare l'ampliamento dell'ospedale "Maria Salute dell'Africa". In modo speciale ci auguriamo che in un futuro non troppo lontano l'ospedale, una volta ampliato, possa accogliere dei reparti specializzati quali la cardiologia, reparti di malattie infettive, di entomologia, cancro, ecc. LECA-USA approfondirà col Movimento dei Focolari le potenzialità dell'espansione dell'ospedale.

Stiamo pure collaborando con i sistemi LECUDO-USA e RIGID per completare lo sviluppo e l'installazione, nell'ospedale "Maria Salute dell'Africa", di un sistema per la catalogazione dei pazienti. Attualmente la situazione è questa:

- *l'ospedale non conserva i dati dei malati;*
- *i medici non hanno accesso all'anamnesi del paziente;*
- *non c'è nessuna disponibilità di resoconti statistici;*
- *malattie difficili come l'AIDS, la tubercolosi e la malaria non vengono seguite.*

LECA-USA si è impegnata a fornire all'ospedale consulenza tecnica per un laboratorio di monitoraggio dei pazienti che vengono curati nella struttura.

Siamo particolarmente delusi per lo stato deplorabile delle strade che da Buea, capitale della provincia del sud-ovest, va a Menji, e di quella che da Dschang va a Menji. Alla fine del 1990, grazie ad una sovvenzione dell'Unione Europea, il popolo di Lebialem poté usufruire, per la prima volta nella sua storia, di una strada praticabile.

La stessa sovvenzione rese possibile il collegamento tra Menji, sede centrale della Divisione, con Besali e Eso-attah tramite una strada carrozzabile. LECA-USA vorrebbe associarsi con LECA-EU e col Movimento dei Focolari per provvedere al mantenimento della strada che collega Menji al resto della provincia sud-ovest del Camerun. LECA-USA, in collaborazione con LECA-EU, procurerebbe i tecnici e parte dei fondi per questo progetto. Ci auguriamo che il Movimento dei Focolari - con la nostra organizzazione - possa sensibilizzare gli stati europei per il proseguimento del progetto.

La direzione della nostra organizzazione si rende conto delle difficoltà cui si deve far fronte nell'esecuzione di un qualsiasi progetto per Lebialem come la mancanza di persone che abbiano la volontà e la fermezza di offrire un servizio disinteressato, per il bene comune. Di conseguenza molte iniziative di sviluppo concepite dall'élite di Lebialem sono fallite durante la fase esecutiva per la mancanza di persone impegnate in tali opere. LECA-USA ha imparato dai fallimenti del passato e sta costruendo partenariati positivi e sostenibili per affrontare le sfide del futuro.

Infine, sono felice di dire quanto il Movimento dei Focolari sia stato e rimanga tuttora il partner più impegnato ed affidabile per il buon successo di qualsiasi progetto in Lebialem. La fiducia e l'eccellente rapporto di lavoro che esiste oggi tra il Movimento dei Focolari e LECA-USA, è il risultato di oltre 30 anni di insegnamento da parte del Movimento dei Focolari, a Fontem, sul come vivere il messaggio di amore e unità di Dio, attraverso il servizio. Una nuova generazione di figli e figlie di Lebialem, che, mentre cresceva, ha vissuto e condiviso la Parola di Vita con il Movimento dei Focolari, ora si sente più a suo agio dei suoi genitori, nel collaborare in molti modi col Movimento dei Focolari. Le solide fondamenta di amore, fede, servizio, fiducia e unità su cui si basano i rapporti tra il Movimento dei Focolari e LECA-USA, ci fanno sentire tranquilli nell'avere il Movimento dei Focolari come partner per molti progetti il cui fine è quello di migliorare la qualità di vita del popolo di Lebialem. Il messaggio d'amore e unità di Chiara Lubich è davvero "Il miracolo nella Foresta" di Lebialem.

“LA TERZA VISITA A FONTEM DI CHIARA LUBICH (2000).

DAL VIDEO: *UN MIRACOLO NELLA FORESTA*

SPEAKER: Guardando oggi la conca di Fontem dallo stesso punto in cui Chiara Lubich nel '69 si soffermò a guardarla preconizzando sviluppi allora impensabili, non si può non concordare sul fatto che tutto ha il sapore del miracolo. Fontem è oggi una realtà stupefacente e tale è apparsa agli occhi di Chiara nel maggio 2000, durante la sua terza visita alla cittadella.

La folla che si è raccolta sulla spianata di Azi dinanzi al palazzo reale, è quella delle grandi occasioni: la gioia, i colori, il clima di festa, sono quelli degli avvenimenti più attesi. (...)

I canti di benvenuto, i discorsi d'apprezzamento per l'opera svolta dai Focolari, le danze, sono tutte forme escogitate dai Bangwa per far sentire a Chiara quanto lei conti per loro.

Nel discorso che Chiara rivolge ai presenti, ella chiede a tutti un passo concreto per salvaguardare la vocazione di Fontem di “città sul monte”:

“Chiediamoci sempre: siamo in pace con tutti? E se non lo fossimo, promettiamo in cuore d'esserlo al più presto. Perché solo se l'amore continuerà a brillare in questa città, la benedizione di Dio continuerà a scendere dal cielo per voi, per i vostri figli. E adesso io non mi sento di staccarmi da voi senza avere fatto con voi un patto solenne. Un patto d'amore vicendevole, forte e vincolante. È come una specie di giuramento, in cui ci impegniamo d'essere sempre nella piena pace fra noi e di ricomporla ogni volta si fosse incrinata. E come esterna espressione di questo nostro patto diamoci la mano”.

Come risposta il Fon Lucas Njifua dice: *“Se noi seguiamo il suo esempio di vita [di Chiara], ci sarà pace, armonia, ci sarà amore sulla terra. (...). Non sapevamo come esprimere la nostra gioia per quello che lei ha fatto per noi attraverso il suo stile di vita.. Conferirle il titolo di Mafua Ndem, cioè regina inviata da Dio, era un modo per esprimere la nostra riconoscenza per quello che lei ha fatto per noi, il nostro apprezzamento per quello che lei ha fatto”.*

LA FRATERNITÀ COME CODICE DI COMPORTAMENTO – II

(BENNIE CALLEBAUT)

Nel maggio 2000 Chiara Lubich torna per la terza volta, e per quasi quindici giorni, a Fontem; ormai ha ottant'anni e si capisce il valore che accorda a questa visita. Come valutare sociologicamente quel che succede nel 2000 con gli sviluppi che seguiranno da quel momento?

Alla fine degli anni novanta, ci si poneva delle domande. La popolazione che non aveva vissuto il primo periodo di “stato nascente”, la seconda generazione, come faceva a mantenere intatto lo spirito iniziale, il senso della storia comune vissuta? Come potevano le nuove generazioni ricordare l'antico legame, il primo entusiasmo, fare memoria di tutto e rinnovare la scelta fatta pur non avendo vissuto quegli inizi eroici?

Ma il sociologo si può porre anche un'altra domanda.

La ricezione dello spirito di fraternità, era riuscito veramente a penetrare tutti gli strati della popolazione, anche i ceti più popolari? Oppure la storia comune era piuttosto una questione di élite? Bisogna poi notare che nel frattempo i Focolari si erano diffusi in tutta l'Africa. Allora, per i Focolari aveva ancora senso parlare di Fontem? Fontem era ancora nel cuore dei Focolari la preferita, la prima? Come si dice della Francia figlia primogenita della Chiesa, era Fontem la primogenita dei Focolari in Africa?

Ancora un'altra cosa: si riusciva a tenere fede all'idea che a Fontem il legame dovesse essere con tutto un popolo? O questo era più stretto con una parte in particolare? Questo perché anche lì, come altrove, era accaduto che certuni si fossero legati più intimamente ai Focolari e che altri, invece, fossero più attratti da altri compiti e prospettive che li impegnavano altrove, anche in altri posti nel mondo. Ma avevano per questo abbandonato lo sforzo comune di vivere per la fraternità? E poi, si può veramente dire che, nei Paesi dove vivevano, tanti emigrati Bangwa continuavano a sentirsi quei fratelli speciali del popolo focolarino? Queste ed altre domande stuzzicavano la mia lettura degli eventi dopo il 2000.

Il sociologo non è profeta e dunque non posso rispondere per il futuro. Ma mi sembra che l'evento del maggio 2000 abbia dato luogo ad un rinnovamento dell'antica intesa tra il Fon Defang e Chiara Lubich, questa volta con il nuovo Fon, suo figlio, Lukas Njiufa, un'intesa che ha assunto dimensioni insospettite. Lo illustra il rarissimo privilegio del titolo che, in quell'occasione, egli accorda a Chiara Lubich, quello di Mafua Ndem.

Continuando la metafora storica di prima, possiamo dire che come l'asse Francia-Germania può essere considerato il motore della costruzione europea così anche l'intesa tra il re dei Bangwa e Chiara rimane un motore fondamentale per Fontem. Ma un fatto nuovo che è nato dall'incontro del 2000 è l'attrattiva che l'esempio di Fontem ha riscosso su altri Fon vicini. Ora, in queste regioni che si caratterizzano spesso per le difficoltà di rapporti tra tribù molto di più che per difficoltà intra-tribali, questo effetto benefico moltiplicatore può essere considerato, a lungo andare, lo sviluppo più fecondo per queste zone.

Inoltre, si può constatare tramite i contributi dei Bangwa, che essi sono un popolo di memoria, e su questo punto non sembrano esserci dubbi. Le diverse manifestazioni dei Focolari, a scopo interreligioso, tenutesi a Washington (2002), Londra (2004) e altrove, hanno dimostrato che c'è un legame piuttosto solido che lega i Bangwa ai Focolari. Le nuove generazioni non corrono dunque il rischio, almeno per un lungo periodo, di non sentire più parlare del passato.

Ma quel che è successo nel maggio 2000 può indicare anche una re-interpretazione creativa di quell'antica intesa tra il Fon Defang e Chiara. Questa volta mi pare vi sia stato un passo avanti che ha fatto arrivare la proposta a livello di tutto il popolo Bangwa, con un patto collettivo. È come se, con questa proposta del Fon e di Chiara, di tenere incontri chiamati "della nuova evangelizzazione", si sia creato un linguaggio comune, una possibilità per i Bangwa di tutti i credo, assieme ai Focolari, di interpretare insieme quell'impresa comune, di costruirsi – come dicono i teologi – una comunità narrativa che alza l'interpretazione della propria storia a un livello di significato religioso mai articolato così prima, facendo in tal modo, di tutti i partecipanti, degli attori più attivi della storia di Fontem.

Colpisce, in modo particolare, la spiegazione del Fon Lucas Njifua su ciò che lo ha indotto a intensificare i rapporti. Egli aveva constatato che i Bangwa in più diretto contatto con i Focolari, e che ne riprendevano lo stile di vita in modo più convinto, erano quelli con i quali non doveva mai risolvere liti o dispute.

Allora, da sociologo delle religioni, riscontro qui un fenomeno assai frequente in tutti i gruppi di vita religiosa più intensa. La tensione positiva che il Vangelo produce e che in tutta la storia della Chiesa è rimasta un compito decisivo, è di non dimenticare il grande gruppo, i tanti che sono meno sensibili all'impegno religioso diretto ma desiderosi lo stesso di fraternità. La nuova evangelizzazione fa fare a Fontem un passo molto significativo per continuare quella che era l'intuizione prima ed un'esperienza inedita per i Focolari: il rapporto fraterno con una collettività che, come collettività, voleva stringere questi rapporti.

Vorrei proporre un'ultima osservazione. In un certo senso i Focolari non avevano mai pensato di fare i lavori tipici di una ONG, ossia di lavorare strettamente per lo sviluppo: non era questo il loro talento specifico. Lo era piuttosto il voler animare evangelicamente una comunità. In realtà un impegno collettivo sociale li ha subito portati ad accantonare in gran parte questo aspetto per decenni. Solo dopo quasi quarant'anni potranno dedicarsi a questa campagna di evangelizzazione che coinvolge tutti (fedeli delle religioni tradizionali, cattolici, protestanti) e che sembra confermare e valorizzare i Focolari nella loro vocazione più genuina. Ma quello che importa sottolineare qui è che l'iniziativa per l'evangelizzazione, l'hanno presa non i Focolarini ma il Fon stesso, sottolineando così che questo era un indirizzo a vantaggio di tutta la tribù, per il quale s'impegnava lui stesso in prima persona.

"Insieme, ognuno diventa più bello", disse il 31 maggio 1945 Chiara Lubich ad una ragazza che incontrandola la interrogava sulla sua nuova vita. Non sarà che la storia di Fontem illustra che, sia i Bangwa sia i Focolari, in questo cammino solidale, sono diventati anche essi ciascuno "più bello"? Non sarà che nello sforzo di privilegiare il rapporto fraterno tra essi, un rapporto non

pensato come strumentale a qualche realizzazione pur grandiosa, ma in quanto importante in sé, finalmente si realizzano, anche di più e meglio, i vari interessi parziali? Il sociologo sa che solo lunghe e accurate ricerche potranno dire se questo è un discorso ideologico o corrisponde a verità. Ma, intanto, la provocazione che questa visione e questa pratica della fratellanza universale nella storia di Fontem costituisce per le sue categorie di analisi, lo terrà a lungo in pensiero.

PROGETTO AFRICA 2000.

IL CONTRIBUTO DEI GIOVANI DEL MOVIMENTO DEI FOCOLARI

(MARCO AQUINI)

Marco Aquini, giurista esperto delle questioni legate allo sviluppo e corresponsabile mondiale per la sezione dei Giovani Per Un Mondo Unito del Movimento dei Focolari, ci parla di quello che si chiama ormai, dopo il maggio 2000, il Progetto AFRICA: l'iniziativa dei giovani per Fontem.

Nell'agosto 2000, in occasione del Genfest mondiale, Chiara Lubich ha proposto ai giovani del Movimento dei Focolari di rinnovare il loro impegno e la loro collaborazione con il popolo Bangwa.

Questa proposta riecheggiava l'Operazione Africa che aveva visto negli anni '70 i giovani del Movimento contribuire allo sviluppo di Fontem sia economicamente, sia attraverso periodi di permanenza nella cittadella.

L'Operazione Africa univa i giovani del Movimento del tempo, soprattutto europei, in un'azione comune rivolta ad affrontare una tematica molto viva, quella del sottosviluppo del Terzo Mondo. L'O.A. si presentava soprattutto come rapporto fra Europa e Africa, come modalità per "pagare il debito" dell'una verso l'altra, nel contesto del processo di decolonizzazione che si stava realizzando in quegli anni. Nel 2000 il Progetto Africa, nuova denominazione dell'azione mondiale, si è inserito in un contesto profondamente mutato.

Un primo elemento da considerare è che la novità di Fontem nel 2000 è il patto di fraternità fra Chiara e i Fon, che assume un carattere popolare, coinvolgendo effettivamente ampi strati della popolazione. Il Progetto Africa si pone perciò "a servizio" di tale patto di fraternità, con alcuni progetti di sviluppo e con la collaborazione dei giovani del Movimento che con la loro presenza a Fontem allargano la rete di relazioni esistente fra i focolarini, i Bangwa e i Mundani (un'altra tribù presente sul territorio).

Come per l'O.A., anche nel 2000 il P.A. si articola a partire dalle richieste dei Fon che individuano alcuni settori prioritari di intervento.

Per Fontem, l'attenzione si sposta sulla formazione tecnica, rivolta ai giovani Bangwa più orientati all'apprendimento di un mestiere. Si avvia una struttura di formazione tecnica quale il Centro di Formazione per falegnami in funzione dal 2002.

Per l'area collegata a Fonjemetaw, in particolare quella abitata dalla popolazione Mundani, il P.A. è rivolto da un lato a sostenere un lavoro, già avviato dalla Parrocchia, di potabilizzazione dell'acqua dei villaggi, dall'altro ad avvicinare il servizio sanitario, con l'apertura di un dispensario a Besali. Esso va nella direzione di una delocalizzazione del servizio sanitario finora prestato principalmente in maniera centralizzata dall'ospedale di Fontem. Il servizio sanitario a Besali ha tuttavia incontrato dal 2001 ad oggi una difficoltà fondamentale, la continuità. Richiederà perciò nei prossimi 2 anni una revisione ed eventuali adattamenti per essere reso più efficiente.

Si può notare che dal punto di vista della metodologia dello sviluppo, il P.A. correttamente si articola a partire dalla richiesta locale e i settori d'intervento individuati corrispondono a dei bisogni presenti sul territorio, segnalati dai responsabili locali delle comunità interessate.

Una componente importante continua ad essere il volontariato dei giovani a Fontem. Rispetto agli anni '70 (O.A.) si nota una più grande internazionalizzazione delle presenze dei circa 40 giovani che si sono alternati a Fontem dal settembre 2000 al dicembre 2004. Accanto alla componente

europea, ha acquistato peso la presenza di giovani da vari paesi africani, asiatici e delle Americhe: infermiere, meccanici, falegnami, geometri, insegnanti.

Con tali esperienze il Progetto Africa si arricchisce nella sua dimensione di azione di fraternità dal respiro mondiale.

INTERVISTA AL SINDACO DI FONTEM

Anche le autorità comunali a Fontem condividono il cammino verso una fraternità sempre più autentica del popolo Bangwa con i Focolari. Il sindaco di Fontem, il sig. Francis Mbiaoh Nkemabi, dopo la venuta di Chiara Lubich a Fontem nel 2000 ha voluto a sua volta ricambiarle la visita a Rocca di Papa nel settembre 2004. Abbiamo in quell'occasione potuto intervistarlo. Testimone dell'intero sviluppo del rapporto tra i Bangwa e i Focolari dal lontano 1966, l'attuale sindaco è il primo "Fontem-man" ad essere eletto in questo incarico. A Fontem sono presenti cinque partiti, ma lui non era impegnato in nessuno di essi al momento della sua elezione.

Il sistema politico è molto simile al sistema dei comuni nel mondo occidentale. Se nella configurazione tradizionale il villaggio è l'unità di base con a capo un chief tradizionale, il comune raggruppa un insieme di villaggi e si occupa di una serie di compiti amministrativi per la collettività globale del territorio. La municipalità comprende ora circa 65.000 persone. Il Consiglio rurale di Menji-Fontem è stato creato nel 1964 ed è costituito da 25 persone elette ogni 5 anni. L'esecutivo è composto dal sindaco, due assistenti e un segretario generale. Il territorio, caratterizzato da colline e valli a 1200 metri sopra il livello del mare, ha un'area di 1050 Km². La vegetazione è savana verde all'Est e foresta tropicale al Sud mentre il clima è caldo e umido (piogge per 8 mesi e stagione secca per 4 mesi). Le risorse sono riconducibili ad una flora e una fauna particolarmente ricche mentre l'economia si regge in prevalenza sull'agricoltura (cacao, caffè e cassava).

Lo storico africano Sékéné Mody Cissoko ha mostrato che nella maggior parte delle lingue dell'Africa non esiste un vocabolo a sé che indichi la città, la realtà urbana. Si parla quasi sempre di villaggio o di "grande villaggio", a seconda della sua dimensione.

Tutto ciò, nei rapporti interculturali, può facilmente condurre ad un fraintendimento e far pensare che la città ed il comune nella cultura africana non esistano. Abbiamo pertanto rivolto al sindaco tre domande.

MARTIN NKAFU NKEMNKIA: *Quando è emersa la realtà di Fontem?*

FRANCIS MBIAOH: *La "divisione" di Lebialem e la realtà di Fontem è nata quando Chiara Lubich è venuta e ha evidenziato questo nome. Prima di Chiara non si parlava di queste realtà, non c'era il distretto, la "divisione" del Lebialem. Con la venuta di Chiara e la sua gente, la realtà di Fontem è venuta fuori. La popolazione ha incominciato a crescere. Lei sa che prima della venuta della gente di Chiara, tanti bambini morivano, tanta gente moriva per la malattia del sonno, e non smettevamo di piangere da un funerale all'altro. Quando Chiara è venuta e ci ha liberato da questa malattia, abbiamo trovato il tempo di svilupparci. Ora, le autorità pubbliche sono molto grate a Chiara non solo per la nuova evangelizzazione ma anche perché ci ha portato a questa unità amministrativa nuova. Ora Fontem è spesso guardata come un modello di comune, e questo da quando Chiara Lubich è venuta tra noi.*

MARTIN NKAFU NKEMNKIA: *Quali sono i rapporti tra l'autorità del comune e le autorità tradizionali?*

FRANCIS MBIAOH: *Le autorità dello Stato e quelle tradizionali hanno una relazione di complementarità. Le autorità tribali hanno la loro autorità limitata al villaggio in senso tradizionale. Quando si tratta di materie riguardanti il comune nel suo insieme globale, o dell'amministrazione dello Stato, esse ci aiutano a far da tramite con la popolazione del villaggio.*

Siamo complementari e c'è collaborazione, cooperazione, non c'è conflitto anche se può capitare qualche malinteso quando un'autorità tradizionale non capisce il ruolo dell'amministrazione.

MARTIN NKAFU NKEMNKIA: *Quale influenza ha la presenza del Movimento dei Focolari sulla vita politica dei Bangwa?*

FRANCIS MBIAOH: È un'ottima domanda. Il Movimento dei Focolari ha avuto un'influenza molto positiva sulla vita politica del popolo Bangwa. Prima del suo arrivo, nel 1966, il popolo Bangwa aveva molte difficoltà e c'erano tensioni quando si trattava di politica. All'arrivo dei focolarini e della loro idea dell'amore fraterno e dell'unità, abbiamo iniziato a capire che chiunque avesse vinto la campagna elettorale avrebbe dovuto amministrare lo stesso municipio. Da quando tutti i politici partecipano ai convegni del Movimento o vanno agli stessi incontri sull'evangelizzazione, hanno capito che è importante amarsi a vicenda, prestare attenzione all'altro e c'è un'atmosfera di gentilezza, di coesistenza pacifica e fraternità. Così Chiara Lubich ha portato una ventata di vera gentilezza nelle relazioni politiche.

CONCLUSIONE

Fontem ci provoca come sociologi. E non solo. Non abbiamo infatti accennato ad altre dimensioni. Per esempio Fontem è significativa sotto l'aspetto del dialogo interreligioso per i rapporti non problematici con una grande popolazione di fedeli della religione tradizionale. È significativa anche sotto l'aspetto ecumenico, per i cordiali rapporti con i presbiteriani. Inoltre non abbiamo nominato che qualche nome del lungo elenco di persone che ha dato la vita o pezzi importanti della vita per rendere possibile l'esperienza raccontata.

Fontem è una storia aperta: il popolo Bangwa, fiero e forte, conosciuto in tutto il Camerun come particolarmente fedele alle sue radici e costumi, ha saputo valorizzare nel suo partner privilegiato, i Focolari, risorse insospettate.

Il grande patriarca ortodosso Atenagora disse un giorno che sognava di mettere insieme tutti i teologi su un'isola, realizzare l'unità tra i cristiani e poi chiedere loro di spiegare come si era giunti a quell'unità.

Jean Monnet, similmente, voleva mettere i diplomatici di tutte le nazioni europee fuori gioco, durante il processo di realizzazione dell'Europa unita perché diceva che erano incapaci di andare oltre la difesa degli interessi delle singole nazioni.

E' auspicabile che non capiti anche a noi sociologi che qualcuno desideri di imprigionarci su un'isola o di metterci da parte nelle imprese sociali che contano, perché non siamo stati capaci di scoprire in tempo quegli elementi utili alla costruzione sociale che stimolano gli uomini a superare – senza sottostimarli – i conflitti e realizzare esperienze sociali più felici!

BENNIE CALLEBAUT
MARTIN NKAFU NKEMNKIA

NOTE

1 M. Weber, *Le savant et le politique*, PlonPocket, Paris 1987, p. 96.

2 J. Nyerere, *Ujamaa: Essays on Socialism*, Oxford University Press, Nairobi – London – New York 1968.

3 *Ibid.*, p. 2; pp. 6-7.

4 M. Zanzucchi, *Fontem, un popolo nuovo*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 90-93.

5 J. Monnet, *Mémoires*, Fayard, Paris 1976, p. 342.

Introduzione alla presentazione del libro di Pitirim Sorokin: *Il potere dell'amore*

Alberto Lo Presti*

A molti studiosi delle scienze sociali e politiche è capitato di imbattersi, nel corso delle loro ricerche scientifiche, nella citazione del lavoro di Pitirim Sorokin sull'amore altruistico, e di non riuscire mai ad andare al di là della citazione stessa. D'altronde, Sorokin è spesso stato annoverato dalla critica sociologica fra quegli studiosi di confine, inseriti in una cornice disciplinare sfumata fra la filosofia sociale, la sociologia emozionale, la psicologia sociale. Approfondire l'amore altruistico di Sorokin, in tal senso, aveva un po' il sapore di uscire dal *corpus* principale della riflessione sociologica, e quelli che hanno voluto e potuto sfogliare l'edizione in lingua inglese sono stati davvero meno di quanti quest'opera meriti.

Basta poco per rendersi conto che il lavoro di Sorokin non è l'atto originale del sociologo ormai famoso e annoiato che non sa più che argomenti scegliersi per ingannare il tempo, né si tratta di un semplice sfizio senile, e neanche un atto d'orgoglio per cercarsi una nicchia di celebrità laddove il mondo degli studi sociologici sembra procedere verso il paradigma parsonsiano. L'opera di Sorokin è molto, molto di più. E per riuscire a dare le dimensioni di questa grandezza abbiamo chiamato il prof. Michele Colasanto, ordinario di Sociologia generale presso l'Università Cattolica, dove è anche pro-Rettore; il prof. Tommaso Sorgi, già professore di sociologia all'Università di Teramo, già deputato, e uno fra i pochi ad aver introdotto la figura di Sorokin in Italia, e forse lo studioso che meglio di chiunque ha approfondito questa parte sull'Amore altruistico (ricordo il volume su *La sociologia del profondo in Sorokin* che è stata una delle letture più belle che potei compiere quando ancora ero studente).

A loro, appunto, spetterà di introdurci alla lettura sociologica del Sorokin. E la sociologia sorokiniana appartiene all'alveo della grande analisi sociologica, quella che procede dalla storia universale e non si accontenta di spiegare solo il fenomeno dato in una circostanza storica e geografica delineata, ma pretende la lettura del sistema uomo e delle sue relazioni sociali così come hanno fondato le civiltà e le grandi dinamiche storiche e sociali. Un sociologo, mi si contenta il giudizio, nel senso classico del termine. E nonostante l'epoca (la metà del ventesimo secolo), Sorokin potrebbe davvero essere annoverato fra i classici del pensiero sociologico, per l'ampiezza e la portata della sua riflessione, e per non essersi lasciato imprigionare dalle artificiali costruzioni disciplinari che, in alcuni casi, oggi hanno parcellizzato e settorializzato oltre misura la professione del sociologo. Classico, infatti, è il quesito di partenza: perché l'uomo produce un ordine sociale e civile? Altrettanto classico è il metodo per elaborare una efficace risposta: la natura della personalità creativa nel suo apporto altruistico.

Ancora oggi è possibile riproporre il quesito e domandarci se il miglioramento delle nostre società non possa contemplare risposte diverse rispetto a quelle classiche fondate sul progresso scientifico e tecnologico, sull'estensione del contenuto democratico dell'azione politica, sulla pianificazione di economie di equilibrio, sulla creazione di organismi sovranazionali in grado di redimere le controversie globali, ecc. Davvero la sociologia non può formulare nessuna risposta che contenga la diffusione dell'amore e dell'altruismo? Bisogna riconoscere che si tratta di "materiale" disponibile immediatamente ad ogni attore sociale, universale nel suo dato interculturale e interclassista, non strutturalmente dipendente dai profili intellettuali e professionali delle persone, indipendente rispetto alle condizioni anagrafiche, ideologiche, culturali, e si potrebbe proseguire nell'indicare quanto l'amore altruistico sia un elemento costitutivo per la formulazione di un modello di relazione sociale universale. Ai tempi di Sorokin, effettivamente, nel panorama delle scienze sociali c'era un deserto rispetto ai sostenitori della validità e della capacità dell'amore di elevarsi a categoria sociologica e a fattore di soluzione della crisi in atto. Sorokin, in questo senso, fu davvero un pioniere.

Oggi, il vento soffia in direzioni diverse. La pubblicazione in italiano di questo libro testimonia anche l'impegno che le scienze sociali stanno compiendo verso paradigmi e teorie che non ignorino questa comune, quotidiana, meravigliosa forza della nostra natura sociale. Davvero vale la pena puntare in alto nella elaborazione dei significati profondi della teoresi sociologica,

* Docente di Sociologia generale alla Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – Angelicum, Roma.

riappropriandosi di concetti e categorie sulle quali le società hanno costruito il proprio nucleo fondativo, come la fraternità, l'amicizia, l'amore altruistico. L'ispirazione sorokiniana offre un orizzonte preciso al contenuto delle relazioni sociali che dovranno governare le società globali, complesse, fortemente interrelate. Mezzo secolo dopo l'edizione originale di questo libro, alla figura di Sorokin si potrà restituire il giusto posto nel panorama delle scienze sociali. In questo, il destino del sociologo di origine russa è pari a quello di tanti altri per i quali la storia ha potuto solo col tempo riconoscere la grandezza.

**PRESENTAZIONE DEL LIBRO DI PITIRIM SOROKIN:
IL POTERE DELL'AMORE - PARTE PRIMA ***

MICHELE COLASANTO **

Dire che affronterò questo classico è vero fino ad un certo punto, in quanto il *nostro* Sorokin è stato un po' osteggiato dai suoi contemporanei. Quindi è una classicità sofferta quella che ci viene consegnata dalla tradizione sociologica. Comunque, affronterò questo classico, questo grande autore della sociologia, innanzitutto mettendo in evidenza le cose che più mi hanno colpito. E' un modo anche per dar conto del testo che oggi siamo chiamati a presentare.

Sorokin non si legge facilmente, ma merita davvero di essere affrontato almeno in alcune parti che sono anche suggestive. La seconda parte poi si legge quasi di un fiato perché è una parte narrativa, c'è una galleria di personaggi storici straordinari, ci sono episodi, cronache, ma anche storia.

Vorrei però mettere in evidenza anche il senso che Sorokin può avere oggi; scoprire il suo ruolo rispetto a quella che io vedo come una sorta di parabola della sociologia partita – come l'abbiamo sentito stamattina nella bella lezione sociologica fatta da Gennaro Iorio – con grandi ambizioni, come ricomprendere quasi tutte le scienze con questo pensare. Sociologia è “societas” e “logos”, il verbo, la parola. Deve essere la scienza delle scienze e attualmente si trova, invece, ad essere una scienza, non dico impotente, ma attanagliata da una serie di dubbi. La sociologia, avete sentito citare Baumann piuttosto che Beck, dell'incertezza della solitudine dell'uomo che si sente solo, del rischio, è quindi una sociologia che avanza un'istanza profonda che è quella di umanizzare la società. E' un paradosso, ma allo stesso tempo constata i fallimenti di quella che voleva essere una spiegazione davvero onnicomprensiva. E infatti solo questa potrà contemporaneamente rappresentare la salvezza della sociologia naturalmente se si metterà sulla stessa linea d'onda di questo messaggio, di questo grido che sale in qualche modo dalla società che non solo vuole essere spiegata, ma anche aiutata ad uscire da questo dramma.

Il mio intervento sarà articolato su queste due parti.

I miei colleghi sanno che non stiamo vivendo un momento felicissimo per la sociologia in modo particolare. Colpa certo dei cattivi sociologi, colpa o comunque responsabilità, forse, di una società che non vuole sentirsi messa in discussione. La sociologia è nata come scienza critica, è nata quando la rivoluzione industriale e quella francese, che pure aveva la fraternità, hanno messo in discussione quella che era la società precedente e quindi si è interrogata su come fa a stare insieme la società, quali sono gli elementi di forza. In questo è necessariamente una sociologia costruttiva, ma anche critica che parte da una critica per lo meno dello *status quo*. Quindi, da questo punto di vista credo ci sia un gran bisogno di una riflessione sulla sociologia e sulle altre scienze sociali perché se posso usare quest'espressione semplice ma efficace – come insegna lo stesso libro di

* Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.

** Sociologo, Professore di Sociologia delle relazioni di lavoro presso l'Università Cattolica di Milano.

Sorokin *Il potere dell'amore* che è semplice ed efficace – anche la sociologia ha bisogno di un'anima: bisogna ritrovare un punto, un centro, un baricentro da cui ripartire

Nella sociologia ci sono gli attori sociali, ci sono i soggetti, ci sono gli individui; nella politica, nelle politiche ci sono gli utenti, ci sono i beneficiari – così si chiamano coloro che sono destinatari degli interventi della politica – non ci sono le persone. E questo evidentemente mette in evidenza con molta forza l'importanza di una scienza sociale e di una sociologia che invece parta dalla centralità, come siamo soliti dire, assegnata alla persona.

Che cosa mi colpisce allora di Sorokin che sì, è un classico che viene incontrato nei percorsi di studio della sociologia nei manuali, ma che certamente non è noto grazie a questo testo?

Sappiamo che Sorokin è sociologo della mobilità sociale e che quindi ha un qualcosa di diverso rispetto ai contemporanei poiché vede la società in chiave dinamica e non statica, come altri. Già questo aiuta ad inquadrare meglio il suo pensiero.

Certo però in Italia questo libro non era conosciuto: c'era nelle biblioteche di lingua inglese, ma comunque rappresenta in qualche modo una novità. Confesso che è una novità anche per me, quindi posso esporvi anche il mio stupore, perché dobbiamo anche stupirci, recuperare questa capacità di stupirci, di fronte a un certo tipo di riflessione.

Quello che mi colpisce è, innanzitutto, il riferimento all'esperienza autobiografica. Il riferimento all'esperienza autobiografica, credo sia importante perché nelle scienze sociali spesso la riflessione teorica parte da un vissuto, anche se non dichiarato: tutti noi sociologi facciamo questo mestiere perché abbiamo avuto un certo percorso di vita perché ci siamo incrociati ad un certo punto con evidenti situazioni, qualcosa che ci ha interrogato profondamente. Sorokin scrive, infatti, questo testo – lo dice lui stesso nell'introduzione – perché facendo esperienze terribili (è stato in carcere per anni, prima nelle carceri zariste, poi nelle carceri bolsceviche, condannato a morte) si è convinto di tre cose fondamentali: 1) che la vita vale la pena di essere vissuta; 2) che fare il proprio dovere è una delle cose più belle che una persona possa fare nella sua vita; 3) che “la crudeltà, l'odio, la violenza e l'ingiustizia non possono mai e mai potranno portare ad una rinascita psicologica, morale o materiale. L'unica via per raggiungerla è la nobile via dell'amore creativo e generoso, non solo predicato, ma anche coerentemente vissuto”

Questo dice il Sorokin sociologo che richiama la nostra attenzione su quell'aggettivo legato all'amore: non è un amore qualunque, è un amore creativo e generoso, è un amore generativo e questo è il punto più importante. L'amore può generare la società, può creare la società e il sociale – mi viene da dire riprendendo l'immagine trinitaria – procede dall'amore. Questa è un'affermazione sconvolgente sul piano sociologico perché è un dare rilevanza certo alla relazione, certo al soggetto, ma anche all'esperienza che l'uomo ha di Dio e dell'appartenenza dell'amore al divino. E riportare ciò dentro la società è evidentemente un qualcosa di non ordinario. Le cose che ho sentito ieri e oggi ci dicono che si può realizzare questo passaggio. Ma cosa genererà tutto questo? Io non so darvi una risposta, so però che questa sta diventando una delle vie che dobbiamo praticare perché non abbiamo delle alternative. La sociologia postmoderna, l'ho già detto, reclama l'umanizzazione della società, ma non sa indicare quali sono le strade se non l'appello alla coscienza morale – questo sì – ma è un appello che rappresenta il segnale forte di una crisi, di una degenerazione, o comunque di difficoltà in cui vivono molte nostre società.

Ma torniamo al testo. Nell'originario titolo articolato *Il potere, i modi e le modalità dell'amore. Le tecniche per la produzione dell'amore* si faceva riferimento ad una sensibilità positivista che certamente noi abbiamo perso: si faceva riferimento alla produzione dell'amore tramite il ricorso a tecniche e strumenti particolareggiati. In realtà, si parla di tecniche in un'accezione particolare, ed il termine, che ci può lasciare un po' perplessi non fa alcun riferimento a quello che, forse, in primo momento, possiamo immaginare o sospettare. Come dire, c'è un prezzo metodologico ed epistemologico da pagare e Sorokin lo dice molto chiaramente: il prezzo è che non possiamo immaginare l'amore se non passando attraverso un certo tipo di conoscenza che è quella che lui chiama conoscenza integrale, una conoscenza che riassume i vari aspetti disciplinari, certamente la sociologia, ma anche la psicologia, la fisica, l'etica e che richiama in qualche modo anche il rapporto col divino.

A questo proposito vengono in mente le parole di Giovanni Paolo II quando ci invita a conoscere attraverso le due ali: della fede e della ragione. In Sorokin è la stessa cosa: egli si riferisce ad una conoscenza integrale che si richiama alla tradizione russa e la cui sete si risente anche nelle nostre università. Il sapere di oggi è troppo specialistico, frammentato e parcellizzato: non è più *sapere*, poiché non ha senso unitario e perde sapore. Eppure questo richiamo alla conoscenza integrale di Sorokin fu frainteso dai suoi contemporanei che lo accusarono di non essere sufficientemente scientifico. Dal canto suo Sorokin, entrando in polemica con la sociologia quantitativa, accusò i contemporanei di *quantofrenia*, di cadere in una sorta di frenesia quantitativa, aprendo un dibattito che ha spessore epistemologico, oltre che metodologico poiché interviene su questioni di rilievo indiscutibile, quali: che cosa riusciamo a conoscere e come facciamo a conoscere.

Riguardo all'oggetto della sua riflessione, Sorokin quindi, procedendo con rigore metodologico, analizza minuziosamente tutte le dimensioni dell'amore che ricomprende in sette aspetti: l'aspetto religioso, etico, ontologico, fisico, biologico, psicologico e sociale. Il paragrafo sull'aspetto religioso è molto bello perché mette a confronto l'esperienza di Dio nelle varie visioni religiose e studia come quest'esperienza di Dio si associa all'idea di bene e di buono. L'aspetto sociale dell'amore è invece così definito: "L'amore è una significativa interazione o relazione fra due o più persone nella quale le aspirazioni e gli scopi di una persona sono condivisi e assecondati nella loro realizzazione da altre persone". Nonostante, però, l'avversione dell'autore alla dimensione quantitativa, egli cerca anche di misurare un po' l'amore e dice che l'amore è fatto di cinque dimensioni che non sono scalari, ma si prestano ad essere misurate. Esse sono: *l'intensità* legata al dono, poiché quanto più grande e prezioso è il dono, tanto più grande è l'amore; *l'estensione* che va dall'odio all'amore, in qualità di gradazione di sentimenti; *la durata*; *la purezza*, ossia se esso è fine a se stesso oppure no (perché ci può essere anche un amore egoistico); e infine *l'adeguatezza*, ossia la sua corrispondenza agli scopi o a qualcosa di diverso.

Eppure, "La società produce poco amore, nella società c'è poco amore", denuncia Sorokin che in qualche modo accusa i suoi colleghi di scarsa attenzione a questo tema.

Ma come si fa a produrre più amore nella società? Anche questo è un punto molto interessante. Sorokin si rivolge alle persone, ai gruppi sociali, alle istituzioni, alla cultura e in qualche modo sollecita tutti questi ambiti a produrre amore. E infatti l'amore si produce se la gente comune è capace di vivere esperienze di amore quotidiano, poiché l'amore appartiene prima di tutto alla quotidianità. Inoltre l'amore non può essere esclusivo; esso deve piuttosto tendere all'inclusività, a proiettarsi verso gli altri. E poi l'amore è un qualcosa che certamente ha a che fare anche con grandi figure, con grandi punti di forza presenti, con grandi personaggi, con quelli che Sorokin chiama "geni dell'amore", poiché c'è bisogno anche di eroi dell'amore, di grandi figure carismatiche che possono aiutare a far capire che cos'è l'amore.

Solo dopo l'amore può istituzionalizzarsi, cristallizzarsi: le istituzioni, una volta permeate della grazia dell'amore, potrebbero infatti contribuire a loro volta a produrre e a diffondere questo sentimento dando vita – dice testualmente – ad una "atmosfera permanente che avvolgerebbe tutti gli esseri umani dal momento della loro nascita fino alla loro morte". Questa espressione bellissima mi ha richiamato l'esperienza dello stato sociale, del welfare racchiusa nel motto: "Dalla culla alla bara". Un'espressione un po' truce, che letta in parallelo con quella usata da Sorokin, racchiude molto efficacemente, però, il paradosso dello stato sociale attuale, il suo gap principale: nello stato sociale non ci sono le persone; ci sono, come ricordavo prima, i beneficiari, i clienti delle politiche da soddisfare, gli utenti. In Sorokin, invece la prospettiva supera il concetto anche più avanzato degli addetti ai lavori, come "avere delle istituzioni amiche": c'è la denuncia dei guasti della società che lui chiama "sensista", una società che, in quanto presa dai propri interessi egoistici, dalla competizione, dall'odio, dall'istinto allo scontro, dall'exasperazione dell'importanza dei fattori economici, dà luogo ad una serie di drammi sociali e di situazioni di degrado sociale. Ma c'è anche la contrapposizione di una società, di cui Sorokin dimostra l'esistenza tramite racconti di tipo anche cronachistico, fatta di gruppi e persone, che, invece, si affidano all'amore, e autoproducono gli antidoti ai guasti della società della cultura sensista. Ma punto di partenza di Sorokin è la dimensione unitaria dell'amore che richiede che l'io, l'ego, s'identifichi con un altro, in un noi

solidaristico e armonico, dove se le parti vengono separate diventano “infelici e tentano di tornare insieme”.

L'ultima cosa che mi ha colpito e vorrei comunicare qui a voi è la definizione di amore che Sorokin dà in rapporto alla persona. Che cos'è la persona in questo contesto se e in quanto riferita all'amore? Sorokin usa un'espressione un po' difficile: “super conscio”. Usa quest'espressione tecnicamente, riferendosi all'ego superconscio. Sorprende il fatto che l'esperienza della persona possa essere completa non solo se si riferisce a questa molteplicità di riferimenti disciplinari che ho richiamato, ma anche se si rapporta all'esperienza del divino, se riesce a recuperare il divino che c'è nell'uomo. Sorokin fa di questa idea di persona uno dei punti discriminanti della sua riflessione e in questo modo l'amore diventa davvero il valore morale più alto intorno al quale possono essere integrati armoniosamente tutti gli altri valori positivi.

La sociologia di Sorokin è molto esigente e ben si presta ad una rifondazione epistemologica dell'idea di relazione sociale che attualmente rischia di essere troppo chiusa in se stessa, ipostatizzata, cioè reificata, distinta, sganciata per così dire dai soggetti o dalle persone. Noi potremmo semplicisticamente distinguere due modi di vedere la società: da una parte un modo sistemico, solistico, organicistico dei sociologici; dall'altra un modo frammentario ed individualistico che fa del particolare l'oggetto specifico e, in qualche modo, la giustificazione del suo esistere. La sociologia sistemica si rifà alla grande tradizione, cui dobbiamo moltissimo naturalmente, da Durkheim a Parsons, passando per Simmel. Semplificando molto essa parte dalla società, ma in qualche modo ad un certo punto ignora i soggetti, le persone. La visione non sistemica, dal canto suo, è una visione molto eterogenea e c'è chi, in nome del fallimento dei sistemi e dell'obbligatorietà o delle obbligazioni morali, pensa che la società sia un fatto dionisiaco, derivi dagli impulsi vitali, e da fattori istintuali.

Ma esiste anche una reazione a questa concezione che è sfociata nel pensiero della post-modernità più recente di Baumann, Beck e altri, dove può leggersi il tentativo di umanizzare la società, di rifondare in qualche modo l'agire sociale a partire da un qualcosa che sta fuori dalla società. Quest'esigenza c'è e questo qualcosa è il “volto dell'altro”, come dice Baumann riprendendo peraltro il filosofo Levinas, e fondando la sociologia su qualcosa che sociologico non è.

Il problema però permane: come si fa a riportare tutto questo dentro la teorizzazione sociologica? E questo è il punto fondamentale perché se da questo punto di vista questi nostri autori ci aiutano ad individuare il senso del dramma della società contemporanea e conseguentemente il dramma della sociologia stessa che vede quasi sparire l'oggetto dell'essere scienza – poiché sparendo la società sparisce in qualche modo la sociologia – ,dall'altro essi stessi non ci danno però risposte ancora di tipo sistematico.

Questo è il tentativo che invece a mio avviso bisogna fare riprendendo anche questi frammenti, queste intuizioni, queste anticipazioni che nel corso della tradizione sociologica comunque sono emerse, sia quando è stata richiamata la dimensione della comunità, sia quando oggi si parla di comunitarismo, quindi di relazioni sociali di tipo comunitario e non soltanto di tipo contrattuale o contrattualistico. Ci sono una serie di sponde, di riferimenti: essi vanno in qualche modo ripresi, ricollegati, non dico per una nuova teoria sociale, sarebbe ambizioso e non spetta a me dirlo, ma nel tentativo di ricostruire un'epistemologia, una metodologia e poi una sociologia atta al contesto attuale.

Concludo dicendo che tutto questo è importante ed urgente perché sul piano del governo, dell'autogoverno delle società, le scienze sociali possono offrire tentativi di risposta molto interessanti. Mi riferisco ad esempio al dibattito in atto oggi fra i due sogni: al “sogno americano”, tratteggiato dal sociologo culturologo Rifkin della società del mercato che attraverso la competizione pensa di risolvere tutti i problemi, scontando le disuguaglianze, e le ingiustizie sociali, si contrappone il “sogno europeo”, ossia il modello della coesione sociale, in cui la politica interviene rispetto al mercato, introducendo varianti e razionalità. Ma poi, per dirla con Darendhorf in modo inquietante, sembra farsi avanti un modello in cui il benessere viene perseguito magari scendendo a patti rispetto alla democrazia, accettando quindi il mercato, ma non accettando il modello democratico connesso, né la possibilità di una regolazione del mercato stesso. Evidentemente si può dare una risposta alternativa a questi due modi, quale è il progetto di

Economia di Comunione che non nega il mercato, ma lo utilizza, lo regola diversamente, gli dà delle sue regole. Deve però esistere una riflessione culturale, sociologica adeguata, altrimenti assisteremo a scontri continui, come tra chi crede nel mercato e chi crede nella politica. Ecco perché la sociologia.

Alla riflessione e al dibattito politico manca ancora la capacità di recuperare un concetto, quale è quello di sturziana memoria di società civile in quanto corpo che si autorganizza, produce norme, valori e valorizza le risorse interne e che è in grado di creare relazioni d'amore, per dirla con Sorokin.

Sorokin rappresenta quindi un compagno di viaggio che, insieme ad altri richiamati in questi giorni, in maniera profetica dà forza ad alcune intuizioni e costituisce una base importante per perseguire un progetto, quello di lavorare insieme su questi temi che diversi sociologi ormai cominciano a riconoscere come necessario.

Credo che il lavoro di mettere insieme questi frammenti e tentare di costruire un pensiero sistematico sulla spinta della società dell'amore possa rivestire una valenza non solo scientifica, ma anche culturale e politica e possa generare anche qualcosa di inaspettato.

PRESENTAZIONE DEL LIBRO DI PITIRIM SOROKIN: IL POTERE DELL'AMORE - PARTE SECONDA

TOMMASO SORGI*

Molti anni addietro, quando ancora insegnavo all'Università di Teramo, avevo tentato di convincere i responsabili di case editrici di quel tempo a tradurre quest'opera del sociologo russo Sorokin. Ne possedevo un'edizione inglese del 1967 ridotta. E costatavo quanto si prestasse in modo mirabile al mio intento di offrire la sociologia come scienza umanistica, scienza calda, utile, anzi necessaria ai giovani.

Era mio impegno di docente fornir loro strumenti di analisi "comprensiva" – proprio nel senso della weberiana *verstehende Soziologie* – perché non si smarrissero di fronte ai condizionamenti della socio-struttura e fra le tante spinte destrutturanti. Sentivo mio dovere di *status* e di *ruolo* – e di coscienza – schierarmi al loro fianco, perché scoprissero le possibilità positive della stessa vita sociale e coltivassero le proprie energie personali, le une e le altre da mettere a frutto per farsi persone mature, attori sociali coscienti, capaci di *Costruire il sociale*, riaccenderlo ove fosse spento, e rinnovarlo **1**. A tal fine mi sembrava prezioso quant'altri mai il discorso di un laico, di Sorokin, sull'*amore creativo*, sui *valori-realtà ultimi veri* di intere epoche storiche **2** sul *supra-conscius* che è il livello più alto nella *struttura della personalità* **3**, è il *divino nell'uomo*, la *manifestazione della Divinità* **4**: erano elementi, specialmente l'ultimo, che mi permettevano un discorso spirituale dentro questa scienza "positiva".

Mi si oppose, allora, che il volume parla di Gesù sì, ma lo tratta solamente dal punto di vista umano: "Questo non è un trattato di teologia", mi si fece rilevare e mi resi conto addolorato che c'era negli editori una legittima preoccupazione.

Tuttavia dello stesso autore i dirigenti dell'editrice Città Nuova avevano tradotto le due rassegne del pensiero sociologico del 1928 **5** e del 1966 **6**, pubblicandole nel 1974 sotto il titolo *Storia delle teorie sociologiche*, in due volumi, coinvolgendomi – e sono loro gratissimo – per una introduzione molto impegnativa; mi sentii obbligato ad approfondire di molto le mie conoscenze su questo sociologo, e stilai un saggio di 44 pagine, col titolo: *La sociologia integrale di P.A. Sorokin* **7**.

* Già deputato al parlamento italiano e docente di sociologia, è responsabile del Centro Studi "Igino Giordani". Tra le sue pubblicazioni: *Costruire il sociale – la persona e i suoi "piccoli mondi"*, Città Nuova, Roma 1991, 1998³; *La sociologia del profondo in P.A. Sorokin*, Città Nuova, Roma 1985.

Oggi i tempi sono cambiati, e di molto, e la proposta per questo Sorokin è stata presentata con voce ben più autorevole. Per parte mia, mi son dato a sostenere il più possibile l'idea e sono intervenuto quando ho saputo che c'erano incertezze per la formulazione del titolo italiano. Mi sembra che così com'è ora – *Il potere dell'amore* – si ponga bene per vigore d'espressione e sintesi del contenuto, con richiamo che può stare almeno alla pari col titolo di Eric Fromm, *L'arte di amare* **8**, anche se la lettura del testo non sarà, forse, altrettanto agevole!

A dire il vero il volume che stiamo presentando, qualche problema di religione ce lo pone. Sorokin in altro luogo si qualifica così: “politicamente sono un asino selvatico; sono un conservatore cristiano anarchico”. Dopo un'infanzia da analfabeta, era stato educato in un collegio della chiesa ortodossa; ma evidentemente fu poi influenzato da Leone Tolstoj e dal suo “anarchismo” non-violento, civile e religioso **9**.

In questo libro la figura di Cristo è parificata a quella di altri fondatori delle grandi religioni come Buddha, Confucio e Lao-Tse. Questi, insieme con Francesco d'Assisi, Damiano dei lebbrosi e altri santi cattolici e ortodossi, Gandhi e qualche mistico musulmano, hanno un bel peso nell'*Indice dei nomi*, mentre Gesù Cristo non vi compare affatto. Lo troviamo invece nell'indice della edizione attuale di Città Nuova, che traduce una ristampa rinnovata nel 1982 da parenti di Sorokin (forse due suoi figli).

Non so dire perché, lui vivente, nell'*Indice dei nomi* Gesù non compariva.

Ipotizzo che ciò finisca col risultare come un segno – forse inconscio – della particolarissima considerazione che Sorokin ne ha. Basta considerare che inizia la sua *Premessa* citando tre delle otto beatitudini del Vangelo di Matteo, quelle riguardanti i miti, i misericordiosi, gli operatori di pace **10**; e tantissime volte si riferisce al *Sermone della montagna* per auspicarne l'applicazione non solo nella vita personale, ma anche nelle istituzioni civili come via per uscire dalla crisi di questa epoca **11**. Dissemina in tutto il libro brani dei Vangeli; e si sofferma sulla passione di Cristo con speciale attenzione, scandendo le fasi della sua agonia nel Getsemani, e sottolineando il grido: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” **12**.

Io direi che, in fondo, Sorokin era innamorato di Gesù.

E' un sociologo che mi è particolarmente caro, anche perché ho trovato forti assonanze nella sua sociologia dell'amore con il pensiero e l'azione del Movimento dei Focolari cui appartengo. Ne segnalo tre.

La prima: nell'ultimo capitolo Sorokin lancia un appello: il suo “dall'egoismo tribale all'altruismo universale [...] all'amore universale” oggi è come un'eco dell'invito alla fraternità universale, di cui Chiara Lubich è messaggera instancabile per le religioni, per i popoli, per la politica locale e mondiale. Ma Sorokin parla esplicitamente di “fraternità”? Nella edizione inglese ridotta in mio possesso (con i primi 15 capitoli) – che oltre all'*Indice dei nomi* contiene anche l'*Indice degli argomenti* – il termine *brotherhood* non compare. Ho fatto una rapida ricerca sulla attuale traduzione: anche Sorokin qui parla della fraternità nelle comunità monastiche tradizionali (cap.21°) e in qualche tipica *Society of Brothers* negli USA del suo tempo (cap.22°).

Ho cercato con insistenza nel cap. 23°, quello conclusivo sull'amore universale; e finalmente ho trovato:

- a pag. 650: “[...] se ognuno si comportasse con tutti come un fratello affezionato o una sorella premurosa, allora e solo allora l'amore altruistico sarebbe veramente esteso all'umanità intera”;

- a pag. 654: “Nell'arco di una o due generazioni questa fase porterebbe l'umanità molto più vicino all'ideale di sicurezza, fraternità e pace in terra di quanto siano riusciti a fare in millenni i capi ed i seguaci dei patriottismi tribali, o di quanto essi possano mai fare in futuro”;

- a pag. 660: “[...] un tale cambiamento significherebbe un progresso enorme nell'estensione dell'amore a tutta l'umanità, nonché la sua unificazione in un'unica famiglia solidale, finalmente libera da conflitti tribali e scontri fra uomini”.

La seconda: nell'elencare al primo capitolo i sette *aspetti* dell'amore, il sociologo vi include anche *l'aspetto fisico*, come unità e integrazione tra le forze del “cosmo inorganico”, nell'atomo come nell'intero universo **13**. Questa unità ci ricorda una pagina di Chiara Lubich, che vede “le cose tutte l'una dell'altra innamorate, per cui se il ruscello finisce nel lago è per amore”; e passando al mondo organico continua: “se un pino s'erge accanto ad un altro pino è per amore” **14**.

La terza: il pensiero di Igino Giordani, espresso in tante sue conversazioni, “l'umanità ha bisogno della *vitamina A*” (A come amore), non è molto diverso da quello di Sorokin, che in questo libro parla della *vitamina L* (L come love): “l'amare e l'essere amati finisce per essere la più importante *vitamina*, indispensabile per la sana crescita individuale e per un felice corso della vita umana” **15**. Qualche diversità di prospettiva però c'è: Sorokin punta alla vita individuale – con effetti anche sulla salute fisica e sulla longevità **16** –, mentre Giordani pensa all'intera convivenza umana e alla sua storia, e qualcosa di più: “l'amore, *vitamina della santità*” **17**.

Ambedue, Sorokin e Giordani, sostengono, quasi con identiche parole: “il mondo muore per carestia d'amore”. Giordani lo afferma in più d'uno dei suoi libri **18**. Sorokin lo dice in una relazione sull'attività del *Centro di ricerche di Harvard sull'amore altruistico*; e continua il discorso, affidando la *ricostruzione dell'umanità* **19** agli scienziati sociali: che siano “giardinieri di questo fiore meraviglioso” che è l'amore – *vivos voco* (lo scrive in lingua latina) **20**.

A questo punto dobbiamo porci una domanda: possono essere proprio i sociologi a ricostruire una nuova umanità?

Il compito è di tutto il sapere umano. E noi credenti sappiamo che non basta: è necessario anche – e ancora più – l'azione del “Padre nostro che è nei cieli”, e cammina sulla terra con i suoi figli.

Esprimevo delle riflessioni in merito qualche anno addietro in due mie pubblicazioni **21**. Ne riporto ora i contenuti, con alcuni piccoli aggiustamenti.

Non sono il solo a pensare che, affinché la nostra epoca si rimetta in grado di generare un nuovo uomo ed una umanità nuova, possano essere di efficace aiuto al pensiero ed all'opera umana la rivalutazione di qualche filosofia classica e certe concezioni religiose antiche e recenti. Mi riferisco in particolare alla concezione cristiana della “persona” e dell’uomo nuovo”; mi riferisco all'universalismo cristiano, che, ponendosi all'origine dei moderni internazionalismi, considera tutti i viventi come componenti dell'unica famiglia umana, persone dotate tutte della identica umanità al di sotto di variazioni specificanti, che non intaccano la sostanza. “Non c'è né giudeo né greco, né libero, né schiavo, né uomo, né donna” **22**, scrive Paolo di Tarso, uno che nella storia del pensiero più ha “sentito” il rinnovarsi dell’io” **23** e l'unità radicale del genere umano, ed ha operato per realizzare l'uno e l'altra.

Proponendo riflessioni di tal genere, la sociologia non vuol soppiantare la filosofia e la teologia. Non penso che si possa sostenere il generoso intento di alcuni – come Bouthoul e Duvignaud – che vorrebbero vedere nella sociologia “la forma dell'umanesimo contemporaneo [...], la chiave di volta e il centro dell'umanesimo moderno” **24**.

Ogni scienza, così come ogni uomo, deve possedere il senso dei limiti del proprio campo: formulare un ideale per l'uomo è proprio del filosofo, purché non abdichi e non s'arrenda al “pensiero debole”. E' certamente compito dell'annuncio-testimonianza religiosa. Fioriscono ogni tanto nel cammino umano riformatori sociali non inquadrabili in un preciso schema accademico, come ad esempio Gandhi; e riformatori possono essere politici, economisti, scrittori, artisti, umanitaristi di tendenze varie, che riescono talora a segnare un'epoca. Possono esserlo anche agitatori, diciamo così, culturali: che orientano – come avviene oggi con certi cantanti – intere generazioni giovanili; o che dagli schermi, con la morbida violenza delle immagini quotidiane operano – almeno alcuni – non solo a negare i valori, ma a capovolgerli (e l'amore prende ben altri significati), col risultato di costruire un *homo televisivus*, svuotato di spazi interiori e senza più principi fermi di vita personale, familiare, sociale.

A questo punto ancor più il sociologo ha diritto a ritenersi maestro di vita. Il suo insegnare, però, contiene in sé un problema di fondo: proprio in quanto sociologo, egli parte da norme e costumi prevalenti, empiricamente da lui costatati (valori sociali), e li innalza a principi etici generali (valori morali) ed a metro di giudizio su problemi delicatissimi che decidono, ad esempio, della vita e della morte e della stessa natura dell'uomo.

Quando fa questo, il sociologo può non avere nel suo retroterra culturale nessuna “concezione generale del mondo” (la cosiddetta *Weltanschauung*); e allora rischia per sé e per gli altri, ed è una mina vagante. Può invece avere una più o meno precisa “concezione del mondo”; ma allora è da questa che prende contenuti e *animus* del suo “insegnare”. In ambedue i casi non è la sociologia in sé la *magistra vitae*.

Certo, spesso il sociologo tende a sconfinare: è attratto dal fascino del “pensare”, oltre che dell’osservare, spiegare, classificare; e sarà per lui lealtà scientifica, oltre che onestà intellettuale, dichiarare in serenità – e, per noi, anche in letizia – i “valori ultimi” a cui si ispira.

Il sociologo “non può essere obbligato ad essere solo sociologo”, afferma, a ragione, Gianfranco Morra; però egli ricorda che non è lecita la “confusione dei metodi e dei campi della ricerca” **25**.

Sorokin tenta di evitare la “confusione”: nel suo metodo “integrale”, include e valorizza il livello empirico, ma arricchisce il suo essere sociologo con slanci psicologici, quasi-filosofici, religiosi, senza però smettere di compiere ricerche teoriche e pratiche ed accumulare dati, a supporto di quegli stessi “slanci”.

Tenta di evitare la “confusione” anche Gaston Bouthoul: proprio mentre riconferma che la “sociologia è il centro dell’umanesimo moderno”, ammette che in tal modo si rimane nell’ambito di una “scienza positiva”, e suggerisce di “promuovere” una nuova scienza sociale: la *metasociologia*. Addirittura manifesta il bisogno di “allargare il nostro orizzonte” ricorrendo al “pensiero metafisico” **26**.

Diciamolo con sincerità: le scienze “metasociologiche” ci sono già; è necessario però ch’esse cerchino di più le occasioni per fare davvero tra loro “comunità scientifica” nell’interesse, o meglio, per il bene del loro unico soggetto, che è l’uomo integrale; e non disdegnino di farla anche con la sociologia.

Per rimanere nei compiti e nei limiti di questa nostra scienza sociale, più semplicemente e umilmente dobbiamo accettare, adattandolo, un pensiero di Durkheim: essa “non si propone di costruire l’ideale”; tenta solo di “analizzarlo e spiegarlo [...] e cerca le condizioni per aiutare gli uomini – se è possibile – a regolarne il funzionamento” **27**. Possiamo precisare: la sociologia cerca di aiutare gli uomini a che riescano a realizzare l’ideale nella complessa trama del concreto sociale, nel necessario inculturarsi, vale a dire incarnarsi di un’idea universale nelle diverse specifiche culture e nelle singole persone “sitate”, cioè inserite in un preciso contesto socio-culturale (perciò può riuscir utile anche per la teologia, la pastorale, il confessore).

Torniamo al *vivos voco* di Sorokin rivolto agli scienziati sociali; “i vivi non risposero”, registra Morra, riferendosi agli scienziati sociali americani. Spiega la loro sordità in quanto li considera “ultraintegrati nel sistema e dogmatici fino all’intolleranza”, allorchè si poneva in discussione il principio della neutralità della loro scienza **28**.

Noi abbiamo mille motivi per ritenerci “vivi”; ora si tratta di agire “in rete”, come s’usa dire da qualche tempo, ma anche di agire “a corpo”, come usiamo dire fra noi: “a corpo” prima di tutto fra noi sociologi o apprendisti sociologi. E’ così che può nascere la grande e completa “comunità scientifica” con un comune sapere. Qui potremo inserirci e rendere “vivo” il nostro impegno di sociologi; in umiltà di fronte al compito di molto superiore a noi e alla nostra scienza; ma nella consapevolezza che un contributo – parziale, ma necessario e prezioso – può venire all’uomo d’oggi anche dalle nostre ricerche teoriche e pratiche, e dal pensare e agire nostro con orizzonti propri, ma con la stessa serietà e passione dell’autore di questo libro.

NOTE

1. Cf. il mio *Costruire il sociale*, Città Nuova, Roma 1991, 3° ed. 1998, cap.2°, (*L’unità del corpo sociale*) e 3° (*I “piccoli mondi”*), pp. 58-128.
2. P.A. Sorokin, con l’aiuto di oltre centomila ricercatori, analizzò il fluttuare di tali “valori ultimi” durante quasi tre millenni di storia, e pubblicò i risultati nei quattro volumi di *Social and cultural dynamics*, New York 1937-1941.
3. In *Id.*, *The Ways and power of love*, Boston 1954, tr. it. *Il potere dell’amore*, Città Nuova, Roma 2005; vedi *La struttura della personalità creativa*, cap.5 e 6, pp.149-189.
4. *Ibid.*, p.167.
5. *Id.*, *Contemporary sociological theories*, New York 1928.
6. *Id.*, *Sociological theories of today*, New York, London e Tokyo, 1966.
7. T. Sorgi, *La sociologia integrale di P.A.Sorokin*, Introduzione a P.A. Sorokin, *Storia della teorie sociologiche*, Città Nuova, Roma 1974, vol.1°, pp. VI-XLIX.

8. E. Fromm, *L'arte di amare*, New York 1956, tr. it., Mondadori, Milano 1975.
9. Nel suo *Il potere dell'amore*, pp.230-231, Sorokin esalta l'ammirazione del romanziere russo per il *Sermone della montagna* e per la legge dell'amore predicata da Cristo; e riporta brani di Tolstoj (scomunicato nel 1901 dal Santo Sinodo), che tra l'altro scrive: "Gesù non fondò alcuna chiesa, non creò alcuno stato... non impose alcuna autorità esterna, ma semplicemente s'impegnò a scrivere la legge di Dio nei cuori degli uomini, così che potessero governare se stessi", dicendo (e vivendo): "Signore Dio, portami ovunque Tu decidi". (L. Tolstoj, *The law of love and the law of violence*, 1910, tr. inglese New York 1948). Tolstoj viene considerato come un utopista che vuole l'abolizione del diritto e propone di attribuire all'amore quel compito che le leggi giuridiche non riescono a svolgere con efficacia: v. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna 1970, vol.3°, pp.185-188.
10. P.A. Sorokin, *Il potere dell'amore*, cit., p.35.
11. *Ibid.*, pp.55, 89, 178, 186, 220, 272 e via dicendo; proclama anche in altre pubblicazioni la necessità che l'amore formulato dal *Sermone* sia applicato "nel comportamento personale, nelle relazioni inter-individuali e fra gruppi, nelle istituzioni sociali e nella cultura": Id., *La mia filosofia è l'integralismo*, in W Burnett, *Questa è la mia filosofia*, New York 1957, tr. it. Bompiani, Milano 1961, pp.243-257, spec.255-257.
12. Id., *Il potere dell'amore*, cit., p.73.
13. *Ibid.*, p.49; fa riferimento a V.S. Soloviev (ed altri).
14. Cit. in G. Rossè, *La creazione*, "Nuova Umanità", XXIII (2001/6) n. 138, p. 830. Anche Sorokin, a suo modo, in *Il potere dell'amore* passa al mondo organico, dove esamina l'"aspetto biologico dell'amore" (*ibid.*, pp.49-50) e poi *l'aspetto psicologico* e infine quello *sociale*.
15. *Ibid.*, pp.128-129.
16. *Ibid.*, *L'amore, importante fattore di vitalità e longevità e Potere curativo dell'amore*, pp.121-127.
17. I. Giordani, *Laicato e sacerdozio*, Città Nuova, Roma 1964, p.268-269 ; v. anche Id., *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, p.163.
18. Id., *Le due città*, cit., p.493; egli usa il termine "penuria".
19. P.A. Sorokin, *The reconstruction of humanity*, Boston 1948; è l'opera con cui, subito dopo *Society, culture and personality*, New York 1947, Sorokin si avvia ad accentuare il suo impegno di studioso dell'amore altruistico.
20. Id., *Les travaux du centre de recherche de Harvard sur l'altruisme créateur*, in "Cahiers int. de sociologie" 1955, vol. XIX, p.103; questo appello conclude il saggio in lingua francese (pp. 92-103), ma non figura sull'originale inglese *Studies of the Harvard center in creative altruisme*, 1955 inserito in Id., *A long Journey: an autobiography*, New Haven 1963.
21. T. Sorgi, *Costruire il sociale*, cit., pp.170-172 e *Sorokin e la sociologia dell'amore*, in "Sociologia", a. XXIV, 1990, n.2-3, Roma, pp.9-24, spec. 23-24.
22. *Gal 3*, 28.
23. "Se il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno" (2 *Cor*, 4,16); "dovete deporre l'uomo vecchio... che si corrompe dietro le passioni ingannatrici,... e rivestire l'uomo nuovo, creato da Dio nella giustizia e nella santità vera" (*Ef* 4, 22 e 24): "non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (*Gal* 2, 20); v. anche *Col* 3, 10; *Fil* 1, 21; *Rom* 13, 14.
24. G. Bouthoul, *Trattato di sociologia*, Paris 1949, tr. it. Città Nuova, Roma 1974, vol.1°, pp.22 e 41; cf. anche J. Duvignaud, *Introduction à la sociologie*, Paris 1966, pp.149-173.
25. G. Morra, *Introduzione alla sociologia del sapere*, La Scuola, Brescia 1990, p.136.
26. G. Bouthoul, op. cit., pp.41-44.
27. E. Durkheim, *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, in "Revue de métaphysique et de morale" 1911, vol.XIX, tr. it., in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Parigi 1895 e 1924, tr. it. Ed. di Comunità, Milano 1963, p.220.
28. G. Morra, *Sociologia della conoscenza*, Città Nuova, Roma 1975, pp.41-42.

Tavola Rotonda su: Dialogo sul tema della fraternità in vari ambiti culturali

Moderatore: Vera Araújo

Intervengono: Sergio Rondinara, Michele Zanzucchi, Eshter Salamanca, Simonetta Magari,
Luca Crivelli

Siamo arrivati alla fine di questa seconda giornata dei nostri lavori.

Abbiamo cercato di declinare – secondo la nostra possibilità e capacità – l’influsso che la fraternità come categoria sociologica ha già e può ancora avere nel futuro dei rapporti sociali. Ci è parso di capire che questo influsso, pur in mezzo alle contraddizioni, ai conflitti e ai contrasti di una società che vive un cambiamento epocale, possa essere colto nella sua valenza propositiva e positiva, capace di innervare processi di integrazione e di interazioni sociali di sviluppo e di crescita, di maturazione umana e intellettuale.

Questa convinzione ci sprona a continuare nel nostro lavoro di scienziati del sociale, cercando anche un approccio e un dialogo con altre discipline umanistiche e scientifiche.

Abbiamo dunque invitato a questa *Tavola rotonda* alcuni colleghi che già da tempo stanno lavorando in gruppo attorno all’idea di fraternità nei loro ambiti culturali.

Vorremmo chiedere il loro contributo per sviluppare un dialogo a più voci su questo grande tema che, con discrezione ma anche con fermezza, trova sempre di più interesse nel mondo accademico e anche una sua specifica collocazione nell’approfondimento delle varie discipline.

Ci auguriamo che possa essere un momento vivace e creativo, un allargamento degli orizzonti al di là delle tematiche specificatamente sociologiche.

Abbiamo il prof. *Sergio Rondinara*, italiano, fisico nucleare, professore di filosofia della natura alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, coordinatore del gruppo di ricerca *Eco-One* che si ispira al carisma dell’unità e si occupa di scienze ambientali.

Poi il dott. *Michele Zanzucchi*, caporedattore del quindicinale Città Nuova, esperto in scienze della comunicazione. Fa parte del gruppo di *Net-One*, ormai conosciuto nel mondo dei media.

La dott.sa *Esther Salamanca*, spagnola di Madrid, insegna all’università di Mursia ed è esperta in relazioni e politiche internazionali. Ha fatto un dottorato molto interessante su “Acqua, patrimonio dell’umanità”.

Abbiamo anche la dott.sa *Simonetta Magari*, psichiatra e psicoterapeuta, con alle spalle una già lunga esperienza professionale. Insegna all’università cattolica di Roma e lavora anche con un gruppo di psicologi, psichiatri e psicoterapeuti che traggono ispirazione dal carisma dell’unità.

Infine, il prof. *Luca Crivelli*, svizzero di Lugano, economista, professore all’università di Lugano. Da anni conduce un’attività di ricerca attorno alle tematiche che contraddistinguono il progetto *Economia di comunione* a cui, nella mia relazione di questa mattina, ho fatto un breve cenno.

Fatte le presentazioni, entriamo subito nel vivo del nostro dibattito con una domanda che rivolgo a tutti:

“In che senso e con quali modalità la categoria ‘fraternità’ ha qualcosa da dire alle vostre discipline?”

Sergio Rondinara

Una caratteristica degli attuali problemi ambientali (buco dell’ozono stratosferico, mutamenti climatici, ecc.) è che essi si sviluppano su una scala planetaria e pertanto investono tutta l’umanità. Per questo motivo non bastano gli interventi dei singoli o delle nazioni, occorre, soprattutto, una politica mondiale che guidi la mobilitazione di tutti i popoli ad un’attenta gestione del pianeta e che realizzi una strategia ecologica globale prima che si giunga al punto di non ritorno.

In altre parole si rende necessaria una politica mondiale che attui una *strategia globale per la salvaguardia dell’ambiente*. Questa è tra le sfide culturali più grandi ed urgenti che ci pongono i

nostri giorni. Occorre acquisire la consapevolezza che non bastano scelte positive o virtuose da parte di individui o nazioni.

Ad esempio, nel 1990, l'Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) aveva dimostrato che le emissioni di gas serra avrebbero condotto ad un aumento della temperatura media, con tutte le conseguenze che ben conosciamo. Eppure, pochissimi paesi agirono, unilateralmente, per ridurre le loro emissioni. L'Unione Europea propose di introdurre la carbon tax in Europa, ma dopo aver constatato che l'esempio non veniva seguito da altri paesi (in special modo dagli USA) provvide a mutare programma. Perché questo? Perché la natura propria dei più importanti beni ambientali (acqua, aria) è quella di essere dei beni pubblici globali, e ciò rende fallace l'unilateralismo come strategia di politica ambientale.

Di fatto occorrono cambiamenti strutturali nell'economia su scala mondiale per far sì che il nostro modello di sviluppo diventi "sostenibile".

Inoltre esiste uno stretto rapporto tra la sostenibilità dello sviluppo e il problema della povertà. Sarebbe illusorio e irresponsabile – infatti – pensare di risolvere il primo disgiuntamente o, peggio ancora, contro il secondo problema. A ben poco servirebbero gli sforzi volti a migliorare o a preservare la qualità ambientale del Nord se, allo stesso tempo, non si ponesse mano ad uno straordinario programma che consenta ai paesi del Sud di svilupparsi secondo le proprie culture. Chiaramente, anche questo, dovrà trattarsi di un programma su scala globale, dal momento che le politiche a scala nazionale non raggiungono più tale scopo.

Ma è facile prevedere che ciò risulterà impossibile se non acquisteremo una nuova sensibilità al bene comune, alla fratellanza universale, alla destinazione universale dei beni e se, per una parte considerevole della popolazione mondiale, non s'intraprende un radicale cambiamento nei propri comportamenti consumistici.

Operazione questa che sollecita ed esige un modello antropologico – per gran parte oggi ancora inedito – in cui si passi da un'ottica prevalentemente individuale ad un'ottica di comunione, da un'ottica di gruppo limitato ad un'ottica di famiglia umana globale. E qui ciascuno di noi è chiamato a dare il proprio apporto.

Michele Zanzucchi

Tutto quanto dirò è frutto della riflessione e dell'azione maturata all'interno di NetOne nei quattro anni – pochissimi, a dire il vero – del nostro "coordinamento tra comunicatori".

Parlare di fraternità non è facile nel nostro mondo mediatico, avvezzo piuttosto all'inimicizia. Che lo vogliamo o no, noi operatori dei media abbiamo a che fare quotidianamente con il nemico, individuabile sia all'interno del nostro mondo (il direttore, per citare un caso) che all'esterno di esso (Osama o Saddam, ad esempio). Purtroppo questi nemici si materializzano davanti a noi anche se, pulendoci le scarpe sullo zerbino prima di entrare in redazione, facciamo il proposito irremovibile di non vederli e di non crearceli. In effetti il sistema stesso mediatico – sistema che secondo note e condivise teorie si regge proprio sui contrasti e i conflitti amplificati – sembra fatto apposta per obbligarci a prendere posizione contro qualcuno.

Quindi il comunicatore di professione che voglia prendere sul serio l'invito della fraternità, rischia grosso. Sempre più, in effetti, grazie alla tecnologia e alle sofisticate tecniche di comunicazione, abbiamo la straordinaria possibilità di fare da collante della società o, al contrario, di creare divisioni e separazioni. Ponti o fossati, dipendono anche da noi ormai.

Un esempio? Mi diceva recentemente a Los Angeles Sunta Izzicupo, una italoamericana già vicedirettore della potentissima Cbs, che la televisione ha contribuito in maniera determinante dopo l'11 settembre e tutto quello che ne è conseguito, a impedire l'implosione della galassia americana, concentrando maggiormente l'attenzione dei telespettatori su valori ormai nel dimenticatoio, come la solidarietà, la fratellanza, l'aiuto reciproco, piuttosto che sulla paura, sull'odio, sulla vendetta. Una tesi per certi aspetti discutibile, ma non priva di una certa dose di verità.

Nelle professioni dei media prospera purtroppo la tendenza a "costruirsi" un nemico *ad hoc*, che permetta di proiettare fuori di noi il male e le tante divisioni che abbiamo dentro di noi. Quindi è necessario mettere una profonda attenzione nei comportamenti all'interno dei media stessi. È lì che può nascere o morire la fraternità, con influenze spesso nefaste anche nel prodotto mediatico stesso. È importante a questo proposito il ritrovarsi, il comunicare tra comunicatori. Vivere la fraternità tra operatori della comunicazione – il che vuol dire, lo ripeto, comunicare da fratelli le proprie frustrazioni, ma anche i propri stimoli, i propri progetti – aiuta a cogliere le qualità e le potenzialità che ci sono in ognuno, spesso riposte in un angolo. E spesso si riesce così a lavorare meglio. Non è buonismo, questo. Perché il buonismo non rischia nulla di sé, è quieto vivere, è rimanere alla superficie dei problemi e dei contrasti. Il buonista è quello che stende veli pietosi su quanto non corrisponde alla propria sensibilità.

Tre conseguenze mi paiono quindi emergere: una prima deriva dal fatto che nell'atto della comunicazione non si è solamente in due (chi parla e chi ascolta, chi dà la notizia e chi la riceve, chi intervista e chi è intervistato), ma c'è sempre un terzo personaggio, che di volta in volta è uno dei protagonisti stessi della comunicazione: può essere colui che assiste ad un'intervista (il lettore, il telespettatore, l'internauta), ma anche i colleghi che verificano quanto diciamo nella nostra trasmissione radio, o, perché no, una categoria di persone di cui si parla in una notizia. La comunicazione non è mai binaria. Ebbene, è questo terzo che più di ogni altro può apprezzare il comportamento dell'operatore dei media che cerca di superare le divisioni, di amare il nemico. Dunque è importantissimo imparare a rivolgersi ai propri interlocutori spiegando attentamente le situazioni che vengono trattate, nella verità, e quindi coi chiaroscuri che ogni vicenda porta con sé, ma senza voler occultare quanto di speranza esiste.

Una seconda conseguenza riguarda il perdono, che è necessario alla vita personale e sociale, e dunque anche nel nostro mondo mediatico. Nessuno lo richiede per legge, è logico; tuttavia chi lo mette in pratica nel proprio foro interiore (e talvolta anche all'esterno) riesce spesso ad avere una lucidità e una perspicacia che altrimenti non si avrebbe. Non si dice che la rabbia acceca?

La terza conseguenza riguarda la memoria, o meglio, la purificazione della memoria personale e anche di quella storica. Il che significa avere misericordia per gli errori degli altri (e per i propri, come ci ricorda Simone Weil), guardare al bene possibile per porvi rimedio e ripartire da questo bene compiuto insieme. Tutto ciò toglie il comunicatore dal blocco del risentimento che paralizza, o che induce alla vendetta e alle contrapposizioni sterili. Lo toglie anche dal rimpianto, che consiste nel considerare irreparabile il male commesso, mentre la fiducia nelle possibilità future è il motore della vera comunicazione per un mondo più unito.

Simonetta Magari

Se per fraternità intendiamo ciò che in psicologia chiamiamo relazione di reciprocità io credo che abbia molto da dire alla mia disciplina. E' necessario però fare una premessa: in psicologia di "fraternità" non se ne è quasi mai parlato; forse soltanto Maslow indirettamente se ne è interessato quando, parlando delle varie caratteristiche della persona autorealizzata, sottolinea il concetto di "sentimento comunitario" utilizzando la parola coniata da Adler. A causa di tale sentimento di comunione essa ha un genuino desiderio di aiutare la specie umana. E' come se fosse membro di una sola grande famiglia.

Mi sembra di poter dire che la psicologia da Freud in poi si è interessata alla fraternità, intesa semplicemente come rapporto tra fratelli, soltanto in chiave negativa, considerando cioè i conflitti tra loro, spesso travolti da sentimenti di gelosia oppure di odio, fino a far postulare a Baudouin un vero e proprio "complesso di Caino".

Quindi più che di fraternità si è parlato soprattutto di "rivalità fraterna".

Anna Freud attribuì ad essa un meccanismo di difesa infantile patologico da lei chiamato: "rinuncia altruistica". Tuttavia esiste a mio avviso un orientamento, molto diffuso e trasversale alle varie scuole, che dà molto rilievo alla relazione. In questo senso il tema della fraternità può trovare motivo di confronto, di grande interesse con la ricerca psicologica perché è ormai riconosciuto dalle più varie scuole il fondamento relazionale della natura umana.

L'essere costantemente immersi in flussi di significato, frutto delle interazioni familiari e sociali, pone lo psicologo nella condizione di cercare un elemento comune che regolamenti gli scambi comunicativi, spesso fonte di violenza, scontro di potere, ecc.

Il concetto di 'fraternità' può rappresentare l'elemento indispensabile per coniugare ogni rapporto nel rispetto e riconoscimento della complementarità.

A tal proposito fa riflettere la notizia di non molti giorni fa che in una regione italiana ci sono stati 11 suicidi in 50 giorni. Non conosco altri particolari ma mi sembrerebbe azzardato pensare che tale situazione sia da attribuire semplicemente alla "patologia" personale, anche il giornalista che commentava l'accaduto parlava di società competitiva... ecc.

Sicuramente una certa fragilità dell'io, una certa angoscia, non dipendono esclusivamente da condizioni esterne ma dalla risposta soggettiva di ciascuno al passaggio evolutivo critico, al trauma.... Quale sarebbe tuttavia lo scenario se tale fragilità si affacciasse su una comunità sociale, una famiglia dove si respira un clima di "fraternità"? In una cultura che privilegia la prestazione, la competizione, l'apparenza, dove perfino la relazione più intima e affettivamente importante come quella di coppia si traduce spesso in un confronto serrato dove chi domina decide di allontanare un partner non all'altezza, proviamo a pensare un clima di "fraternità".

Fraternità che è solidarietà, alleanza fiduciosa oltre le caratteristiche dell'altro, quindi anche non discriminazione, capacità di comporre le diversità (i fratelli, si sa, hanno le caratteristiche più varie), dove anche chi non produce più trova un suo spazio, se vivessimo in questa qualità delle relazioni, quante persone o famiglie che vivono un disagio psicologico più o meno importante ne sarebbero

alleviate, se non addirittura sanate!

Un esempio interessante a tal proposito è il gruppo di autoaiuto per tossicodipendenti ed alcolisti: il parlare in gruppo, il condividere le proprie angosce, aprirsi ad altri, porta la persona a capire se stessa meglio, a rasserenarsi, ed anche ad un cambiamento positivo del comportamento. Sentire che qualcuno condivide la tua esperienza senza giudicare, capisce quello che senti perché spesso ha sperimentato cose simili, rende possibile quei cambiamenti che non avvengono mai con la sola psicoterapia individuale.

Esther Salamanca

Da un punto di vista teorico, penso che possiamo collocarci su due livelli di analisi diversi. Da una parte, è necessario porre tale domanda nel contesto del dibattito che si è riaperto all'interno della comunità scientifica negli ultimi anni, sui fondamenti del Diritto internazionale (*moral foundation of international legal order- fondamenti morali dell'ordine legale internazionale*). D'altro canto, è necessario informarsi sulla possibile incidenza di tale categoria nella struttura della società internazionale. Questi due livelli che abbiamo differenziato – normativo ed istituzionale – sono strettamente vincolati, dato che il Diritto internazionale, come ogni ordinamento giuridico, è condizionato dal gruppo sociale che esso regola, nel nostro caso dalle caratteristiche della società internazionale⁸. Vorrei chiarire, inoltre, che questa analisi teorica non è per niente sterile, ed ha invece un'incidenza fondamentale nella pratica, nella politica internazionale. Perché la linea di comportamento degli Stati si basa sul concetto che essi hanno del diritto internazionale e delle relazioni internazionali.

Una premessa: cosa si intende per fraternità quando si parla di ordine internazionale?

Il concetto di “fraternità” che ho in mente, emerge da due dati oggettivi accettati universalmente:

- In primis, l'appartenenza di tutti gli esseri umani ad una “entità globale” che è l'umanità. Nel Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948) si riconosce in modo esplicito “la dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana”. La nozione di umanità ha un doppio significato. E' interspaziale: raggruppa tutti gli uomini che vivono nel medesimo tempo, indipendentemente dal luogo dove vivono; ed è intertemporale, perché ad essa appartengono non soltanto tutti quelli che ci vivono nel presente, ma bensì anche quelli che ci vivranno in futuro.
- In secondo luogo, l'esistenza di un vincolo fraterno tra tutti i membri dell'umanità per la natura umana che li accomuna. Ciò che l'articolo 1 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948) denomina “spirito di fratellanza”. “*Tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza*”.

Il giurista Klaus Dicke, studioso della Dichiarazione, afferma che la dignità umana riconosciuta nella Dichiarazione Universale è “espressione dell'unità della famiglia umana”⁹. L'introduzione di questa idea di fraternità nell'articolo 1 della Dichiarazione, le conferisce il valore di principio programmatico¹⁰. Tale interpretazione spiega l'articolo 1 della Dichiarazione dell'UNESCO sul genoma umano: “Il genoma umano è la base dell'unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana e del riconoscimento della sua dignità intrinseca e della sua diversità”¹¹.

Tuttavia, tale realtà naturale è determinata sul piano politico dall'esistenza di una entità politica che è lo Stato sovrano. L'umanità è strutturata politicamente in Stati sovrani e continuerà ad essere così finché non esisterà una autorità politica internazionale al di sopra degli Stati. Tuttavia, tale realtà temporale non elimina la realtà naturale, ma al contrario, apporta una caratteristica relazionale ad ogni comunità umana o politica: i paesi, gli Stati, le organizzazioni internazionali¹².

⁸ Eviterò di far riferimento al termine “comunità internazionale” adottato dai testi internazionali a partire dagli anni '60 perché è un concetto problematico che mi porterebbe ad addentrarmi nel classico dibattito tra sociologi sulla “comunità” e la “società”. Vedere Tönnies, *Communauté et société*, 1887.

⁹ “Dignity is an expression of the unity of humankind”, (Ndt: La dignità è una espressione dell'unità dell'umanità) K. Dicke, “The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights” D. Kretzmer/E.Klein (eds), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, Kluwer Law International, 2002, p. 114.

¹⁰ Ch. Tomuschat, *Human Rights. Between Idealism and Realism*, Oxford University Press, 2003.

¹¹ UNESCO, Dichiarazione sul Genoma Umano e i Diritti Umani, 11 novembre del 1997.

¹² Questa idea è stata esposta, nel XVII secolo, da uno dei padri fondatori del Diritto delle genti, lo spagnolo Francisco de Victoria, il quale non considerava lo Stato come società politica appena nata, nel suo isolamento e come l'ultima tra le realtà politiche, ma bensì la rese parte della prospettiva generale di mondo. Per Victoria i vari paesi organizzati politicamente, sono uniti tra di loro dal vincolo della natura umana che li accomuna. Il lignaggio degli uomini costituisce una unità, la persona morale del mondo. Nella concezione vittoriana, la società internazionale che si poteva soltanto intravedere, non ha un'origine contrattuale (contratto sociale), essa emerge dalla “socialità naturale dell'uomo, che non si ferma ai confini del suo paese, ma si estende all'universalità del genere umano. Il suo vincolo è lo *ius gentium*, la cui concezione per Victoria ha un doppio significato: da una parte, lo concepisce come diritto universale

Spiegando il concetto di fraternità dal quale siamo partiti – “unità della famiglia umana” – farò riferimento al primo livello menzionato: i fini del diritto internazionale.

Senza entrare in merito ai dettagli delle nuove teorie sulla giustificazione morale e giuridica del Diritto internazionale, o, detto in altre parole, della funzione che deve compiere oggi il diritto internazionale¹³, possiamo sintetizzare dicendo che esistono oggi due grandi linee di pensiero: una concezione classica – *static approach (approccio statico)* - la quale considera che il fine dell'ordine giuridico internazionale continua ad essere gli interessi degli Stati. La seconda – *human rights approach* – difende il fatto che il fine dell'ordine giuridico internazionale siano i diritti umani, la giustizia per tutte le persone del pianeta¹⁴. Tuttavia, a queste è doveroso aggiungere un'ulteriore filosofia giuridica che cerca di introdurre nei fori internazionali una nuova funzione del Diritto internazionale: i diritti dell'umanità – *humanity approach* -. La tipificazione penale dei “crimini contro l'umanità”; la recente evoluzione del “diritto internazionale umanitario”; l'umanità nel suo insieme come titolare di un patrimonio comune (i fondali oceanici, la Luna, ed altri corpi celesti); l'ambiente come “preoccupazione comune dell'umanità”, compreso il principio di equità intergenerazionale, sono sviluppi del diritto internazionale contemporaneo che non possono essere spiegati senza l'appartenenza dell'uomo all'umanità.

La mia conclusione personale è che oggi la fraternità non costituisca un principio normativo del Diritto internazionale, poiché non viene tradotta in norme che spiegano i diritti e gli obblighi internazionali né in istituzioni che controllano l'adempimento di tali normative¹⁵. Tuttavia, ciò non significa che non abbia una ripercussione sul diritto internazionale come “principio programmatico” che in futuro potrà mostrare tutte le sue potenzialità.

Riguardo l'incidenza della fraternità nella struttura della società internazionale, potrò fare ulteriori riferimenti successivamente, durante lo svolgersi della tavola rotonda.

Luca Crivelli

A mio parere l'economia è, all'interno delle scienze sociali, la disciplina che più di ogni altra ha creduto di poter fare a meno della categoria della “fraternità”. Dei tre valori che hanno ispirato la Rivoluzione Francese, “liberté, égalité e fraternité”, solo i primi due sono infatti penetrati realmente nel pensiero economico.

- La libertà è, senza dubbio, il valore che meglio trova compimento nella pratica del libero scambio. I mercati sono il luogo per antonomasia nel quale si incontrano persone libere - libere e dotate di pari dignità. E' utile ricordare che la società mercantile ha sostituito quella feudale, di certo meno libera e più ingiusta, e che lo scambio di equivalenti si produce – nella condizione idealtipica della concorrenza perfetta – su un piano di eguaglianza tra le parti contraenti. Lo scambio rappresenta pertanto un superamento delle relazioni regolate dal principio della gerarchia o della casta di appartenenza e crea le premesse (in termini di libertà ed uguaglianza) necessarie (anche se non sufficienti) affinché possa fiorire la fraternità.

- L'uguaglianza, intesa non solo in termini di potenziale dignità ma anche di reali risorse disponibili e di opportunità di sviluppo economico e sociale, ha guidato la costruzione dei modelli di welfare, l'assetto dei sistemi tributari e fiscali, le logiche adottate per la redistribuzione del reddito. Tuttavia, per la bassa considerazione attribuita dagli economisti neoclassici alle questioni normative, non si può negare che negli ultimi 30 anni l'uguaglianza abbia ispirato la riflessione e l'azione economica in modo minore rispetto alla libertà.

- Infine la fraternità che per due secoli è rimasta una categoria non rilevante per le riflessioni economiche. Questa sua eclissi ha, a mio parere, finito con il dissociare la libertà dall'uguaglianza, portando alla nota contrapposizione tra Stato e mercato, tra equità ed efficienza (vista da Okun come “the big trade-off”), tra momento della produzione di benessere economico e momento della sua redistribuzione.

Non è questa la sede per indagare nel dettaglio le ragioni per cui la categoria della fraternità non ha trovato adeguati spazi nel pensiero economico. Mi limito a ricordare che a questo risultato non sono

dell'umanità; e dall'altra, come diritto dei popoli come tali nei rapporti tra di loro *ius inter gentes*.” A. Truyol y Serra, Victoria il suo posto nella storia del pensiero, *R.E.D.I.* vol.36, 1984, p.25.

¹³ Vedere F. R. Teson, *A Philosophy of International Law*, Westview Press, 1998; A. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford University Press, 2004.

¹⁴ Questa filosofia può essere apprezzata chiaramente nell'orientamento dei lavori delle Nazioni Unite per la pace, lo sviluppo, la solidarietà internazionale, la democrazia, la globalizzazione dell'economia, ecc... ai diritti umani.

¹⁵ Salvo l'eccezione del regime giuridico che sviluppa il principio di patrimonio comune dell'umanità, applicato alla zona internazionale dei fondali marini e ha fondato una organizzazione internazionale che rappresenta l'umanità ed amministra il patrimonio in suo beneficio, la Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti del mare, del 10 dicembre del 1982 (Parte XI) e l'Accordo relativo alla Parte XI della Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti del mare, del 28 luglio del 1994. Vedere E. Salamanca, *La zona internazionale dei fondali marini. Patrimonio comune dell'umanità*, Dykinson, Madrid, 2003.

di certo estranei l'influenza esercitata sulle scienze economiche dall'utilitarismo ed il ricorso, oserei dire intransigente, all'individualismo ontologico nel descrivere le qualità dell'uomo razionale. Nella teoria delle scelte razionali viene negato a priori il carattere relazionale della persona umana. I valori hanno perso il proprio fondamento relazionale e la propria carica sociale, per assumere una dimensione sempre più privata e soggettiva e ridursi al rango di semplici "preferenze" individuali. In modo più o meno consapevole si è creduto di poter applicare la categoria che in economia contraddistingue la relazione uomo-merci, ovvero il concetto di utilità, anche ai rapporti fra persone. Attraverso una metamorfosi semantica, la felicità - *eudaimonia* - che qualifica il fiorire delle relazioni sociali, è stata fatta progressivamente coincidere con il concetto di utilità, che definisce la relazione che intercorre tra l'uomo e le merci. Ma questo significa, di fatto, aver ridotto l'ambito delle relazioni interpersonali entro gli stretti confini dei rapporti strumentali. E' ovvio che in un simile paradigma non ci sia spazio per la fraternità. Quest'ultima presuppone, infatti, il riconoscimento del valore e dell'identità dell'altro, percepiti come necessari perché pure io possa esistere in relazione con lui. Nelle relazioni di fraternità l'altro è sempre un fine e non un mezzo per raggiungere i miei obiettivi.

Veniamo ora alla domanda: perché la categoria 'fraternità' ha qualcosa da dire alle scienze economiche? Poiché si avverte, tra gli stessi economisti, un crescente disagio nei confronti della disciplina ed in particolare della sua incapacità di fornire risposte adeguate ai molti travagli della società contemporanea. Questo disagio è attestato in modo molto efficace dall'economista svizzero B.S. Frey, che nel volume intitolato "Inspiring Economics" constata negli anni '80 e '90 una perdita di contatto della disciplina nei confronti del mondo reale. L'analisi economica di questo ventennio è contraddistinta da un elevato grado di formalismo e di rigore, mentre la rilevanza e l'originalità delle teorie non conta più di tanto e, soprattutto, i programmi di ricerca raramente sono stati formulati in considerazione dei "mali che affliggono la società", nell'intento di trovarvi un rimedio. Questa situazione rischia di trasformare l'economia da "scienza triste", come soleva definirla Thomas Carlyle nell'ottocento, in "scienza noiosa e insulsa". Quale via d'uscita per superare questa situazione di stallo? L'economista svizzero sottolinea la necessità di tornare a trarre ispirazione dalle conoscenze sviluppate in altre scienze sociali. Dopo anni contraddistinti dall'imperialismo del metodo economico, anni in cui l'economia ha esportato il proprio modello di analisi e le proprie certezze alle altre scienze sociali rimanendo lei stessa impermeabile ai traguardi raggiunti dalle altre discipline, è opportuno invertire il segno di questa particolare "bilancia commerciale", passando ad un'importazione netta di conoscenze dalla psicologia, dalla sociologia, dall'antropologia. Personalmente credo che questa importazione sia già in atto da alcuni anni (basti pensare al nobel per l'economia assegnato nel 1998 al filosofo Amartya Sen e nel 2002 allo psicologo Daniel Kahneman) e sono convinto, ma questa è forse ancora una scommessa per il futuro, che tra le idee più feconde ed ispiratrici per lo sviluppo delle scienze economiche vi sia proprio la categoria della fraternità.

Passiamo ora alle singole domande.

Prof. Rondinara, *le tematiche ambientali provocano nella società moderna discussioni senza fine, generando posizioni molto variegatae per non dire contrapposte. Comunque credo sia innegabile che il problema non sia solo scientifico o tecnologico, ma anche culturale, una questione di mentalità, di approccio, di visione. E' anche lei di questo parere?*

Da sempre l'umanità si è sentita parte della natura, ma una parte speciale, capace di riflettere per conoscerla nei suoi segreti, capace di contemprarne le bellezze, di agire su di essa trasformandola per soddisfare le nostre necessità.

Ciò che caratterizza l'oggi è lo sperimentare la capacità di saper gestire un numero sempre maggiore di eventi naturali e globalmente di sentirci sempre più padroni della natura, sempre più capaci di esercitare su di essa un controllo sistematico, un vero e proprio dominio.

Se nel recente passato - soprattutto nel periodo della società agricola e contadina - il rapporto persona-natura è stato un rapporto di collaborazione, oggi non possiamo non constatare come esso abbia assunto una configurazione critica, e da più parti è giustamente sentito come un problema etico.

L'agire umano si presenta infatti come *causa* dei problemi ecologici e allo stesso tempo come *luogo* e *mezzo* necessario per la loro soluzione. La questione ambientale pertanto nasce e si identifica con l'agire umano sulla natura e più in particolare con quelle azioni umane che causano un'alterazione dell'equilibrio naturale.

La crisi ambientale rimanda ad una crisi più profonda che investe la persona umana nella sua interezza, essa è *crisi antropologica*. La crisi ambientale, il campanello d'allarme, di una profonda crisi antropologica in cui l'autocomprensione secolaristica dell'uomo contemporaneo produce una cultura del potere, del dominio sulla realtà naturale, ed esalta l'idea di un progresso guidato totalmente dalla ragione economica e tecnica e che non ha mai saputo interrogarsi sulle ragioni che lo spingono verso una crescita inarrestabile.

Questa crisi è figlia di una precisa concezione dell'uomo moderno, un uomo "secolarizzato" che nella ricerca della sua indipendenza si è autonominato padrone assoluto della natura e del proprio destino.

È sotto gli occhi di tutti noi come l'attuale crisi del rapporto uomo-natura evidenzia l'incapacità dell'uomo contemporaneo a gestire allo stesso tempo la propria *creatività* e la *valorizzazione della natura*. Aspetti questi che nell'attuale situazione culturale sono tra loro in contrapposizione, in quanto che, se si lascia libero spazio alla creatività umana, è la natura a subirne le conseguenze – basti pensare quale impatto ambientale ha causato lo sviluppo tecnologico –, e se si vuole preservare ad ogni costo la natura dalle opere dell'uomo è la creatività di quest'ultimo a venire mortificata.

Valorizzazione della natura e creatività umana risultano oggi tra loro antagoniste poiché molto spesso la creatività umana non è informata da valori forti quali la fratellanza universale e la destinazione universale dei beni, ma è condizionata e, a volte, persino guidata da un modello di sviluppo socio-economico con un forte deficit antropologico: non centrato, cioè, sulla persona umana e su quei valori di cui essa è portatrice, bensì sul profitto.

Ma l'aspetto etico relativo all'esplicazione della nostra creatività è solo una componente di un problema più articolato e complesso quale è quello del rapporto tra persona umana e natura.

Ritengo che un tale rapporto rinnovato ed adeguato all'oggi passi necessariamente attraverso il recupero del significato delle relazioni che legano ciascuno di noi alla natura stessa. Ma come è possibile ciò? Ed in particolare, come possiamo fondare un corretto *ethos ecologico*?

Questi interrogativi sono una sfida per l'uomo contemporaneo che dopo aver allontanato – ma non eliminato – lo spettro di un olocausto nucleare del genere umano per la contrapposizione dei blocchi militari dell'Est e dell'Ovest, trova ora nella crisi ambientale una nuova e ulteriore questione decisiva per il futuro dell'umanità.

Prof.ssa Salamanca, *i rapporti internazionali – a mio modo di vedere – sono intrisi di interessi di ogni genere: politici ed economici anzitutto, ma poi anche culturali, nazionali, comunque sempre interessi di parte. So che lei è profondamente convinta – anche dalle ricerche che ha condotto e che continua a condurre – della necessità, nelle relazioni internazionali, di un legame e di contenuti più unitari, addirittura anche gratuiti. Ci vuole illustrare il suo pensiero?*

Sul piano istituzionale la fraternità può essere un "futuro" principio strutturale. Se generalmente si parla di "interessi di potere", la struttura della società internazionale che ho menzionato in precedenza, continua ad essere di base una struttura di potere¹⁶. Tuttavia, un dato importante è che gli Stati non sono mai rimasti isolati. Nel 1965, il professore G. I. Tunkin, uno scrittore sovietico, scriveva: "States have never existed in isolation from each other. Each State finds itself from its very inception in a system of States". (Ndt: Gli Stati non sono mai stati isolati gli uni dagli altri. Ogni Stato trova se stesso fin dall'inizio nel sistema degli Stati"). Indipendentemente dalla filosofia politica di partenza, e qui potremmo parlare di tante teorie riguardanti l'organizzazione della comunità internazionale (dal *tutos orbis* vittoriano alla *civitas gentium* kantiana o alla comunità internazionale degli stati liberali di Rawls), possiamo trovare questa "caratteristica relazionale"¹⁷.

Facendo riferimento alle relazioni internazionali *strictu sensu*, come relazioni tra Stati, storicamente, le relazioni tra Stati non sono state "statiche", ma bensì profondamente "dinamiche". Abbiamo potuto apprezzare una evoluzione che ci permette di dire che ad oggi, in base al tipo di

¹⁶ J. A. Carrillo Salcedo, *El Derecho internacional en un mundo en cambio*, 1983, pp. 71 y 72.

¹⁷ Oggi, non solo tra gli Stati, attori internazionali principali, ma anche tra le persone, le società nazionali. Basti pensare alla Globalizzazione, alla *World Commission on the Social Dimension of Globalization (Commissione Mondiale per la Dimensione Sociale della Globalizzazione)* fondata recentemente, la quale asserisce nella sua prima dichiarazione che "Broadly speaking, the process of globalization has two aspects. The first refers to those factors - such as trade, investment, technology, cross-border production systems, flows of information and communication - which bring societies and citizens closer together". (Ndt: In generale, il processo di globalizzazione ha due aspetti. Il primo si riferisce a quei fattori – come lo scambio, gli investimenti, la tecnologia, i sistemi di produzione transfrontaliera, i flussi di informazione e comunicazione – i quali uniscono le società e i cittadini".)

relazioni che si vengono a stabilire tra gli Stati, convivono tre tipi di società internazionali: a) la semplice giustapposizione di Stati sovrani, ovvero, la coesistenza; b) il riconoscere interessi comuni tra di essi, ovvero, la cooperazione; c) una organizzazione differenziata, ovvero, l'istituzione delle relazioni.

Questo concetto devo spiegarlo meglio perchè si capisca: all'origine della società internazionale attuale, che possiamo collocare tra la fine del Medio Evo e gli inizi dell'Era Moderna con la comparsa dei primi Stati nazionali, gli Stati vivevano semplicemente giustapposti. La sovranità e l'uguaglianza degli Stati erano nozioni base. Tuttavia, lo sviluppo vero e proprio di tale società condusse, fin dagli inizi del XIX secolo, al riconoscimento degli interessi comuni tra gli Stati, fondati sulla nozione di "interdipendenza", avviando così una cooperazione tra di essi per soddisfare tali interessi. Questa società – che ha alla base la giustapposizione e la sovranità – diede luogo a sua volta, per la soddisfazione di interessi comuni sempre maggiori, alla cooperazione istituzionalizzata, ovvero, vennero fondate delle organizzazioni internazionali, che sorsero alla fine del XIX secolo e che, soprattutto, proliferarono nel XX secolo. Oggi questi tre tipi di società convivono insieme.

Ora, io mi chiedo: è possibile che la propria dinamica dell'interdipendenza sempre più stretta tra gli Stati si trasformi in una nuova struttura della società internazionale fondata sulla soddisfazione, non degli interessi comuni, ma del bene comune dell'umanità? Per poter dare una risposta positiva a questa domanda è necessaria una profonda fiducia nell'umanità, che non tutti condividono.

La mia riflessione finale, e con questo concludo, sarebbe la seguente: come i principi costitutivi della società internazionale moderna sono la libertà, l'uguaglianza e l'indipendenza delle entità politiche autonome che ne sono alla base (gli Stati sovrani), così, quando l'idea di fraternità, o in altre parole, l'idea dell' "unità della famiglia umana" saprà strutturare politicamente la società internazionale in modo diverso dalla realtà attuale, potremo dire che la fraternità è diventata un principio strutturale della società internazionale.

Dott.ssa Magari: la sua disciplina ha conosciuto uno sviluppo eccezionale negli ultimi decenni, con esiti però molto incerti. Abbiamo meno certezze, ma forse migliori strumenti di conoscenza per aiutare gli uomini e le donne della modernità a trovare un equilibrio più maturo, ad essere in grado di scelte più consapevoli? Il paradigma dell'unità può essere una chance in questo senso?

E' vero! La Psicologia si è sviluppata tantissimo in questi ultimi anni sia dal punto di vista teorico che nelle applicazioni pratiche.

Nella domanda si dice che abbiamo meno certezze. A questo proposito possiamo affermare che la maggiore consapevolezza di sé e la maggiore libertà di espressione di sé e di effettuare scelte può portare, nella fase iniziale, la percezione di un terreno incerto che è il tipico atteggiamento dell'uomo rispetto alle scoperte nuove.

Ma, una volta consolidata, questa maggiore conoscenza e consapevolezza di sé ci conduce a una meta: la libertà di essere, la libertà di scegliere.

Certamente il rischio di un uso assoluto ed estremizzato di ciò è il relativismo etico e un individualismo esasperato, allo stesso modo in cui, nel passato, l'enfasi posta sul gruppo di appartenenza ha condotto a un adattamento sociale molto spesso spersonalizzante.

Invece, e questo lo constatiamo frequentemente nella nostra attività clinica, un uso opportuno della consapevolezza e della libertà conduce l'uomo a poter donare, accrescendo in tal modo l'equilibrio personale e la coesione sociale. Inoltre il contributo di ciascuno diventa il "plusvalore" della libera scelta di sentirsi parte, di essere una parte del gruppo sociale; gruppo che completa e potenzia, a sua volta, il valore personale.

E quel gruppo, come ci dice la Gestalt, è molto più della somma delle parti.

Questa ci sembra una chance realizzabile e ordinaria facilitata dagli strumenti conoscitivi che la psicologia ci offre.

Questa è la dinamica del paradigma dell'unità che, a differenza dell'uniformità, si caratterizza per la scelta di amare: proporci con la nostra ricchezza individuale e accogliere pienamente chi ci è accanto.

Quindi forse è vero, abbiamo meno certezze, ma è proprio questo senso di incertezza, in questa ottica, lo stimolo per una ricerca più vera, spontanea, libera.

Sento di poter affermare che il paradigma dell'unità è proprio un'ottima chance in questo senso.

La prima sensazione è quella di assimilare l'esperienza dell'unità (con qualche sfumatura) a quella di fratellanza, ossia come una reciproca apertura e disponibilità ampia che consentono alle persone di stare più vicine, di aiutarsi, di sentirsi più simili.

Ma se la consideriamo nella sua espressione più piena mi pare che l'unità completi e trascenda le

realtà sopra descritte perché richiede una misura diversa di disponibilità, “fino a dare la vita”, e farlo con tutti, non solo con l'amico, il vicino, il parente.

Mi pare che l'aspetto più importante sia il rilevare che il vivere in "unità " non annulla la persona, non c'è un perdersi nell'altro (rinuncia altruistica) perché non ci si abbandona alla volontà dell'altro, ma attivamente si sceglie di amarlo. L'esito a livello personale è una dilatazione dell'io, non una mancata realizzazione, il riconoscimento dei propri veri bisogni, non l'emulazione di quello che propone certa cultura individualista.

Prof. Crivelli, *l'economia oggi fa la parte del leone nella società globalizzata. Il mercato comanda e determina la vita dei popoli e delle società con i suoi valori o disvalori, con i suoi processi, con la sua cultura. La conseguenza, purtroppo, è una società più concorrenziale e conflittuale che non solidale e armoniosa; più avida di consumo e di avere che non di condivisione e di dono, checché ne pensassero gli economisti del '700. Lei vede nelle teorie economiche moderne e nelle tante iniziative di economia sociale e civile nate in questi decenni, qualcosa che indichi, o meglio, che richiami la fraternità come categoria utile anche all'economia?*

Sta crescendo, anche tra gli economisti, la coscienza che un'espansione ipertrofica della logica mercantile, dei rapporti strumentali dettati dal solo interesse personale potrebbe condurre ad una progressiva desertificazione della società. Senza necessariamente condividere le posizioni dei critici più radicali, come Serge Latouche, convinti che qualunque forma di mercato distrugga virtù civili, fiducia e capitale sociale, sono in molti ad avvertire oggi la necessità di fondare l'agire economico su più dimensioni, affinché nel mercato trovino spazio, accanto alla libertà di espressione e di ricercare il proprio interesse, anche altre dimensioni quali l'equità e la giustizia, il senso di responsabilità e la reciprocità, il dono e la gratuità.

Sono rimasto colpito dal contenuto dei discorsi che i grandi del mondo hanno fatto pochi giorni fa a Davos, in occasione del World Economic Forum. Sono state formulate proposte che eravamo abituati ad ascoltare piuttosto a Porto Alegre. Forse rimarranno solo belle parole, ma in ogni caso il fatto che simili discorsi siano stati pronunciati costituisce già un fatto storico, “un segno dei tempi”.

In questi anni uno dei settori più promettenti nel quale si è lavorato, sul piano teorico e sperimentale, concerne il modello di uomo con il quale l'indagine economica deve fare i conti. Ci si sta rendendo conto che teorie riduzioniste come quella dell'*homo oeconomicus* finiscono con il modificare il proprio oggetto di studio (l'uomo), legittimando e dunque favorendo la diffusione di comportamenti auto-interessati e antisociali. Nelle scienze sociali le teorie non sono mai strumenti “neutrali” di conoscenza. Per questo ritengo particolarmente significativi gli studi pubblicati negli ultimi 7-8 anni da economisti molto influenti, realizzati spesso in collaborazione con ricercatori di altre discipline sociali, su argomenti quali la reciprocità, la fiducia, lo spiazzamento di motivazioni intrinseche determinato dall'uso di incentivi monetari, il ruolo del capitale sociale per consentire il buon funzionamento di imprese e istituzioni ed il rischio che la competizione in termini di consumo posizionale spiazzi la produzione di beni relazionali.

Alcuni di questi lavori hanno sottolineato il fatto che la performance economica dipende fortemente dalle istituzioni e dalla cultura dei soggetti che compongono il tessuto sociale. Una cultura marcatamente individualistica tende a produrre risultati diversi, in termini di benessere e di produttività, rispetto ad una cultura della reciprocità. Per questo è importante riconoscere che una politica culturale volta ad incoraggiare il ricorso alla reciprocità ed a favorire la presenza, nelle pieghe della società, di soggetti attenti alle relazioni interpersonali genera risultati superiori, anche dal profilo della performance economica, rispetto al semplice promuovere l'efficienza tramite incentivi monetari, che di fatto esasperano i comportamenti individualistici ed autointeressati. Mi sia concesso citare a questo proposito un'esperienza che conosco da vicino, denominata Economia di comunione. Si tratta di un progetto che coinvolge oggi 800 aziende in tutto il mondo e che afferma, con la sua stessa esistenza, che l'attività economica può dare spazio al suo interno a più principi, spingendosi dunque oltre la logica dell'interesse e della razionalità strumentale. Nelle aziende EdC una risorsa fondamentale è la matrice culturale che ispira tutto il progetto, denominata “cultura del dare”. Questa cultura incoraggia a vivere i rapporti commerciali e lavorativi come occasioni di incontro autentico tra le persone, considera le imprese un bene sociale e una risorsa collettiva, trascende l'idea di mercato come luogo di sola efficienza e di rapporti strumentali. Nel pensare e vivere l'economia così, e nel restare a tutti gli effetti imprese inserite nel mercato, l'esperienza dell'Economia di comunione riunifica mercato e vita civile, efficienza e solidarietà, economia e comunione. Il progetto ha inoltre una rilevanza culturale, poiché ad esso si affianca un lavoro di ricerca e riflessione culturale che ha maturato alcuni frutti significativi: una prima teoria dei beni relazionali ed un importante contributo al dibattito su economia e felicità, con alcune idee-guida per fondare una teoria relazionale della felicità, centrata sulla nozione di persona.

Se è vero, come ha detto qualcuno, che il declino di una società inizia nel momento in cui gli uomini non trovano più dentro di sé la motivazione per legare il proprio destino a quello degli altri, allora è probabile che nessun'altra risorsa sia oggi più utile e necessaria, soprattutto nel mondo economico, della fraternità.

Conclusione:

Lo scopo di questi brevi interventi sul tema della fraternità da diverse prospettive era di farvi cogliere - e anche gustare - come nel nostro lavorare insieme attorno alla categoria della fraternità ci stiamo muovendo non solo all'interno di ogni disciplina, ma *tra* le varie discipline. Stiamo cioè cercando di dialogare fra noi, di costruire insieme uno schema di interpretazione della realtà che abbia un senso, una sua validità. E questa nostra proposta – anche per la fedeltà al metodo che abbiamo adottato – è aperta alla discussione, ai contributi di quanti pensano di potervi aggiungere un tassello che arricchisca il disegno d'insieme, armonizzandosi con tutti gli altri apporti.

Premessa

Innanzitutto tutto permettetemi di ringraziare Tommaso Sorgi, l'amico e professore di sociologia con cui ho lavorato per diversi anni all'inizio del mio impegno universitario. A lui si devono gli unici corsi monografici in Italia su Sorokin, quando Città Nuova nel 1974 ebbe il merito di tradurre e pubblicare *Storia delle teorie sociologiche* in due volumi. Fare sociologia non è stato solo un impegno lavorativo e d'insegnamento ma anche un godimento dell'intelligenza e dell'anima, alla ricerca della verità e nel dialogo fecondo, cui si univa spontaneamente Attilio Danese, mio marito, pur appartenendo ad un raggruppamento disciplinare diverso. Non a caso i contenuti trattati e il metodo di insegnamento a più voci attraevano numerosi studenti.

Quando questo progetto-pilota comunitario è stato interrotto dal trasferimento del prof. Sorgi, la mappatura delle cattedre e degli istituti di sociologia italiana si è rivelata incapsulata in una cappa ben lontana da quell'isola felice. In questa disciplina, come in altre, non pochi fanno l'esperienza di imbattersi in un mondo accademico che poggia su assunti teorici, gerarchici, disattenti, se non talvolta contrari, alla persona.

Per queste ragioni mi sembra che il Congresso organizzato dal Movimento dei Focolari sia una vera e propria risposta, a distanza di tempo, alla nostra aspirazione ad un'accademia nel senso originario del termine, come comunità di vita comune e di ricerca, nel confronto aperto tra insegnanti e discepoli. Il nostro piccolo mondo dell'Università di Teramo era stato soltanto una prima profezia interrotta di quello che, a distanza di tempo, il Convegno dei sociologi sta portando avanti, consentendoci di incontrare nuovi ed interessanti percorsi. Si rianima dunque la speranza di poter pensare insieme e costruire quasi un piccolo "mondo-Cittadella", in cui la sociologia poggia sul pilastro della reciprocità interpersonale.

Per questo riaccendersi della speranza ringrazio Vera Araújo e tutti coloro che hanno organizzato un Congresso che ho seguito con grande attenzione raccogliendo stimoli e riflessioni che vorrei qui ridonare.

1. Aspetti innovativi del Congresso

Il Congresso ha dimostrato la possibilità di fare sociologia in un clima fraterno e costruttivo.

Vorrei sottolineare alcune delle più salienti peculiarità:

- *l'organizzazione ragionevole* e "umana" dei tempi, che ha consentito di conoscersi e confrontarsi sui temi trattati incontrandosi nei corridoi, al bar, nella sala d'ingresso.

- *L'unione tra arte e discorsività*. Gli intervalli musicali e gli spettacoli di danza e canti sono molto rari nei Congressi Universitari. Eppure esiste una continuità e una reciproca fecondità tra arte e riflessione che giova all'assimilazione dei contenuti e alla partecipazione integrale (non solo testa) della persona.

- *L'unione tra teoria e prassi*. La valorizzazione delle storie di vita, il racconto delle esperienze, il Rapporto sull'Africa sono tutti spunti che pongono degli interrogativi al sociologo e lo inducono a confrontarsi con la vita vissuta oltre che con i libri, lasciandosi mettere in questione.

- *La continuità discontinua tra scienza e spiritualità*. Credo che nel mondo accademico, specialmente per gli studiosi credenti, vi siano non poche persone che avvertono

* Sociologa, docente di sociologia della famiglia presso l'università degli studi di Chieti; dirige la rivista *Prospettiva Persona*, è membro del direttivo dell'Accademia internazionale INTAMS.

l'esigenza di ricomporre queste due sfere, sia pure rispettando le loro differenze metodologiche e contenutistiche. Forse in Italia questa esigenza è ancora più sentita, perché, pur trovandoci nella sede centrale del cattolicesimo, in realtà vige ancora una separazione netta tra la teologia, studiata nelle Università Pontificie o negli istituti diocesani, e le "discipline scientifiche", studiate nelle Università statali. La teologia è considerata una scienza a sé stante, una disciplina riservata a quanti devono prepararsi a diventare preti o suore, o ad insegnare religione e catechismo. E' una separazione che non giova al sapere "laico" che rischia di rimanere a livelli di superficialità empirica privo di un orizzonte di senso, e neanche alla teologia stessa, che potrebbe restare chiusa nel suo "ghetto dorato" senza accorgersi di quanto deve alle sollecitazioni critiche del mondo laico. Calcando la mano e semplificando un po' il discorso, accade che chi ha fede deve fare i conti con ambienti in cui è più produttivo occultare il discorso di fede se si vuole essere in linea con l'indifferentismo e l'agnosticismo prevalenti. Dio è bandito dai confini scientifici e la cultura ne rimane impoverita.

2. Quale sociologia

Vincenzo Zani, nella sua relazione di apertura, ha sostenuto che uno dei compiti della sociologia di ispirazione cristiana dovrebbe essere quello di essere attenti osservatori di quanto si va sviluppando in questa disciplina e intercettare i saperi positivi attualmente sul tappeto, raccogliere il meglio, metterlo in risalto, condividerlo e approfondirlo. Questa attitudine positiva di apertura selettiva rivela una volontà cooperativa che già di per sé supera le vecchie contrapposizioni ideologiche e favorisce lo spirito collaborativo.

Essa tuttavia andrebbe integrata con la capacità di porre sul tappeto temi nuovi, per evitare che il mondo cattolico vada a rimorchio, magari in ritardo di qualche decennio, di tematiche che altri considerano oggetto preminente della sociologia, a svantaggio di quelle più coerenti con i propri progetti. Infatti l'oggetto della disciplina varia a seconda di chi si applica allo studio, in relazione ai tempi e ai contesti diversi (chi potrebbe dire che la sociologia di Comte affronta gli stessi temi di quella di Habermas?).

E' noto che ingenti somme di denaro vengono concesse dagli enti per studiare temi che a noi possono risultare secondari in relazione agli obiettivi che ci proponiamo e che hanno a che fare prevalentemente con il buon-essere della persona e della società. Anche se questa possibilità di lanciare in campo temi propri e non solo di rilanciare quelli altrui implica una forza che noi attualmente non abbiamo, essa non va esclusa a priori.

La forza è data dal fatto che non si rimane isolati nell'ampio "mercato" delle idee. Io aggiungerei anche che un gruppo pilota di sociologi ha anche il compito di creare una rete. Il collega di Lublino parlava di Kuhn. Questo studioso ha sottolineato l'importanza di creare una vera e propria comunità scientifica in cui i contenuti sono condivisi e il linguaggio è comune. E' il modo privilegiato per promuovere il cambiamento di una scienza e di dare forza a contenuti che altrimenti vengono automaticamente scartati. La comunità seleziona i temi, ne discute, li condivide, li lancia. Essa va oltre la parzialità del singolo "genio" alla ricerca di brevetti e di autocelebrazioni e, nello stesso tempo, consente ad ogni studioso di parlare sapendo che c'è qualcuno che ascolta e, dunque, di non cadere in un delirio culturale alienante.

Il convegno ha giustamente posto all'attenzione del sociologo come oggetto-soggetto scientifico la persona. Vera Araújo ne ha parlato chiaramente dando il *la* al convegno e tutti lo hanno giustamente ripreso. La persona è il riferimento comune di quanti vogliono studiare la società non come un sistema autoregolantesi, asettico e spesso disumano, ma come una rete di rapporti che fanno capo a persone, condizionate sì dalle culture diverse,

dalle istituzioni, dai contesti in cui vivono, ma fundamentalmente libere e responsabili¹⁸. Ritengo però che una persona da sola, come anche due o tre persone, che sostengono idee nuove nell'ambito accademico non bastino. Ritornando all'esperienza fatta con Tommaso Sorgi, si conferma la necessità del sostegno di una comunità scientifica per promuovere il mutamento, in maniera tale che il seme possa essere accolto in un terreno fertile e maturare.

Come effetto primo di questo cambiamento dovrebbe venire in luce la ricomposizione tra cultura ed etica, non solo come discorso teorico, che anzi è piuttosto sfruttato, ma come credibilità degli attori della cultura, delle persone che fanno sociologia. L'incoerenza sottrae fiducia alle persone coinvolte e, di conseguenza, all'intera disciplina. Se la sociologia sta vivendo un periodo di discredito e uno stato di crisi disciplinare, probabilmente è anche perché non ci sono persone culturalmente, eticamente ed umanamente tali da attirare investimenti fiduciari. Accade come con una banca che non attira più la fiducia degli investitori che, quindi, ritirano i loro capitali, ed essa crolla. La sfida di una nuova sociologia che questo convegno ci lancia sta proprio in questo: il Movimento dei Focolari, attraverso la cultura dell'unità genera persone nuove e da esse si può partire per provare a costruire anche comunità scientifiche nuove aperte a quanti si mostrano sensibili a questi temi.

3. Il tema della fratellanza

Il tema proposto dal Convegno è quello della fratellanza. Non ci si è limitati ad un invito omiletico, ma si è focalizzato il tema come oggetto privilegiato di studio sociologico e possibile germe di una società amicale (si pensi alla relazione di Gennaro Iorio e alla presentazione de *Il potere dell'amore* di Sorokin, da parte di Michele Colasanto). La fratellanza è un'idea guida, una cornice di riferimento o un orizzonte di senso positivo, che rivela la sua forza propulsiva di socialità, stimolante per tutte le scienze sociali. Non possiamo però nasconderci le possibili trappole di questo vocabolo, prezioso ma facilmente frainteso e confuso con "falsi idoli".

Uno dei compiti della sociologia è quello di "falsificare" un concetto, ovvero passarlo attraverso il fuoco purificatore delle sue derive e delle sue negazioni. Il negativo ne svela i limiti e ne smaschera gli idoli. Si tratta di chiedersi in nome di che cosa dovremmo sentirci fratelli.

Ad esempio:

- dovremo escludere la fratellanza che s'identifica col legame di sangue. Sarebbero troppo evidenti le conseguenze catastrofiche di lotte fratricide che da Abele e Caino in poi hanno segnato la storia dell'umanità. La lotta tra Polinice e Eteocle è un riferimento fondamentale della cultura greca, con i miti correlati di Edipo e di Antigone. L'immagine di fratelli fratricidi è divenuta un topos della letteratura mondiale.

- In nome della classe? Anche in questo caso si ricalcherebbe la dicotomia tradizionale amici-nemici. Il marxismo, che ha puntato tutto il suo impianto teorico su una giustizia inflessibile e rivendicativa, ritenendo incompatibili perdono e giustizia, ha alimentato l'odio per la borghesia e costruito rapporti di "solidarietà" solo all'interno della classe proletaria. La fratellanza recintata facilmente si tramuta in strumento di oppressione e d'ingiustizia.

- In nome di una oligarchia di potere? Sarebbe la fratellanza dell'aristocrazia, delle élites contrapposte al popolo, che si ritrovano nei grandi appuntamenti, offrono immagini accattivanti di sé e difendono i loro privilegi, ammettono qualcuno al loro interno a loro insindacabile giudizio per poi richiudere le porte della fratellanza.

- In nome del potere? Vi è una fratellanza che coincide con la cosiddetta trasversalità politica temporanea, strumentale al raggiungimento di determinati obiettivi.

¹⁸ Per un approfondimento teorico in questa direzione mi permetto di rinviare al mio *Per un'ecologia della società*, Dehoniane, Roma 1994 (sp. capp. 1 e 2).

Accade così quando singoli appartenenti a partiti diversi si alleano per difendere la pace oppure per ottenere una determinata legge, come quella contro la violenza alle donne. Nell'accezione positiva, la trasversalità rappresenta il superamento delle divisioni partitiche e ideologiche, in vista del raggiungimento di beni considerati prioritari, tali da richiedere un impegno comune ("universali"). Essa contesta lo strapotere delle segreterie dei partiti, il dibattito politico incapace di un confronto sereno, viziato da posizioni partigiane, dalla tendenza a ridurre la comunicazione a retorica e rissa. I movimenti pacifista ed ecologico-ambientalista sono esempi di aggregazione trasversale, che convergono su richieste universali e sorvolano sulle differenze. Il moltiplicarsi delle trasversalità scavalca le ideologie e fa prevalere un certo pragmatismo. Le alleanze sono in grado di sciogliersi e ricostruire nuove reti, con altri aderenti e attorno a nuovi problemi. La trasversalità non è di per sé buona o cattiva. Spesso serve a ricompattare una maggioranza eticamente e politicamente ispirata, che nei partiti è soccombente. Sarebbe però ingenuo interpretarla solo come un movimento di fratellanza giacché, spesso, è soltanto la ricerca della forza per accrescere il potere di un gruppo, a scapito di coloro che ne restano fuori. Non c'è affinità di valori, ma puro calcolo opportunistico del consenso.

- Nei diversi raggruppamenti di appartenenza mafiosa, la trasversalità rappresenta una "comunella" tra imprenditori, politici, universitari, banchieri, operatori finanziari, spacciatori e quanti hanno interessi da difendere. Ai livelli nazionali e locali, nei posti di lavoro e in politica, si compattano gruppi potenti, con struttura verticistica interna, miranti ad accumulare forza, a raccogliere complicità, alleanze, adesioni. Una simile fratellanza temporanea è piuttosto «una congrega di mascalzoni».

- Nei diversi ambienti lavorativi si creano facilmente raggruppamenti di appartenenze che creano una genealogia interna e facilitano la carriera di persone affidabili. Il criterio della "affidabilità" è ambiguo e finisce col significare adesione incondizionata alle gerarchie consolidate del gruppo, a dispetto della competenza, dell'eticità, dello spessore umano delle persone. Si capovolgono i criteri della selezione della classe dirigente: risulta "affidabile", dunque degno di fiducia, chi è più manovrabile e la scelta degli uomini di qualità viene sostituita, come diceva Chateaubriand, dalla cooptazione di uomini che rinunciano alle loro qualità. Simili organizzazioni informali, che siano club, "scuole" o correnti, sono una piaga del corpo sociale e politico, che tende ad estendersi man mano che aumenta il potere di infiltrazione, riproducendosi negli ambienti amministrativi, finanziari e giudiziari, nelle università, nelle istituzioni politiche, sostituendo i partiti con la logica del puro potere, con criteri intrasistemici e occultando la parte migliore della società.

Si vede bene che facilmente l'idea di fratellanza può essere confusa con un'appartenenza che divide il mondo in due, i fratelli e gli esclusi, gli appartenenti e gli emarginati.

Nello smascherare i falsi concetti di fratellanza la sociologia dà una mano alla convinzione dei credenti di essere fratelli in nome di Dio, in quanto figli dello stesso Padre. La fede è la sorgente preziosa e nascosta della loro ricerca, che spesso consente una marcia in più rispetto a quanti mancano di un al di là sempre vigile rispetto alla cosificazione dell'al di qua.

La fede non può essere relegata in un cantuccio privato della coscienza e tirata in ballo solo la domenica o alla morte del papa. In sociologia essa è la sentinella che mette in guardia dai falsi idoli presentati come l'orizzonte ultimo del sapere. Neanche però può straripare dai suoi ambiti e dettare legge alla sociologia. Nel pluralismo della cultura contemporanea è necessario adottare un duplice registro. Potremmo considerarlo uno strabismo, se con ciò non s'intendesse una patologia ma un atteggiamento sano e maturo della persona capace di mantenere la bussola della propria vita orientata verso l'alto, verso l'Ideale che intende raggiungere, verso Dio. Dall'altra è necessario saper affrontare i problemi della società anche *etsi Deus non daretur*, come se Dio non ci fosse, perché altrimenti Dio può diventare il tappabuchi, la spiegazione preconcepita, la ricetta, e i sociologi avrebbero ragione di rimproverarci di tagliare corto sui problemi e risolverli in modo

posticcio. Non è facile imparare ad usare il duplice registro nella lettura della propria storia personale, coniugale, sociale: quella orizzontale, con tutte le motivazioni psicologiche, sociali, economiche connesse, e quella soprannaturale. Come ha scritto G. Danneels con riferimento agli sposi, tutti portano con sé la lampada della fratellanza, dell'amore umano, come le vergini della parabola. Occorre però l'olio della grazia, che fa bruciare la lampada con la carità divina, quella capace di amare anche quando non si è amati, olio scarso nella nostra epoca, che più agevolmente si accontenta della solidarietà e della responsabilità. Solo le persone sagge, come le vergini, ne fanno riserva e sono perciò in grado di accendere il flusso dell'amore reciproco. La lampada della buona volontà e la grazia dell'olio divino fanno una combinazione misteriosa, il cocktail che genera una vera fratellanza: «Lo si può paragonare al suono del pianoforte. Le due mani sono necessarie: la sinistra per l'accompagnamento, la destra per la melodia. Questa è la regola. Suonare ad una sola mano è possibile, ma il suono che si produce è molto povero e incompleto. Parimenti per il perdono: si suona a due mani, quella di Dio e quella dell'uomo... noi suoniamo l'accompagnamento. Dio suona la melodia. Ed è quest'ultima che determina il carattere di tutto il pezzo»¹⁹. Domandiamoci in che misura è possibile oggi fare una "Sociologia del soprannaturale", come ha fatto Sturzo, che nell'ottica dello strabismo di cui abbiamo parlato, ci può aiutare a mantenere la bussola diretta verso Dio?

4. Alcune sfide

Vorrei indicare alcune sfide della fraternità per evitare di cadere nelle trappole suddette e in quelle nuove prodotte dalla fratellanza tecnologica.

- Uscire dalla confusione tra il virtuale e il reale delle relazioni a tu per tu: uno degli aspetti più pericolosi della diffusione delle comunicazioni tecnologiche è il rischio di confondere il rapporto diretto tra persone con quello virtuale e pensare che l'altro possa essere acceso, manipolato, spento a proprio piacimento. Quando siamo al telefono, davanti al computer o alla televisione possiamo interrompere i rapporti con l'altro se ci creano problemi senza strascichi. Nei rapporti reali non possiamo trattare l'altro come se rappresentasse soltanto motivo di svago e di piacere della conversazione. L'altro c'inquieta, ci crea disagio, ci coinvolge nei suoi problemi, ci affatica, ma è reale. La facilità del virtuale si contrappone al travaglio della costruzione di rapporti significativi nel *vis à vis* quotidiano. Dobbiamo imparare questa differenza e non adagiarsi nella comodità dello strumento tecnologico.
- Dovremmo evitare l'eccesso di realismo, rappresentandoci il reale per confermarlo e approvarlo, evitando cioè qualsiasi giudizio che impegni a dare un orientamento etico allo sviluppo dei processi sociali e culturali. Parimenti dovremmo evitare l'eccesso di idealismo, che tende a sottovalutare e occultare la realtà per costruirne un'altra a nostra misura, nella quale sentirci a nostro agio, protetti e sublimati. Una nuova sociologia sarà credibile se manterrà un equilibrio sapiente tra spiritualità e scientificità.
- In terzo luogo, dobbiamo evitare l'eccesso di irenismo e di conflittualismo. Questa è un'altra tensione da mantenere viva, perché il pacifismo ad ogni costo è smentito dai fatti. La sociologia non può esimersi dall'osservare e studiare le ragioni degli interessi che orientano i comportamenti sociali, che si contrappongono e che, bene o male, coinvolgono tutti, dal mascalzone al santo. Non si può confondere la società ispirata al modello relazionale trinitario, con la realtà nella quale tale modello si realizza nel tempo e con fatica. Il conflitto non va demonizzato, anzi può risultare una risorsa in grado di offrire ex post risposte preziose ai problemi sociali.

¹⁹ G. Danneels, *Pardoner. Effort de l'homme – don de Dieu*, SPA, Mechelen 1998, p. 16.

- Vi è collegata la convinzione che la fraternità non si compera ai saldi, a basso prezzo. Quando Chiara Lubich parla di Gesù Abbandonato non esprime solo una buona intenzione, una predica, una via spirituale per la santificazione. Mi sembra che si tratti di una chiave valida proprio in relazione al realismo di cui abbiamo parlato: ci inganneremmo e inganneremmo gli altri se presentassimo una visione conciliata della vita e del cristianesimo. Per costruire fraternità, bisogna pagare un prezzo, come per generare bisogna partorire. La sociologia dell'amore non direbbe la verità se l'intendesse come un semplice *embrassons nous*, un sentimento benefico e pacificante. Proprio dicendo che chi costruisce fratellanza paga un prezzo, noi mettiamo al centro la persona, la sua libertà e la sua responsabilità. Tale principio vale per tutti e ha una sua rilevanza anche a livello laico e scientifico.
- In quinto luogo, vorrei riprendere il tema dei diritti, già toccato da Tiziano Vecchiato. Preferisco collegarlo alle obbligazioni ed usare questa parola piuttosto che i "doveri", che risentono di una certa impronta di rigidità kantiana. Questa è l'epoca della moltiplicazione dei diritti, delle carte dei diritti reclamati da ogni categoria e rivendicati in uno stridulo cicaleccio di pretese unilaterali. I diritti di un singolo o di una categoria, però, vanno facilmente a confliggere con quelli degli altri e la fratellanza diviene recintata. Solo quando si paragonano le proprie richieste alle condizioni di vita altrui si verifica se si tratta della rivendicazione di un privilegio. Ecco perché è la comunità il luogo della distribuzione delle risorse secondo criteri di equità e di corrispondenza alle esigenze di ciascuno.
- Non si può agire nei "piccoli mondi" (come li ha chiamati Tommaso Sorgi in un libro dallo stesso titolo²⁰), applicando ad essi il criterio della comunità idilliaca, dei rapporti primari, affettivi, solidali e contrapponendoli alla freddezza delle istituzioni in maniera dicotomica. Può accadere infatti di pensare alle comunità come al mondo pulito della solidarietà micro-sociale e vicina, e alle istituzioni come al mondo sporco dell'oppressione, della burocrazia, del macro-sociale cristallizzato. Su questa base si tende ad accontentarsi di rimanere chiusi nel ghetto del proprio piccolo mondo. Credo che in questa direzione sia importante riprendere il suggerimento di Paul Ricoeur, che a proposito della cura, elabora un tripode etico centrato sulla cura di sé, sulla sollecitudine per l'altro e sulla cura delle istituzioni. Anche queste ultime sono fragili e richiedono da parte nostra un investimento di risorse, perché siano il più possibili a misura delle persone e rappresentino criteri di giustizia nella canalizzazione e nella distribuzione delle risorse. E' attraverso le istituzioni infatti che noi non amiamo soltanto i fratelli, ma anche quel "ciascuno" che non conosceremo mai, che non potrà mai diventare nostro amico, ma che è ugualmente degno della nostra obbligazione di cura. L'istituzione è quel canale neutro ed universale grazie al quale possiamo raggiungere tutti.
- Anche nel campo della sociologia mi sembra importante da una parte alimentare la coscienza dell'appartenenza ad una comunità fraterna e costruttiva, e dall'altra, tramite le istituzioni (anche scientifico accademiche) provare – per quel che è possibile – a mettere in circolo una qualità alta della sociologia e delle scienze sociali applicate, in modo che tutti possano beneficiare del lavoro che si va facendo.
- Creare fraternità significa proprio questo: moltiplicare, tramite canali di amplificazione importanti quali quelli istituzionali, il bene che si può fare a livello micro. Si tratta di due livelli diversi, eppure entrambi fondamentali, che partono dalla stessa radice etica.

²⁰ T. SORGI, *Costruire il sociale. La persona e i suoi "piccoli mondi"*, Città Nuova, Roma 1991.

SOCIALITÀ E FRATERNITÀ, NUOVE POSSIBILITÀ PER LA RIFLESSIONE, LA RICERCA E L'INNOVAZIONE SOCIALE

Tiziano Vecchiato*

L'evoluzione del pensiero sociologico ha rappresentato efficacemente i modi di essere società e le forme di convivenza umana, soprattutto quelle che hanno caratterizzato il mondo occidentale negli ultimi due secoli. Alle teorie intuitive di tipo organicista sono subentrate quelle funzionaliste, simboliche, strutturaliste, sistemiche, interazioniste e altre ancora. Lo sforzo di descrivere si è spesso confuso con quello di spiegare, di individuare ragioni e cause del perché le organizzazioni sociali funzionino in un certo modo e come prefigurino il loro andamento futuro.

Questa fatica è difficilmente riuscita ad affrancarsi dalle ideologie e dalle filosofie dell'azione sociale e della scienza politica che, contemporaneamente, animavano il dibattito e la scena culturale. Le teorie dell'azione sociale, in particolare, hanno assorbito un grande impegno di tipo teorico e osservativo. A fronte di scenari interpretati analiticamente in termini di aggregazioni, classi sociali, gruppi di riferimento, l'individuo è rimasto nello sfondo, raramente considerato come persona, dentro scenari che lo sovrastavano e lo orientavano ad agire e a conformarsi a regole sociali. L'unità vitale della costruzione sociale è guardata con molta più attenzione da altre scienze, in particolare la psicologia nelle sue diverse ramificazioni, da quelle intrapsichiche a quelle psicosociali.

Il riduzionismo sociologico nei confronti della persona è stato però compensato, strada facendo, con lo sviluppo della riflessione sui gruppi sociali, sull'identità e l'appartenenza, sui fondamenti simbolici che orientano e regolano le scelte. Alle grandi teorie sono, cioè, subentrate teorie di medio raggio e, ancora più nello specifico, studi sui comportamenti quotidiani, mettendo sempre più a fuoco la normalità come problema di conoscenza e di comprensione, facendola coesistere con le questioni dei grandi mutamenti sociali.

Questo poderoso sforzo (di tipo analitico e sintetico) non è stato sufficiente per consegnarci sintesi convincenti ed il risultato oggi predominante è descrivibile in termini di una dominante attenzione alle "strategie": del mercato, della comunicazione, dell'influenza sociale, ecc., cioè dei modi per maneggiare potere, non più su vasta scala (come avveniva nei rapporti di classe), ma su scala ridotta per ottenere e gestire vantaggi a livello medio e microsociale.

Si è, in un certo senso, compiuto un ciclo, che sta dando il meglio di sé nella gestione esperta delle tecniche: studio multifattoriale, osservazione partecipata, combinazione di approcci quantitativi e qualitativi, composizione di analisi orizzontali e longitudinali..., in questo facilitati dal supporto delle tecnologie (informatiche e di altra natura), funzionali nella grande riflessione sociologica a strategie di conoscenza ermeneutica, cioè a prevalente orientamento interpretativo, con il supporto di dati quantitativi.

Sembra, quindi, la vittoria dei metodi e delle tecniche sulla capacità di gestire unitariamente le dimensioni analitiche e sintetiche del pensiero scientifico. Nello sfondo rimane l'impegno di conoscenza della storia del pensiero sociologico. È tuttavia meno evidente l'apporto che tale pensiero riesce a dare oggi ai modi e alle prospettive di convivenza sociale o, come si diceva, di mutamento sociale, di cui oggi avremmo indubbio bisogno.

Ci viene, cioè, consegnato un sapere sociologico più maturo sul piano delle possibili ramificazioni conoscitive e di gestione tecnica del sapere, ma più fragile e in difficoltà sul piano della capacità di sviluppare nuova teoria e nuova capacità esplicativa.

Si potrebbe pensare che questa crisi evolutiva è in parte specchio della crisi dei due paradigmi che, in buona misura, hanno ispirato la sua evoluzione: da una parte l'individuo e dall'altra gli individui, entrambi da liberare (con il liberalismo e il collettivismo).

* Sociologo, direttore scientifico del Centro studi e ricerca "E. Zancan" – Padova.

Il liberalismo si è fatto carico di propugnare e promuovere la liberazione individuale, denunciando le servitù, le negazioni dei diritti, gli effetti perversi di una socialità basata su pochi privilegiati e molti esclusi.

Il collettivismo, soprattutto marxista, ma anche in altre espressioni, ha fatto della lotta sociale di emancipazione la questione dominante, anche quando essa è diventata altro da sé, lotta di razza, di nazione, spesso perdendo di vista, nel secolo scorso, le ragioni che “legittimavano” tale lotta, la liberazione dall’oppressione, facendone essa stessa ulteriore strumento di oppressione.

Oggi vediamo e ricordiamo, con drammatica evidenza, i diritti negati di gruppi, classi sociali e altre appartenenze umane e sociali, calpestate, talora eliminate su base etnica, razziale o di altra diversità. La sociologia ha tendenzialmente considerato questi fenomeni dalla parte dei più deboli, senza considerare i potenziali devastanti che le aggregazioni sociali più potenti avrebbero potuto esprimere, facendo del bisogno di convivenza sociale una questione di dominio, di salvaguardia di sé, di negazione dell’altro. In certi casi si è giunti a ipotizzare che la propria libertà comportava legittimamente la eliminazione della diversità. Le ferite di questa storia sono dolorosamente aperte e ci vorrà ancora tempo per capire i percorsi di guarigione.

Quello che accomuna – liberalismo e collettivismo – è, in particolare, il fatto che entrambi hanno fatto leva e rivendicato i giusti diritti degli esclusi, identificando nel conflitto, cioè nella lotta per i diritti civili, nella lotta di classe ed in altre forme di lotta, il costo necessario per la conquista di un bene, la libertà che, pur nascendo dal conflitto, avrebbe garantito un mondo migliore.

Per due secoli questa conquista, dei diritti e delle dinamiche ad essa sottese, è diventata il principale oggetto di studio, ricerca, riflessione, proposta. Non a caso il funzionalismo ha trovato condizioni di sviluppo negli Stati Uniti e non nella “vecchia Europa”, perché i problemi di organizzazione sociale, ivi comprese le nuove dinamiche di mercato, avevano lì un terreno di cultura più libero dalle questioni delle grandi appartenenze, gestibili a livello micro e medio-sociale per la fisiologica coabitazione di molte diversità.

Le costituzioni nazionali hanno rappresentato e legittimato in modo nobile questa ricerca, marcando in modo contrattuale (di contratto sociale), il terreno dei propri valori e delle proprie regole di convivenza umana. Al contrario, le guerre del Novecento sono diventate l’altare sacrificale dove spargere il sangue delle tensioni contrapposte. È un dramma che confonde le nostre coscienze e le costringe a ripercorre i sentieri della memoria, senza perdere, tuttavia, l’attitudine a gestire questa memoria in modo selettivo e conflittuale. Ancora oggi il ricordo delle vittime è gestito per legittime appartenenze, senza esplorare anche altre chiavi di lettura, come forse un “nuovamente” interpretato senso di fraternità umana potrebbe cercare di fare.

Una socialità fondata tradizionalmente su appartenenze conflittuali non può non rispondere al richiamo della propria supposta naturalità. D’altra parte gli stessi diritti o, meglio ancora, la cultura moderna dei diritti nasce e trova ragioni di essere proprio da contratti tra pari, dove il confine include gli aventi diritto ed esclude gli altri.

È infatti in questo connubio di vantaggio dentro l’appartenenza che si cimenta la differenza contro chi è fuori (oltre i margini) della comunità sociale di interessi. Chi è fuori è *extra moenia*, analogamente a chi, in quanto extracomunitario, non ha titolo per beneficiare di diritti che non gli appartengono e che non si è storicamente guadagnato per ragioni successive (di razza, nazione, oggi anche di appartenenza regionale) o per ragioni di possesso del territorio, come avviene nel mondo animale.

Sono, cioè, effettivamente prevalse alcune delle grandi promesse della rivoluzione francese, le prime due: “liberté” ed “égalité”, intese come affermazione dei diritti dell’individuo e delle nazioni (i gruppi costituzionalizzati), mentre si è persa per strada l’altra grande promessa di nuova socialità: la “fraternité”. La sua assenza ha sostanzialmente reso impossibile esperienze di socialità di cui stiamo discutendo, basate sulla ricerca di dare equilibrio e fertilità alla compresenza delle tre dimensioni.

La fraternità avrebbe potuto essere esplorata scandagliando i suoi potenziali sociali, intesi, non solo come valore in sé, ma anche come necessario bilanciamento tra cultura dei diritti individuali e di gruppo sociale (che ha prevalso) e cultura dei doveri (rimasta nell’ombra delle scelte private).

Col senno di poi si può affermare che è stata una grande occasione perduta o, quantomeno, sospesa per due secoli, forse perché la sfida era, ed è, così alta che richiedeva e richiede un travaglio più lungo di quanto storicamente e ragionevolmente si poteva pensare.

Avrebbe forse potuto svilupparsi studiando i potenziali sociali della fraternità non solo come valore in sé (valore umano e spirituale), ma anche come valore sociale vitale e quindi vivificante bilanciamento delle categorie appena citate, quasi totalmente orientate all'avere, cioè sulla questione dei diritti individuali e sociali, non ancora messi in rapporto diretto con i doveri personali e sociali (la costituzione italiana ha tentato di farlo, ma con scarsi risultati).

Abbiamo quindi bisogno di esplorare questa possibilità e prospettiva e di capire come favorire l'incontro tra diritti e doveri in forme non moralisticamente prescrittive. L'esperienza della fraternità, con i suoi valori e le sue potenzialità, rappresenta pertanto una promessa ancor molto fragile per nuove frontiere di socialità, forse di più, per nuovi modi di essere società.

Le sfide globali che quotidianamente avvertiamo ci dicono della necessità, non differibile, di sperimentare nuovi percorsi, perché quelli conosciuti, come già detto, sono basati sulle ragioni del conflitto, sulle ragioni della diversa appartenenza, a partire dalla premessa, non dichiarata, dell'altro come ostacolo e come problema da dominare e, nelle forme più deteriori, da negare.

Per avviare con buone ragioni (cioè con motivazioni culturalmente capaci di valore socialmente aggregante) la costruzione di premesse positive per la fraternità è anzitutto necessario apprendere dall'esperienza, che ci ha visto perdenti. Essa ci dice che l'attuale presente e le sue conseguenze future sono proprio quello che faticosamente vorremmo, e dovremmo, lasciarci dietro le spalle. Le ragioni del conflitto e della violenza, infatti, dominano ancora la scena dell'informazione quotidiana e (soprattutto) della nostra vita sociale.

Non c'è quindi alternativa? Non basta riconoscerlo e prenderne atto, perché comunque i vantaggi di un conflitto provvisoriamente vinto danno guadagni appaganti, anche se di breve periodo, che allontanano nel tempo la ricerca di soluzioni più stabili.

Se quindi l'asservimento intellettuale e culturale a paradigmi ormai superati ci costringe a ripetere percorsi di negazione e sofferenza, bisogna nel contempo cercare di scoprire e praticare nuova socialità, tenendo conto che non è in gioco la scoperta intellettuale di una soluzione, ma la nascita e la crescita di nuove pratiche di affrancamento dalle difficoltà presenti. La speranza è quella di una socialità riconciliata, che potrebbe equivalere ad un salto di civiltà, nel senso non presuntuoso che questo termine ha quando si riesce a dare espressione a modi più positivi di convivenza umana. È già avvenuto in passato e quindi non sarebbe la prima volta che questo accade.

I tentativi sono stati numerosi, di segno ambivalente e forse anche per questo con esiti inadeguati. Ad esempio, in senso non positivo, l'utopia comportamentista ha a lungo accompagnato l'illusione sociologica di poter capire, e quindi dominare, la filiera dei percorsi decisionali e dei fattori che li determinano. Questo è avvenuto mentre contemporaneamente le teorie della relatività e della complessità cercavano di fare da contrappeso al pensiero prevalente e alla illusione di dominio tecnico sulle dinamiche sociali.

La stessa evoluzione del pensiero filosofico, particolarmente generoso nell'alimentare sia gli sviluppi liberali sia quelli di ispirazione socialista, ha messo in guardia dalle tentazioni del pensiero totalizzante. Perfino la riflessione logica ha provvisoriamente preso atto che il finito delle regole non può contenere l'infinito (con il teorema di Gödel). Questo ci insegna anche oggi le potenzialità di esperienze sociali non basate sul costituito (il presente/passato), aprendo opportunità verso mondi possibili, nuovi, da esplorare e abitare.

A ben vedere in questo andamento la cultura del dominio, cioè dell'avere, mostra i suoi limiti profondi e radicali pur avendo trovato espressioni nobili, quali, ad esempio, l'idea di esigibilità dei diritti fondamentali. La stessa nota contrapposizione tra avere e essere oggi non ci aiuta. Infatti, la dominanza di un certo modo di intendere l'essere, in termini di identità definita per contrapposizione, non ha fatto altro che sostenere e alimentare la visione positiva del conflitto e dei costi che esso comporta come alternativa sostanziale alla "pace", cioè alla possibile coesistenza delle differenze, che è premessa di fraternità. Il dualismo "avere o essere", infatti, come tutti i dualismi ha finito per sollecitare (positivamente) un pensiero basato su un'opzione apparentemente obbligata (l'essere), ostacolando il riconoscimento delle trappole dell'identità oppositiva.

Per questo la prospettiva della fraternità può aiutarci a superare proprio le forme soltanto dialettiche di pensare e di essere, di integrarle, farle evolvere, verso forme in cui la fraternità è fonte di nuova vita personale e sociale.

Ad esempio la fraternità potrebbe caratterizzare in modo nuovo la dimensione del dono, non soltanto come altruismo e reciprocità, cioè in termini di scambio, che è prevalente nella cultura attuale, anche del volontariato, ma come dono in quanto tale. Si può, infatti, dare non soltanto per giustizia o per altruismo, ma anche per ragioni ulteriori, difficilmente comprimibili nei modi attuali di pensare le relazioni umane.

Potrebbe sembrare irriverente mettere in discussione schemi mentali e valoriali che hanno ispirato la crescita e la riflessione di generazioni, ma, se non cerchiamo di farlo, trovano sostanziale continuità le ragioni dell'individuo non ancora "fratello", cioè capace di ragionare in termini di reciprocità e giustizia, ma non ancora capace di pensare in termini di gratuità e di dono senza contropartite, che non siano il bene dell'altro e di tutti.

L'icona che forse meglio descrive le condizioni di un salto, non solo di scelta di fede, ma anche di prospettiva culturale verso una nuova socialità, ci viene proposta da Giovanni 15, quando parla della vera vite.

1 "Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. 2 Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglie e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto. 3 Voi siete già mondi, per la parola che vi ho annunziato. 4 Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. 5 Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. 6 Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano. 7 Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato. 8 In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli. 9 Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore."

È una proposta di fraternità profonda. Con linguaggio sociologico di altri tempi si potrebbe dire, sbagliando, organicista e funzionalista. Essa, infatti, non propone una fonte di sicurezza, quasi una assicurazione per tenersi collegati alla fonte di vita, ma propone il senso profondo della fraternità come legame di figliolanza, cioè di sangue vitale (la linfa che è nei tralci e nella vite) e il senso ancora meno intuitivo del contenere ed essere contenuti ("chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto") che è cosa "altra" e ulteriore rispetto all'appartenenza generatrice di differenze e di conflitto.

Anche il rischio del conflitto è ben rappresentato da Giovanni con la possibilità di essere "gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano". Il fuoco che brucia quanto è buttato è l'esito della "guerra" intesa come strategia di soluzione sociale dei problemi. Caino aveva prefigurato tutto questo con la sua domanda "sono forse io custode di mio fratello?" È la risposta della società senza fraternità, che rompe i legami vitali, che invece l'icona della vite ci rappresenta senza spiegarli compiutamente.

Sarebbe riduttivo liquidare le potenzialità della "fraternità", umanamente intesa, come ingenua utopia. In scala diversa, infatti, le sfide della globalizzazione ci stanno presentando il conto – anzi il debito accumulato - di uno sviluppo umano e sociale (ma anche ecoambientale) non più sostenibile, almeno finché prevale la logica apparentemente ragionevole di Caino.

Da qui una sfida alla sociologia, meglio ancora alla sua capacità di sviluppare teoria, conoscenza e soluzioni da sperimentare e da mettere a servizio dei problemi che sono di fronte e dentro di noi.

Se, ad esempio, abbandoniamo la prospettiva macrosociologica, che potrebbe apparire presuntuosa e, per questo, scoraggiante, e ci riportiamo in un orizzonte più circoscritto, possiamo riconoscere le tracce di queste contraddizioni in alcune "novità" sociali che hanno caratterizzato gli ultimi 20 anni delle politiche sociali. Lo scenario è quello del sistema italiano di *welfare* e delle dinamiche tra soggetti e gruppi impegnati nell'offerta di servizi alle persone.

Negli anni '80 le risposte ai bisogni umani fondamentali (tutela della salute, tutela e promozione dei più deboli, bisogni di integrazione sociale...) erano attribuite (e gestite) alle responsabilità istituzionali (lo stato, le regioni e gli enti locali), grazie all'esercizio della solidarietà fiscale. Ne è nato un equivoco e cioè che il sistema di *welfare* fosse per sua natura statale (*welfare state*), dimenticando che alle istituzioni era stato affidato il compito di amministrare il patrimonio di solidarietà e di ridistribuirlo, visto che socialmente non c'erano altre soluzioni (quelle che oggi impropriamente vengono definite di *welfare community*).

La principale reazione è stata quella di cercare di riposizionare le responsabilità in termini più sociali, allargando cioè l'esercizio delle responsabilità di rispondere ai nostri bisogni, spostando dai soli soggetti istituzionali ad altre organizzazioni sociali una parte della responsabilità del prendersi cura dei problemi dei più deboli, della lotta alle disuguaglianze, della promozione di beni comuni. Sono perciò cresciute le presenze e i ruoli del volontariato organizzato, della cooperazione di solidarietà sociale e di altre forme non profit di gestione delle risposte di *welfare* ai bisogni umani.

Si è poi cercato di andare oltre, affidandosi ad una idea più rischiosa, perché liberata dai gravami della solidarietà, ed espressa in termini perentori "meno Stato e più mercato", cioè meno governo solidaristico e più scambio concorrenziale, nella speranza che questo avrebbe aumentato l'efficienza produttiva.

Il pensiero duale e dialettico non ha, cioè, smesso di generare differenze e contrapposizioni, oscurando le potenzialità di un incontro più ampio di responsabilità, che solo una società riconciliata e più capace di fraternità può esprimere adeguatamente.

Può sembrare paradossale, ma oggi un certo modo di definire e legittimare socialmente il volontariato fa leva proprio sulle categorie di reciprocità e di scambio economico e non sulle ragioni più profonde del volontariato, come capacità sociale di organizzare esperienze di prossimità, donazione, fraternità.

Sembrerebbe quasi che i nuovi modi di essere società vengano cercati nella rincorsa verso le ragioni estreme (liberistiche e non più liberali) di un credo in cui l'individuo ridiventa norma di se stesso. Anche Lucifero forse aveva ragionato così quando si è condannato a pensarsi come alternativa al suo bene, tagliandosi fuori dall'albero della fraternità e della vita.

La ricerca di fraternità oggi nei servizi alle persone si è concentrata sui legami, le relazioni, le reti solidali, le collaborazioni tra diversi. In certi casi si è trattato di una riedizione del funzionalismo in chiave moderna (reti di risorse solidali), non abbastanza vivificate dal personalismo (reti di soggetti e di responsabilità).

La tendenza è sempre quella di privilegiare i problemi di dinamica e di funzionamento e non abbastanza dei nuovi fondamenti necessari per un incontro di responsabilità capace di andare oltre lo scambio, facendo del dono, cioè del portare frutto, un nuovo valore sociale, considerando i significati positivi del potere per poter dare più frutto.

La cultura dei diritti sollecita, senza dichiararlo, l'utopia dello sviluppo illimitato, quella dei doveri ci richiama alla responsabilità e alla sostenibilità dell'abitare sociale. È la stessa casa, che ai fratelli appare grande, bella da vivere e da migliorare e che, invece, ai non fratelli appare inevitabilmente stretta e angusta, da "liberare", ma anche con le conseguenze che ben conosciamo.

LA NONVIOLENZA COME LOTTA ALLE INGIUSTIZIE FONDAMENTO DI UNA SOCIETA' BASATA SULLA FRATERNITA'

Alberto L'Abate*

Sono un sociologo, ed insegno “Sociologia dei Conflitti e ricerca per la pace” al nuovo corso dell'Università di Firenze che dà una laurea in “Operazioni di Pace, gestione e mediazione dei conflitti”. Il corso ha attualmente circa 200 iscritti. Sono inoltre presidente nazionale dell'IPRI (Italian Peace Research Institute) che è la sezione italiana dell'IPRA (International Peace Research Association) che raggruppa i principali ricercatori per la pace del mondo. La sezione italiana si è recentemente fusa con la Rete Italiana per i Corpi Civili di Pace che unisce molte organizzazioni che si occupano di intervenire con la nonviolenza in situazioni di conflitto anche all'estero, per prevenirne lo scoppio, per interrompere l'uso delle armi e trovare soluzioni nonviolente, per riconciliare le parti dopo un conflitto. Non faccio parte del Movimento dei Focolari ma conosco da anni la Cittadella di Loppiano (Incisa Vald'Arno – Firenze) tramite amici comuni. Questi fanno parte del *Servas*, ovvero “*porte aperte per la pace*”, un'organizzazione ispirata da principi gandhiani cui aderiscono centinaia di migliaia di persone di tutto il mondo che offrono ospitalità per qualche giorno ai membri di altri paesi che desiderano visitare il loro, ed anche conoscere persone che abbiano i loro stessi interessi. Oppure di *Gandhigram*, un villaggio del Sud dell'India, nel Tamilnadu, ispirato alle idee di Gandhi, che ha anche una università con la quale la mia è gemellata.

Il lavoro che svolgono i membri del Movimento dei Focolari nel mondo - di cui in questi giorni abbiamo avuto una breve illustrazione - è meraviglioso e va sicuramente potenziato ed esteso. E' un lavoro che si iscrive a buon titolo in quello che, nella teoria della nonviolenza, si definisce il “progetto costruttivo” che è una delle due gambe della nonviolenza. Ma per raggiungere quella società fraterna di cui si parla nel titolo del convegno c'è bisogno anche dell'altra gamba che, nei termini di Gandhi, è definita *Satyagraha* e che, un nostro amico prete operaio di Viareggio morto qualche anno fa, Don Sirio Politi, aveva definito “*Lotta come amore*”. Non vorrei che quello che dirò fosse sentito come una critica al lavoro dei focolarini, ma come quella che Capitini definiva come “aggiunta nonviolenta”. Capitini, che è stato maestro di nonviolenza sia mio che di mia moglie, è il primo ad aver fatto conoscere Gandhi in Italia ed ha parlato di nonviolenza anche durante il fascismo che non lo vedeva di buon occhio, tanto da metterlo anche in prigione per le sue idee antifasciste.

Ma perché ritengo essenziale che al progetto costruttivo si leghi anche la lotta nonviolenta contro le ingiustizie? Perché il mondo è pieno di ingiustizie e di soprusi, tra un Nord che si arricchisce continuamente ed un Sud che, o imita il Nord e ne diventa complice, oppure si impoverisce. E lo stesso avviene tra classi sociali diverse, con alcune che diventano sempre più ricche ed altre sempre più povere. E con la guerra che diventa uno strumento “normale” per difendere i privilegi dei ricchi e dei potenti contro gli altri. Una società fraterna ha bisogno invece di rapporti ugualitari, tra simili, e non squilibrati come quelli tra padrone e schiavo, o tra ricco (anche se questo fa l'elemosina) ed il povero. In questo momento siamo immersi in quella che Bush ed i suoi collaboratori hanno definito la “Guerra infinita” contro il terrorismo. La guerra in Iraq e quella che stanno preparando contro gli altri paesi da loro definiti “stati canaglia” come l'Iran, la Siria, ecc, in realtà invece di sconfiggere il terrorismo lo sta rinfocolando e riattizzando tanto che ormai la vita dei cittadini dei paesi ricchi è sempre più insicura a causa di possibili attacchi terroristici. Per questo, secondo me, se vogliamo portare avanti quel “ripudio della guerra” di cui ha parlato Zani il primo giorno, dobbiamo studiare e mettere in pratica anche la seconda gamba della nonviolenza, e cioè il *Satyagraha*.

Ma vediamo meglio questo problema. Zani per portare avanti questo ripudio alla guerra, oltre naturalmente al lavoro dei focolarini che, come abbiamo visto, può essere definito di presa di

* Sociologo, docente di “Sociologia dei conflitti e ricerca per la pace” nel corso di laurea in “Operazioni di pace, gestione e mediazione dei conflitti” presso l'Università di Firenze. Presidente nazionale dell'IPRI.

coscienza e di costruzione di una società alternativa, basata su rapporti fraterni, parla della necessità di un forte organismo internazionale che sostituisca i singoli stati nella ricerca di un mondo senza guerra, il che è esattamente quello che dice il preambolo della Nazioni Unite. Nei termini del bel testo sulle vie della guerra e della pace di Norberto Bobbio, che si è autodefinito allievo di Capitini, tre sono le forme possibili di pacifismo: 1) quello istituzionale; 2) quello strumentale; 3) quello finalistico. Zani parla di due delle forme di pacifismo individuate da Bobbio, quello finalistico (si arriva alla pace cambiando l'uomo e rendendolo più pacifico), e quello istituzionale (dando vita ad una istituzione sopranazionale che risolva i conflitti prima che questi esplodano). Bobbio individua anche una terza forma di pacifismo che definisce strumentale, cioè quella che cerca la pace lottando per ridurre gli strumenti di guerra, ad esempio: la costruzione e la vendita delle armi, o smilitarizzando la società nella quale viviamo. Ma Zani non ha parlato di questa via, ha anzi criticato come insufficiente il pacifismo. Ma se vediamo le Nazioni Unite come sono attualmente e consideriamo la loro azione, non possiamo non constatare come il preambolo sia un ricordo antico e che la realtà è quella di un organismo paralizzato da un consiglio di sicurezza ristretto formato da cinque nazioni, con diritto di veto. Inoltre queste cinque nazioni sono le più grandi costruttrici e venditrici di armi del mondo (oltre l'85 % delle grandi armi). Come possiamo sperare di arrivare ad una società, non tanto fraterna ma almeno più pacifica, quando il bello ed il brutto, e le grandi decisioni sul fare o non fare le guerre, sono in mano ad un organismo controllato dai paesi "venditori di armi"? Senza una grande movimento per la pace e senza una forte pressione dal basso delle popolazioni che abbiano preso coscienza dell'importanza della pace, e che lavorino e lottino concretamente per raggiungerla, anche attraverso una riforma democratica dell'ONU, non avremmo quell'organismo sopranazionale auspicato da Zani e ci saranno sempre più guerre. Ma Zani ha ragione di criticare il movimento per la pace perché spesso è solamente reattivo (lotta contro la guerra, e spesso nemmeno contro tutte le guerre ma solo contro alcune di queste, ma non per la pace) e frequentemente non capisce le ragioni ed i metodi della nonviolenza, la quale unisce alla lotta per la pace anche il lavoro costruttivo per raggiungere una società diversa e più equa dell'attuale.

Ma un'altra aggiunta che richiama però quanto detto ieri (alla tavola rotonda) dall'esperto ambientale, viene dal movimento gandhiano che individua tre livelli di nonviolenza e di pace. Narayan Desai - un nostro amico indiano, figlio del segretario particolare di Gandhi (morto nelle carceri inglesi dove era imprigionato insieme al Mahatma), allevato da Gandhi stesso nella comunità di vita dove abitava con la sua famiglia, e collaboratore dei due principali successori di Gandhi, Vinoba e Yahaprakash Narayan -, commentando il fatto che nelle preghiere Hindu si ripete tre volte *Shanti* (pace), dice che il primo *Shanti* si riferisce alla pace in se stessi (se non si è in pace con se stessi non si può portare la pace nel mondo); la seconda pace è quella con gli altri uomini di qualsiasi religione, etnia, classe, nazione, ecc.; la terza pace è quella con la natura che è intorno a noi.

Ma come accennato prima, il problema di fondo è quello della lotta alle ingiustizie: se ricordiamo la profezia di Isaia non ci sarà pace finché non ci sarà giustizia. Ma come si può combattere contro le tante ingiustizie che affliggono il mondo senza aumentare l'odio e le inimicizie che sono due elementi fondamentali che impediscono all'uomo di sentirsi parte della stessa (nei termini di Chiara Lubich) unità? Come è possibile conciliare la fraternità con la lotta nonviolenta contro le ingiustizie? Anche per questo Gandhi ci dà la risposta: distinguendo tra peccato e peccatore; bisogna amare il peccatore e cercare di convertirlo e non ucciderlo o disprezzarlo, ma bisogna lottare, con il *Satyagraha*, ovvero con la lotta con la forza della verità, contro il suo peccato.

E' solo unendo le due gambe della nonviolenza, la "lotta come amore" di Don Sirio, ed il progetto costruttivo, come quello portato avanti dai focolarini, che si potrà sperare di avere una società migliore, basata su rapporti egualitari e fraterni, e nella quale la guerra sia un ricordo dei tempi passati.

Ma prima di arrivare alla parte conclusiva vorrei illustrare un esempio concreto sulla necessità di una lotta nonviolenta alle ingiustizie preso dal recente maremoto nel Sud Est asiatico, avvenuto proprio mentre io, mia moglie, e due delle nostre figlie, ci trovavamo in India, uno dei

paesi colpiti da questa terribile tragedia che ha visto morire più di 250.000 persone. Questo esempio mi è venuto in mente anche perché nel bell'albergo in cui io e mia moglie siamo stati ospitati in questi giorni, è previsto per domani un pranzo a base di gamberetti. Parlandone con il proprietario mi sono reso conto che ingenuamente lui, e tante altre persone che li mangiano, non sanno che molte delle morti causate da quella catastrofe sono dovute proprio all'allevamento industriale di gamberetti che le multinazionali hanno diffuso nei paesi colpiti dal maremoto. Per allevare questi gamberi vengono costruite delle vasche profonde un metro e larghe un centinaio di metri quadrati. In esse vengono pompate le acque salate del mare che vengono poi mescolate con le acque dolci delle fonti locali. In queste vasche vengono messi i gamberetti appena nati, che nutriti con cibi chimici (che probabilmente, tra non molto - se pensiamo alle mucche pazze - ci daranno i gamberi pazzi che invece di camminare all'indietro cammineranno in avanti), in pochi mesi crescono e vengono venduti nei mercati dei paesi ricchi, anche il nostro. I profitti di questi allevamenti, per le società multinazionali che li promuovono, sono altissimi e questo spiega la loro ricerca affannosa di sempre nuovi posti dove impiantarli. Ma i danni per le popolazioni locali e per l'ambiente sono ancora più grandi. Le acque dolci che servivano per la vita quotidiana delle popolazioni locali, a causa delle infiltrazioni nel terreno delle acque marine diventano imbevibili, le donne che lavoravano alla mietitura del riso, che in quelle zone ha anche tre raccolti l'anno, non hanno più lavoro soppiantate da poche persone che gettano il cibo ai gamberetti e li raccolgono quando sono pronti ad essere messi nel mercato, i pescatori rischiano la vita risucchiati dalle pompe che prendono l'acqua marina per immetterla nelle vasche. Ma oltre a questi danni notevoli per le popolazioni locali danni ancora maggiori vengono fatti all'ambiente, danni che hanno eliminato molte delle protezioni naturali che prima le popolazioni avevano. Per costruire le loro vasche infatti le industrie hanno spesso eliminato intere foreste di mangrovie (che le popolazioni locali chiamano "gli alberi che salvano la vita"); oppure hanno tolto dalle spiagge le dune, anche queste una protezione contro i danni di fenomeni come il maremoto. Inoltre, dopo un certo numero di anni le vasche desertificano il terreno in cui sono inserite, rendendolo inutilizzabile anche per la continuazione delle coltivazioni di gamberi, perciò le industrie devono trovare altre zone portando i danni di queste anche altrove. Dagli studi e dalle corrispondenze fatte sul maremoto sono emersi chiaramente questi problemi, e cioè che la distruzione delle mangrovie e delle dune di sabbia delle spiagge è stata una delle cause della morte di tante persone che altrimenti si sarebbero salvate. Infatti le popolazioni tribali che vivevano nelle foreste, anche nelle isole Adamane che pure sono state al centro del maremoto e nelle quali il numero di morti è altissimo, si sono salvate grazie proprio alla presenza degli alberi. Attualmente i proprietari di questi allevamenti, non contenti, e forse nemmeno consci, del loro contributo alla morte di tante persone, stanno chiedendo di avere dei rimborsi per i danni avuti dal maremoto. Alcuni nostri amici gandhiani da anni stanno combattendo con la nonviolenza contro queste industrie, sottolineandone i loro effetti negativi sia per la popolazione della zona che per l'ambiente. In particolare le donne hanno fatto, per vari anni, blocchi nonviolenti per impedire che venissero costruiti altri impianti. Ed è stato fatto anche un ricorso alla Corte Suprema indiana che ha dato loro ragione emanando un decreto che impedisce la costruzione di nuovi impianti di questo genere. Ma spesso, grazie alla corruzione delle autorità locali ed anche della polizia, questi allevamenti continuano ad essere portati avanti. Perciò la lotta continua ogni giorno. Ora questi amici chiedono che, invece di dare soldi alle ditte dei gamberi, vengano invece ricostituite le protezioni ambientali che c'erano prima in modo da proteggere le popolazioni locali da altri possibili disastri.²¹

Si potrebbe pensare: ma a che sono servite queste lotte se malgrado la sentenza a favore della Corte Suprema molte di queste industrie continuano ad operare? Ma, secondo me, è sbagliato questo modo di ragionare. Dovremmo invece pensare a quante più persone sarebbero morte a causa

²¹ Su questo problema si vedano i libri di tre studiose italiane che hanno approfondito questo aspetto: Laura Coppo, *Terra, Gamberi, Contadini ed Eroi*, Editrice Missionaria Italiana, 2002, Bologna (recentemente tradotto e pubblicato in inglese con una presentazione di Vandana Shiva, con il titolo: *The Color of Freedom*, Common Courage Press, Monroe, Maine, USA); ed il gioco di ruolo, per l'educazione ambientale nelle scuole, di Elena Camino e Laura Colucci, *Gamberetti a tavola: un problema globale*, EGA, Torino 2000, 2a ediz.

del maremoto se non ci fosse stata questa opposizione delle popolazioni locali e queste lotte nonviolente contro i loro impianti che hanno sicuramente reso più difficile la loro costruzione ed la loro diffusione in queste zone. Per questo, secondo me, la lotta nonviolenta è servita a prevenire la morte di molte persone. Lo stesso si può dire della guerra: la lotta nonviolenta può ridurre le ingiustizie nel mondo rendendo inutile il ricorso alle armi per combattere contro quelle stesse ingiustizie. Il problema aperto è semmai questo: se solo in pochi luoghi e poche persone sono pronte ad usare la lotta nonviolenta contro queste ingiustizie, gli allevatori di gamberetti industriali, o in altre zone, i fabbricanti di armi, di fronte a lotte del genere, si sposteranno in altri luoghi dove la gente non è pronta a combatterli con queste stesse armi, e l'avranno vinta. Perciò è necessario che questa capacità di lottare con la nonviolenza sia estesa in tutte le zone del mondo. E questo richiede un grosso impegno ed un grande sforzo.

Per concludere: la vostra fondatrice Chiara Lubich parla del suo movimento come di una "rivoluzione dell'amore". Ieri è stata inoltre presentata la traduzione italiana di un libro di un sociologo che mi sta molto a cuore, e che considero un mio maestro: P. Sorokin, *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma, 2005, che sottolinea come quella dell'amore sia la forza più grande del mondo. Gli amici gandhiani parlano della necessità di una "rivoluzione totale": una rivoluzione del cuore, della mente, dei rapporti sociali, della cultura, dell'economia, e della struttura sociale. Credo che la rivoluzione dell'amore sia un passo fondamentale di questa rivoluzione totale, e la anticipa, che però non debba limitarsi ai rapporti interpersonali tra gli esseri umani ma che si debba estendere anche agli altri aspetti. Quattro sono gli impegni che, secondo i gandhiani, fanno parte di questa rivoluzione totale: 1) la coscientizzazione delle persone (ricordiamoci la lezione di Freire, il grande pedagogista sud-americano); 2) l'organizzazione della popolazione, soprattutto dei più poveri ed emarginati che sono quelli che subiscono, spesso passivamente e senza reagire, la maggior parte delle ingiustizie; 3) la lotta nonviolenta contro le ingiustizie, appunto quella che Don Sirio chiamava la "lotta come amore" perché è intesa a combattere le ingiustizie ed a liberarne non solo le persone che le subiscono ma anche coloro che le perpetuano, spesso anche senza esserne del tutto coscienti; 4) il programma costruttivo ed un progetto alternativo che vada verso una società più giusta e fraterna come quella che i gandhiani ed i focolarini stanno cercando di creare.

Se i focolarini accettano questa "aggiunta" nonviolenta ed oltre al progetto costruttivo che portano avanti in modo estremamente valido ed istruttivo si preparano, ed educano anche gli altri, ad usare la lotta nonviolenta contro le ingiustizie, la strada verso una società basata sulla fraternità, più giusta e senza guerre, anche se difficile e lunga, può essere più rapida e di successo.

Un nuovo “luogo” per la sociologia *

Emanuel Matos **

Con gli organizzatori del Convegno, con cui da tempo ci conosciamo, momenti come questo li avevamo sognati già tanti anni fa. Quindi questo è un momento di gioia.

Come sociologo, al termine del Convegno, non posso aggiungere molte altre cose, ormai si è detto già quasi tutto. Comunque, tenendo conto della mia esperienza, soprattutto del lavoro in Brasile in mezzo alle comunità ecclesiali, in mezzo ai sindacati e anche all'università come docente, mi sembra che sto proprio vivendo l'aurora di un tempo assolutamente nuovo.

Non posso però perdere di vista che una delle mie preoccupazioni, sia a livello personale che da parte del mio popolo, è la mancanza delle risposte che i governanti ci avevano promesso e poi non sono venute; altra preoccupazione è che alcune cose hanno ancora bisogno di esser messe al posto giusto. Ad esempio, la questione ambientale (toccata nella “tavola rotonda”): essa non è dovuta solo alla mancanza di tecnologia. Gli Stati Uniti, ad esempio, hanno tutte le tecnologie necessarie, ma il fiume Colorado è quello che è. Il problema nostro, del mio paese, è la povertà, più che la mancanza di tecnologia.

Quando ci incontriamo in spazi come questi possiamo vedere che, oltre le contraddizioni del processo di colonizzazione, oltre i tanti dolori, dall'Europa ci sono state portate anche tante cose belle. E qui, in questo spazio, sperimentiamo anche la gioia di poter condividere le conquiste fantastiche del popolo europeo.

Proprio davanti a questo mi viene da dire una parolina come sociologo: io credo che quello che qui stiamo facendo nei confronti della sociologia è di metterla in un grande guaio. Abbiamo cominciato un'esperienza sulla quale la sociologia ha la responsabilità di offrirci una spiegazione. Cioè abbiamo incominciato un'esperienza dove l'amore forma una realtà oggettiva che la sociologia deve spiegare. Mi sembra questa una prima sfida: come spiegare l'amore, come spiegare la presenza di Gesù in mezzo a noi, come spiegare la fratellanza come oggetto concreto, oggettivo della sociologia, soprattutto tenendo conto dei suoi risultati.

Un'altra sfida è quella di spiegare la possibilità di una nuova esperienza epistemologica tenendo conto di quello che ci dice Chiara Lubich. Mi spiego: la Lubich ci offre un “luogo” da dove guardare il mondo: non più dal punto di vista delle classi, neanche dal punto di vista degli individui, col sociologo che pensa e fa dei calcoli matematici, statistici, ... che fa la fisica sociale. Ci offre un “luogo” diverso, non più quello della scienza come l'abbiamo compresa fino adesso, ma la scienza, forse, come la vedono più i poeti che i sociologi. Ricordo T. S. Eliot in cui c'è la sapienza che abbiamo perso per la conoscenza, in cui c'è la conoscenza che abbiamo perso per l'informazione. Quindi mi sembra che Chiara ci faccia ritornare a un “luogo”, a un vero “luogo epistemologico” che è guardare dalla Sapienza, da Gesù in mezzo²². Allora ecco la seconda sfida: come fare, come dire, come far vedere che Gesù in mezzo è un “luogo” che può produrre nuova conoscenza, un nuovo sapere.

E, alla fine, un pensiero, un'intuizione che mi sembra essere qualcosa che va al di là di un contributo alla sociologia: siamo davanti non a una scienza, non a una filosofia, non a una sociologia, ma davanti ad un nuovo sapere, *Claritas*²³, forse.

* Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.

** Docente di sociologia all'Università di Belem (Brasile).

²² “Gesù in mezzo” vuol dire la presenza di Gesù fra coloro che si uniscono nel suo nome (cf *Mt* 18,20). Nella spiritualità dei Focolari è una realtà sperimentata e “pensata” che incide sulla vita e sul pensiero (n.d.r.).

²³ La parola *Claritas* è qui usata nel senso di luce che viene dall'Alto – dallo Spirito Santo – e che illumina tutti gli aspetti umani, tutto il sapere.

Necessità di costruire il paradigma dell'unità nelle scienze sociali

Adam Biela*

1. Introduzione

Thomas S. Kuhn (1962), famosa autorità nel campo della filosofia della scienza, analizzando lo sviluppo della scienza introdusse il concetto di paradigma per caratterizzare le più grandi svolte scientifiche. Egli definì tali svolte come rivoluzioni scientifiche ed indicò nella rivoluzione copernicana il più importante esempio di rivoluzione nelle scienze naturali.

L'insieme delle scienze sociali comprendenti: pedagogia, sociologia, psicologia, economia, management e scienze politiche, non ha ancora elaborato un paradigma nel senso descritto da Kuhn.

La rassegna della letteratura delle scienze sociali mostra che il loro principale oggetto di interesse è di analizzare i processi e i fenomeni sociali, economici, politici, dove la disintegrazione prevale sull'integrazione, la patologia su uno sviluppo sostenibile, le ambizioni individuali sulla ricerca del bene comune; e, infine, dove gli interessi di singoli o di gruppi elitari, che non tengono conto del bene degli altri, prevalgono sulla necessità di abituarsi a collaborare e ad educare all'altruismo.

Un esempio di tale tendenza può essere la letteratura riguardante i comportamenti collettivi (*collective behaviour*), dove, dai tempi della prima pubblicazione di Le Bon (1895) sulla *psicologia della folla*, vengono sviluppate teorie e fatte analisi sui comportamenti distruttivi della gente quando si trova in mezzo a una folla.

Come hanno invece dimostrato le analisi di comportamento della gente nelle cosiddette *assemblee di piazza (agoral gathering)*, il trovarsi in tali situazioni arricchisce la personalità dei singoli, accelera i processi di integrazione sociale e provoca cambiamenti positivi su scala macrosociale (Biela 1989). Nell'anno 1989 è stata da me introdotta, nell'ambito della letteratura delle scienze sociali, la categoria di "*agoral gathering*" in opposizione a *psicologia della folla*. Ne ho indicato l'essenza nell'esperienza di unità vissuta dalle persone: l'unità di pensiero, di affetti, di aspirazioni e scopi.

Esempi contemporanei di *assemblee di piazza* che hanno provocato cambiamenti sociali positivi sono:

- il primo pellegrinaggio di Giovanni Paolo II in Polonia, nel 1979;
- il movimento di "Solidarność" in Polonia negli anni '80-'81;
- la "rivoluzione di velluto" in Cechia e Slovacchia;
- i movimenti pacifisti in Germania (principalmente a Berlino), che hanno condotto all'abbattimento del muro di Berlino;
- la difesa della stazione radio a Vilnius (Lituania);
- la "rivoluzione arancione" in Ucraina.

Il potenziale di energie accumulato durante queste *assemblee di piazza* ha portato ad abbattere, senza spargimento di sangue, dei regimi totalitari. Senza questi processi, in Europa non sarebbe stata possibile nessuna integrazione, né un'Unione Europea nella forma attuale.

L'analisi del comportamento della gente nelle *assemblee di piazza* fa capire la necessità di costruire, nelle scienze sociali, *un paradigma interdisciplinare dell'unità* come base metodologica per costruire modelli teorici per una strategia di analisi empirica e di schemi di applicazione.

Suggerimenti per l'elaborazione di un tale paradigma, ispirato dalle varie attività del Movimento dei Focolari, sono stati presentati in occasione del conferimento a Chiara Lubich del dottorato *honoris causa* in scienze sociali presso l'Università Cattolica di Lublino (Biela 1996). Su questo tema ha parlato qui, in modo competente e metodologico, Vera Araújo.

* Sociologo, decano e docente presso l'Università Cattolica di Lublino (Polonia).

In questo intervento indicherò le motivazioni fondamentali per un lavoro sul paradigma dell'unità. Oltre alla conoscenza della verità riguardo all'uomo e alla società, c'è anche una motivazione teleologica che consiste nello stimolare lo sviluppo sociale e civile verso percorsi di consenso, reciproca conoscenza, comunione dei beni, integrazione sociale.

In questa sede le riflessioni metodologiche saranno limitate ad osservazioni riguardanti la metodologia di due discipline che appartengono alle scienze sociali: l'economia e la psicologia. Queste riflessioni toccheranno i temi della ricerca, i metodi e gli scopi di queste discipline per diffonderle e, allo stesso tempo, per perseguire una integrazione metodologica basata sulla visione del carisma dell'unità.

2. Paradigma dell'unità nelle scienze economiche

L'economia è una disciplina che appartiene sia alle scienze sociali che alle scienze dei comportamenti. Oggetto dell'economia, come scienza dei comportamenti, sono i comportamenti economici dei soggetti partecipanti alla vita economica.

Si può parlare di due tipi di scopi nelle scienze economiche:

1) descrittivi: descrizione dei comportamenti dei soggetti in diverse situazioni economiche;

2) normativi: indicazione dei comportamenti economici ottimali in date situazioni di scelta.

I metodi di analisi economica permettono di stabilire quali comportamenti economici sono ottimali dal punto di vista di determinati criteri di razionalità (per es. il criterio di massimizzazione del profitto desiderato, il criterio di minimizzazione delle perdite, il criterio alfa, il criterio di La Place).

Tuttavia, il problema sociale e morale essenziale è stabilire chi, a quale costo e a costo di chi, si massimizza l'utile dell'attività economica che, per sua natura, presuppone la necessità di correre un rischio.

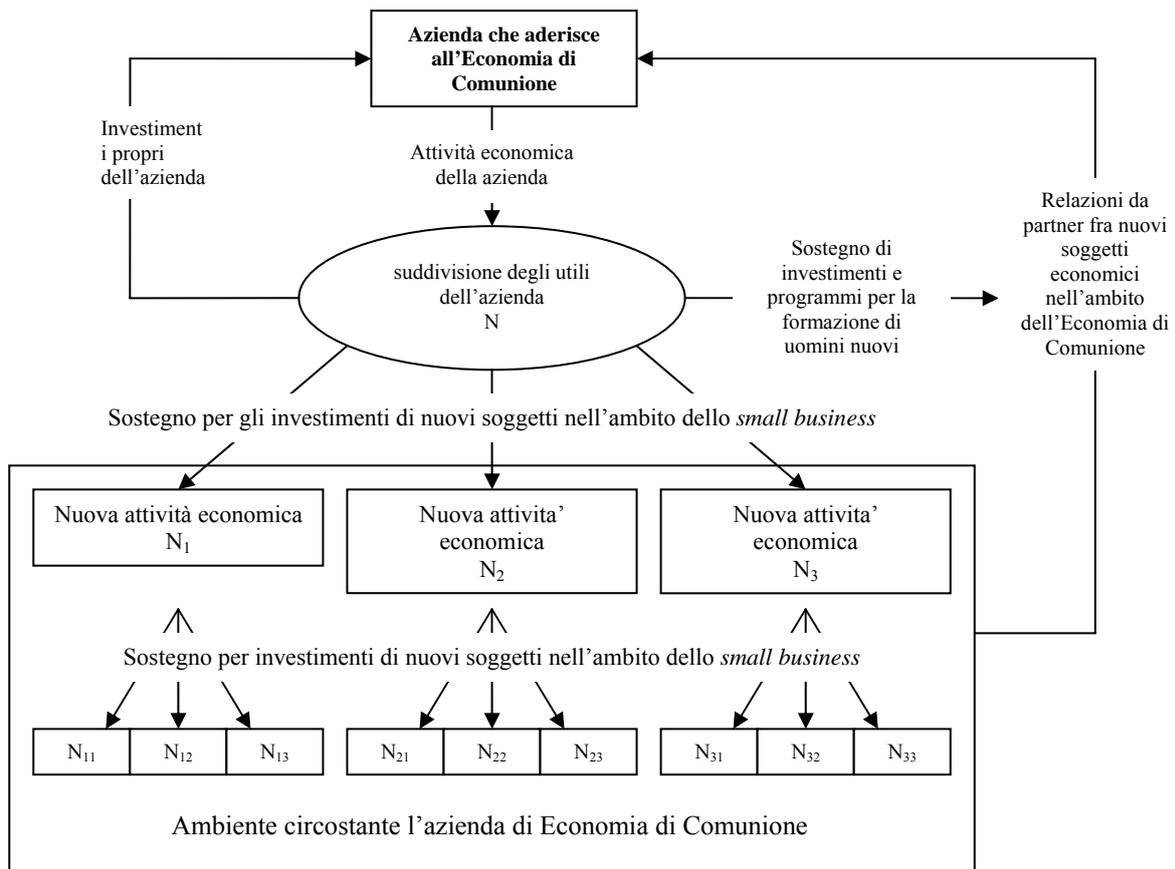
Il paradigma dell'unità applicato all'economia implica il postulato metodologico che nelle analisi si tenga conto di un sistema di comportamenti economici a più dimensioni, invece di restringere l'oggetto di queste analisi ad un particolare settore di partecipanti alla vita economica. Dal punto di vista di questo paradigma, essenziale è la sistematizzazione dei comportamenti economici e la loro subordinazione ai soggetti ai quali si riferiscono: famiglie, disoccupati, comunità locali, impiegati statali e di aziende private, pensionati, invalidi, ordini religiosi, organizzazioni non governative, imprese private, multinazionali. Solo questa prospettiva di sistematizzazione dà la possibilità di abbracciare, in modo completo, lo spettro dei comportamenti economici. La maggioranza di questi comportamenti è finora al di fuori degli interessi dell'economia.

Uno degli aspetti dell'analisi economica è l'analisi delle scelte rispetto agli effetti economici. Sul piano formale il risultato di tale analisi è l'indicazione di quale attività sia ottimale dal punto di vista di un dato criterio di razionalità. Il paradigma dell'unità, applicato all'analisi economica, richiede un allargamento degli scopi dell'analisi stessa: si tratta non solo di sfruttare al massimo attività economiche e, con questo, abbassare al minimo i costi, ma anche di ottenere, nello stesso tempo, questo effetto per il numero maggiore di soggetti, di famiglie e di non emarginare persone che hanno un accesso molto limitato alle possibilità economiche.

Tenendo presente lo schema della teoria dei giochi, la sua applicazione al paradigma dell'unità richiede un cambiamento di mentalità da parte dei partecipanti alla vita economica. Il comportamento tipico del gioco - normalmente la concorrenza - (gioco di x persone a somma zero) verrebbe sostituito da comportamenti di tipo cooperativo.

Uno degli aspetti essenziali del paradigma dell'unità è la capacità di condividere l'utile, ottenuto con l'attività economica, con persone che, con le sole loro forze, non hanno possibilità di attivare iniziative produttive. Esempi di realizzazione di questo paradigma sono le aziende che funzionano nell'ambito del progetto Economia di Comunione. La novità di questo progetto consiste proprio nel come queste aziende definiscono un criterio ottimale di distribuzione degli utili. Gli utili per persone al di fuori dell'azienda (per es. per persone in necessità che vivono nei pressi dell'azienda, per famiglie, per persone che desiderano essere autosufficienti avviando attività economiche, piccole aziende private, il cosiddetto *small business*) sono considerati come utili per l'azienda stessa. Questa ottimizzazione è utile sia all'azienda che condivide gli utili, sia ai soggetti

al di fuori di essa. In questa seconda dimensione l'ottimizzazione si esprimerebbe, non tanto nella soddisfazione di bisogni di consumo delle persone, ma nell'interessarle ad investire dei mezzi al fine di intraprendere insieme un'iniziativa economica che permetterebbe loro di legare il proprio lavoro con l'aiuto economico ricevuto e di partecipare così all'economia di mercato come soggetto economico distinto. L'economista brasiliano Josué de Castro ha formulato il principio dell'aiuto al povero del Sud del mondo così: "Non dare pesce, ma insegnare a pescare". In più bisognerebbe aggiungere a questo principio l'ispirazione che deriva dal paradigma dell'unità: insegnare non solo a pescare, ma anche a condividere con gli altri il pesce pescato. L'applicazione del paradigma dell'unità alle aziende che realizzano i principi dell'Economia di Comunione e' illustrata dal disegno 1. Questa applicazione si può descrivere come una forma di *microeconomia*.



Disegno1. Schema che illustra le applicazioni del paradigma dell'unità' all'azienda (N) che attua i principi dell'Economia di Comunione nel suddividere gli utili della sua attività economica in condizioni di economia di mercato.

Lo schema presentato nel disegno 1. può venire interpretato come costruzione di una cultura di organizzazione e di un clima di condivisione degli utili dell'attività economica di una azienda (N). Oltre ai mezzi previsti per investimenti e sostegno ad istituzioni e programmi per la formazione di uomini nuovi, l'impresa destina parte degli utili a sostegno di investimenti di persone che intendono intraprendere una piccola attività economica. L'aiuto all'investimento dovrebbe, però, essere accompagnato da formazione e consulenza su come sviluppare l'attività economica e dalla scelta di condividere gli utili ottenuti in futuro da questi soggetti (N1, N2, N3) con persone che possono ricevere tale aiuto (N11, N12, N13, N21, N22, N23, N31, N32, N33), in modo analogo agli aiuti per investimenti ricevuti dalle ditte N1, N2, N3, dell'impresa N.

Un'altra interpretazione del disegno 1 e' la costruzione di un particolare modello di relazioni pubbliche da parte dell'impresa N, che dà vita, con il passare del tempo, vicino all'azienda, ad un ambiente basato su *relazioni partner* fra soggetti economici di produzione o servizi.

Sulla base di un tale modello di relazioni economiche si può proporre un nuovo modello di analisi economica, dove il bilancio degli utili e delle spese attuali o prevedibili delle attività economiche sarebbe appunto basato sul paradigma dell'unità. Questo bilancio esprimerà in modo completo le possibilità di un utile comune di soggetti economici che collaborano fra loro. Sulla base di tali analisi si potrà anche parlare di una più giusta suddivisione delle spese legate all'attività economica.

Un'altra espressione del paradigma dell'unità nelle scienze economiche è la raccolta di piccole quote di capitale per realizzare uno scopo socialmente accettato. Esempi possono essere raccolte di fondi a scopi caritativi, aiuti umanitari per le vittime di catastrofi naturali, interventi chirurgici per persone che non sono in grado di coprirne i costi, borse di studio per bambini e giovani di famiglie povere.

2. Paradigma dell'unità nelle scienze psicologiche

Lo statuto metodologico della psicologia è molto più complesso di quello dell'economia. La psicologia è annoverata contemporaneamente fra le scienze sociali e quelle del comportamento, fra le scienze umanistiche e quelle naturali. La rassegna della letteratura psicologica mostra che nelle analisi psicologiche dominano decisamente la problematica della psicopatologia, della psicologia clinica, della disintegrazione, le motivazioni individualistiche, l'aggressività e la rivalità.

Il paradigma dell'unità relativamente alla psicologia propone l'analisi di quei comportamenti, necessità, motivazioni, atteggiamenti emotivi, il cui scopo è:

- raggiungere un accordo fra le persone;
- sperimentare comunione di esperienze, di motivazioni, di valori, di scopi, di attività;
- condividere beni, aiuto agli altri;
- perdonare se stessi e gli altri;
- empatia, affiliazione, amicizia, benevolenza, accettazione;
- modo di pensare pro-sociale;
- atteggiamento altruistico (sacrificarsi per gli altri, disposizione a servire, capacità di compiere atti eroici per gli altri).

La psicologia come scienza si propone sia scopi di conoscenza (conoscenza della verità sull'uomo, sui suoi comportamenti nelle situazioni di vita quotidiana e in situazioni estreme), sia scopi di applicazione (aiuto psicologico a persone perché possano agire in modo più efficace nei ruoli sociali, nel raggiungimento degli scopi di vita e nell'utilizzo di capacità psicologiche ed intellettuali).

Riguardo agli scopi di conoscenza, il paradigma dell'unità aiuta a comprendere la verità sull'uomo in modo più integrale e completo. Permette di presentare alla psicologia una concezione di personalità matura, il cui criterio è raggiungere e mantenere l'integrazione interiore, l'identità della persona e l'unità prima con se stessi e poi con quelli che sono in rapporto di famiglia, di lavoro, di vicinato o altro e, infine, di unità con Dio.

I rapporti che costituiscono l'unità della personalità, della persona, fra le persone, col mondo della natura e con la realtà trascendente (con le persone divine) sono presentati schematicamente nel disegno 2.

Figure 2.

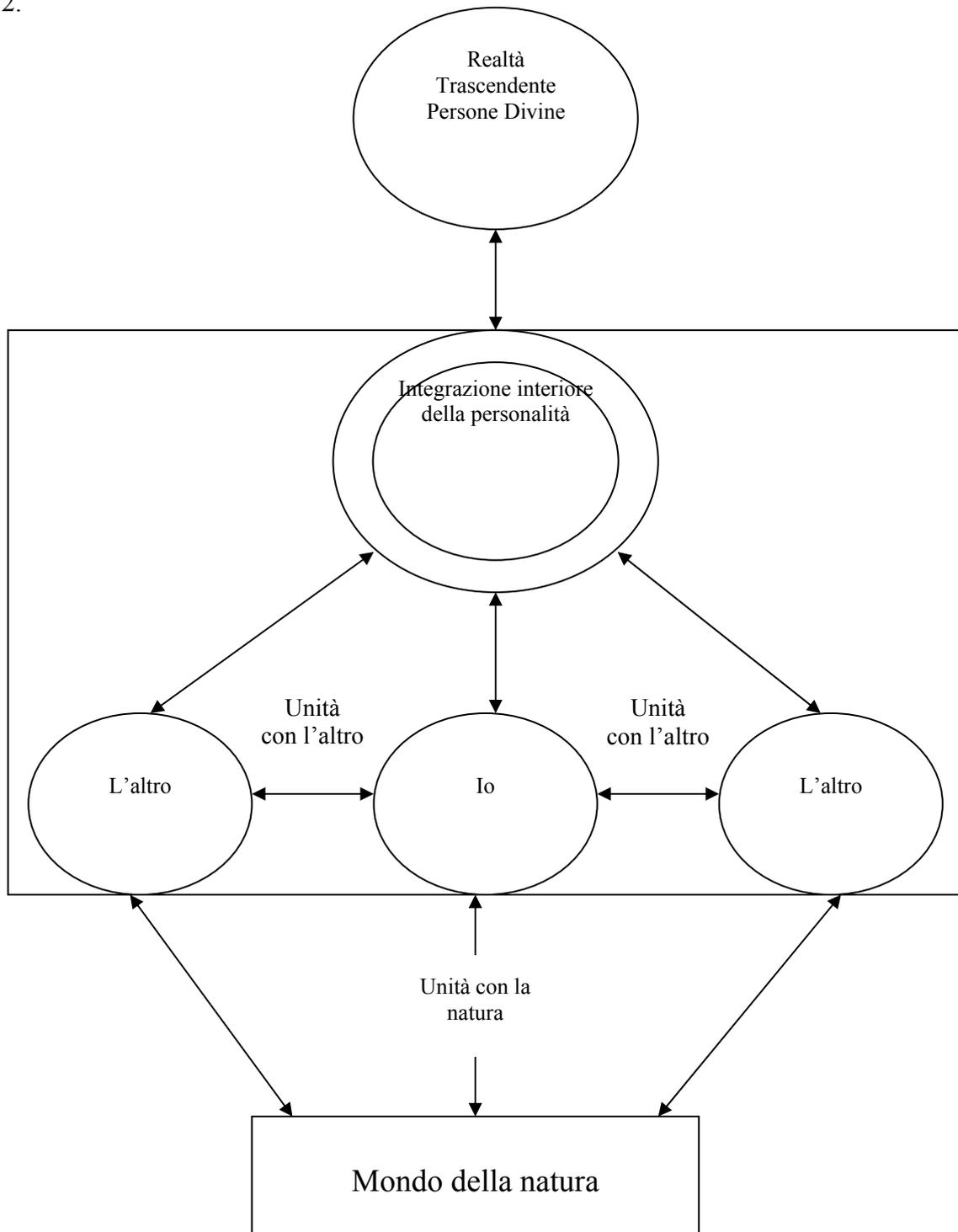


Figure 2. Schema di applicazione del paradigma dell'unità per la conoscenza e l'applicazione della psicologia.

Nel contesto degli scopi di applicazione della psicologia come scienza, il paradigma dell'unità suggerisce, nell'aiuto psicologico, di orientarsi a formare la capacità di immedesimarsi con lo stato mentale ed emotivo dell'altro (degli altri), cioè di sviluppare l'empatia, la cui base è

l'analogia delle esperienze, delle aspettative, degli atteggiamenti, degli scopi, dei valori e delle motivazioni.

Risulta che orientarsi a vedere le cose dalla prospettiva dell'altro aiuta a superare le proprie difficoltà nell'integrazione con se stessi.

Lo schema presentato sul disegno 2 può essere anche trattato come modello generale di aiuto psicologico consistente nella capacità della persona in stato di difficoltà psicologica di costruire legami empatici con un'altra persona. Risulta che il punto di vista dell'altro permette di integrare meglio la propria personalità, di utilizzare meglio le proprie capacità intellettuali, di agire in modo più creativo ed impegnato dal punto di vista emotivo nelle situazioni sociali e nei ruoli professionali.

Nelle situazioni di particolari difficoltà psicologiche, ad es. in situazioni di consulenze matrimoniali, familiari, scolastiche, professionali, pastorali ed altre, occorre adattare l'applicazione del paradigma dell'unità ai rapporti concreti della persona con le altre persone nella situazione data.

3. Osservazioni finali

Dalle osservazioni presentate sul tema del paradigma dell'unità nelle scienze economiche e psicologiche risulta che l'innesto di questo paradigma nei fondamenti metodologici di queste discipline permette di raggiungere i seguenti scopi di conoscenza e di applicazione:

- 1) una comprensione più completa dei comportamenti delle persone in situazioni di vita quotidiana e in situazioni estreme;
- 2) l'attenzione all'aspetto positivo del comportamento umano, importante completamento delle analisi sociali;
- 3) una nuova luce sui problemi economici e psicologici nel contesto del rapporto con gli altri (contesto sociale);
- 4) una nuova metodologia di sistematizzazione dei fenomeni e dei processi economici e psicologici;
- 5) elaborazione di metodi più efficaci di analisi economica e di consulenza psicologica.

Analisi metodologiche simili riguardanti il paradigma dell'unità possono essere proposte in relazione ad altre discipline appartenenti alle scienze sociali: sociologia, pedagogia, scienza dell'organizzazione e gestione e scienze politiche. Spero che tali analisi potranno essere presto intraprese sia nell'Università Cattolica di Lublino che in altri centri accademici.

Nuove correnti di ricerca sull'altruismo e sull'etica dell'amore

Armando Catemario*

Io sono un antropologo culturale, quindi mi interesso dei fenomeni culturali, di tutti i popoli.

Negli ultimi anni mi sono occupato della cultura occidentale, cioè della nostra, e, in particolare, più che del costume o della cultura di massa, della cultura intellettuale, con il fine di individuare l'ideologia nascosta dentro il pensiero occidentale, dentro le discipline filosofiche e scientifiche occidentali.

Il mio intervento vorrebbe essere essenzialmente un contributo informativo sulle ricerche relative all'amore e all'altruismo, che, sebbene poco note, si sono sviluppate soprattutto negli ultimi decenni in Occidente. Ciò che tradizionalmente sappiamo sull'uomo, al contrario, parte piuttosto da una visione negativa e pessimistica, dovuta a famosi filosofi, a qualche teologo, ma anche a scienziati sociali e scienziati umani del comportamento.

Negli studi più recenti, pubblicati negli anni '90, compare infatti la questione dell'altruismo, spesso preceduta dall'esame critico del pensiero occidentale sulla natura umana, un pensiero negativo e pessimistico, com'è stato sottolineato, che, senza alcuna prova, ha dato per scontato che l'uomo è egoista, violento, fa solo i suoi interessi e, senza una minaccia o una grazia particolare, è incapace di amare profondamente. C'è, per esempio, un'opera di Batson, uno psicologo sociale americano, in cui si fa il punto della situazione riguardo alla problematica dell'altruismo, rispetto a questa tradizione.

Andando indietro nel tempo, vorrei solo accennare agli anni '50, quando Sorokin non solo pubblicò la sua opera principale che anche qui è stata ricordata, ma fondò il Centro di studi sull'altruismo nell'Università di Harvard negli Stati Uniti, dove insegnava. In sociologia Sorokin fu isolato e molto malvisto dai colleghi, ma diverso fu il suo peso all'interno del sapere intellettuale in generale. Proprio negli anni '50 Fromm scrisse "L'arte di amare" ed in Gran Bretagna visse ed operò Morris Ginsberg, un allievo di Hobhouse, grande sociologo e filosofo (in Italia purtroppo, credo, mai tradotto) che scrisse un'opera monumentale agli inizi del '900, e in varie edizioni fino agli anni '50, sull'etica in evoluzione ("*Morals in evolution*"), dove, per la prima volta in un testo sull'etica, si utilizzarono fonti orientali, cinesi ed indiane, per individuare lo sviluppo, l'evolversi dell'universalismo amorevole, con una citazione abbondantissima di testi taoisti, confuciani, buddhisti, giainisti, non noti in Occidente e scelti proprio in questa prospettiva. Già Hobhouse aveva seguito la vocazione "dimenticata" della sociologia, visto che la parola ed il concetto di "altruismo" si devono a Comte, fondatore della sociologia. Egli stesso conìò, infatti, il termine e dette impulso e slancio alla sua disciplina. Hobhouse, semplicemente, seguì l'indirizzo di Comte e Ginsberg seguì, a sua volta, il suo maestro.

Negli anni '50 avvenne anche in Germania un altro fatto notevole. Il filosofo esistenzialista Karl Jaspers scoprì, in un suo studio sulla storia dell'umanità, un'epoca, chiamata da lui "epoca assiale", dall'VIII al II a.C., in cui per la prima volta nella storia dell'umanità si scoprì l'amore, si scoprì l'universalismo. Ed è il VI sec. il culmine di questo sviluppo, secolo in cui sorprendentemente nascono contemporaneamente il Buddha, il Vardhamana Mahâvira, fondatore del Giainismo in India, Confucio, Lao Tse (e Mo Tse, meno noto, ma grande teorico dell'amore) in Cina. Lo storiografo comparato Arnold Toynbee rilevò questa scoperta di Jaspers e la sviluppò adottando la formula dell'"epoca assiale".

* Antropologo culturale all'Università La Sapienza di Roma.

Soltanto dagli anni '70, però, quello schema della natura umana negativo e pessimistico di cui si diceva prima è stato sottoposto a critica e sono nate, contemporaneamente in varie discipline (psicologia, economia, scienza politica, psicopedagogia, filosofia morale), branche di ricerca aperte all'amore.

La psicologia sociale, per esempio, ha dato un contributo formidabile a queste ricerche con la scoperta che il bambino, lungi dall'essere il polimorfo perverso di freudiana memoria, è invece il buon samaritano: all'età di un giorno piange, se sente piangere un altro bambino e qualsiasi simulazione via computer di quel suono, lo lascia indifferente; a due anni accarezza e offre i giocattoli alla persona sofferente che sta di fronte a lui. Indico qui alcune fonti di questa ricerca: Zahn-Waxler e Radke-Yarrow, p.e. che hanno studiato per anni i preadulti, scoprendo che l'altruismo è una dimensione umana, una capacità umana, fondata sull'empatia, che è innata e che viene poi mortificata dallo sviluppo della cultura prevalente orientata all'individualismo competitivo, tanto da seppellire quegli slanci altruistici presenti nel bambino, come ricorda la psicologia del comportamento pro-sociale degli anni '70.

Negli anni '80 incomincia a prendere consistenza la psicologia dello sviluppo morale, avviata da Kohlberg, che cresce in stadi fissi in numero di sei e culminante in un settimo che è lo stadio dell'amore, e conosce, ai fini di promuovere la giustizia, la sperimentazione delle Just Communities, delle Comunità Giuste, in varie scuole negli USA; e anche la psicologia transpersonale, che studia il divino nell'uomo, di cui si è parlato qui a proposito di Sorokin, e cioè la dimensione dell'assoluto, nella personalità umana, ricollegandosi, a livello scientifico, a quella che chiamano la psicologia della tradizione, cioè forme di psicologia prevalentemente orientali o della mistica cristiano-giudaica (e anche islamica, p.e. dei sufi). L'esperienza più bella di questa psicologia transpersonale è l'istituzione di un gruppo di discussione e dialogo di buddhisti e altri religiosi e scienziati umani, chiamato "Mind and Life", *Mente e Vita*, che ha avuto i suoi incontri periodici, continua ad averli (per fortuna alcuni degli atti sono tradotti in italiano), con un contributo molto importante del Dalai Lama, che considera questi studi come parte del suo impegno nel costruire un'etica universale ed interreligiosa, a cui si è dedicato anche in altre opere. Temi importanti sono le emozioni distruttive e le emozioni che fanno guarire. Le emozioni, parte importante del nostro agire, sono spesso state ridotte, almeno in ultima istanza, a sesso ed aggressività, e non soltanto dalla psicoanalisi. Ora esse si vanno riscoprendo, attraverso queste dottrine filosofiche e religiose orientali, come occidentali, come emozionalità di origine infantile. Tra le visioni del mondo, proprio la dottrina scaturita dal cristianesimo è stata quella che più ha insistito sul ritorno all'infanzia, come età in cui si conoscono le emozioni che portano alla spiritualità. Mi fermo qui, ma spero ci sarà un'altra possibilità per riprendere questo discorso.²⁴

²⁴ Per i riferimenti bibliografici rinvio ai miei: *Interessi e Ideali tra natura, cultura e storia*, Kappa, Roma 2003; *Amore, norme, vita*, Meltemi, Roma 1996; e a D. LAMA-D. GOLEMAN: *Le emozioni distruttive*, Mondadori, Milano 2004.

Libertà, eguaglianza, fraternità: complessità di una triade

Pietro Cavara*

Rivendicare il senso della triade rivoluzionaria comporta il rischio dell'esercitazione retorica. Più di duecento anni di storia (dai tempi della loro celebrazione nella Francia rivoluzionaria) evidenziano l'incompatibilità di quei termini con la realtà violenta e demistificatrice presente e alle nostre spalle. Eppure presi insieme disegnano un modello di perfezione, l'aspirazione umana all'universalità e alla pace rimasta disattesa. Separati esprimono - a seconda dei punti di vista interpretativi - concretizzazioni storiche ben lontane dall'adempimento della Terra promessa, ma del resto l'utopia non riguarda il senso storico preciso in cui si vuole osservare il manifestarsi dei singoli principi, ma l'irrealizzato panorama della sintesi dei medesimi. Si può così affermare che libertà, eguaglianza e fraternità aspettano ancora di compiersi, siano realtà a venire o, più modestamente, aspirazione a un mondo che sia espressione o anche solo riferimento critico all'unità comprendente. E in effetti l'analisi del loro passato storico può solo riguardare il compiersi frammentario o l'espressione di uno o due principi a scapito degli altri o dell'unico rimanente, mai la totalità compiutamente realizzata. Si è sacrificata la libertà all'eguaglianza, o viceversa. O si sono comprese entrambe, gli scenari democratici ne sono testimonianza, a detrimento della fraternità. Dei tre termini, l'ultimo rimane il grande assente fino a oggi. L'ipotesi qui avanzata è che non solo l'assenza di fraternità sia all'origine della mancata sintesi del pensiero e della realtà moderne, ma che concretamente non possa esservi libertà ed eguaglianza a misura della dignità umana, e quindi senza di essa. La fraternità è il termine chiave, quello che darebbe senso all'unità, il termine da riscoprire, il principio che consente di reinterpretare la triade nella sua complessità, avanzando speranze per il futuro. La sua assenza potrebbe spiegare la ferocità del mondo, l'idea che libertà ed eguaglianza non possono bastare al progresso umano, né concependoli singolarmente, né nella loro sintesi "democratica". Un accenno al tema è già emerso in un articolo di Stefano Rodotà (*La Repubblica* 15,2,2005). E da questo accenno sono partito per alcune considerazioni sulla triade e sul ruolo della fratellanza.

Quando si intende la libertà nel significato moderno espresso dalle rivoluzioni moderne, e soltanto la libertà, il senso prevalentemente osservabile è il suo carattere *negativo*. Se si percepisce la libertà come capacità di produrre per sé e per gli altri si esce già dal senso richiesto. L'aspetto *negativo* comprende difatti la non costrizione esterna in quanto l'aspetto *positivo* della libertà condiziona l'agire degli altri, modifica di conseguenza la percezione di una realtà in cui si è soli ad agire senza coercizioni di sorta. Posta in questi termini la libertà negativa è priva di contenuto, ma quando si arriva a concepirla come principio di conservazione, rispetto a una libertà positiva che ridefinisce il ruolo dei soggetti in società, diventa allora pienamente intelligibile come il suo presunto contrario, la libertà positiva. L'esterno è la sfera politica, il regno delle possibilità, l'interno, la sfera privata, a cui si lega il significato *negativo* della libertà. E se la componente *positiva* è quella della rivendicazione dei diritti sociali in cui si estrinseca la libertà medesima in tutta la sua pienezza, la componente *negativa* è più spesso quella in cui non si vuole rinunciare a modificare un ordine presumibilmente naturale in cui si è sempre liberi di agire individualmente, in forma privata ed esclusiva. La libertà isolata può essere solo *negativa* perché il significato *positivo* la contamina con l'eguaglianza, e cioè ne fa una libertà complessa, accordata. La sfera dei diritti sociali allarga le possibilità della libertà, richiede maggiore uguaglianza per gli esclusi - l'uguaglianza che consente di poter esercitare una libertà nuova o esistente solo per altri - richiede che per essere liberi si debba ottenere eguaglianza di prestazioni, redditi, prerogative, pena la riduzione delle proprie possibilità ad essere liberi. Non è vero che la libertà è indifferente e che si rimane liberi anche senza i mezzi che l'uguaglianza consente, perché anche se si è *liberi* senza nulla possedere non è questa libertà soltanto che interessa (in questo senso la libertà *positiva* si coniuga con l'eguaglianza rispetto alle posizioni antilibertarie e conservatrici). Del resto l'eguaglianza come

* Dottore di ricerca in metodologia delle scienze sociali nell'università degli studi di Roma "La Sapienza".

mezzo per l'esercizio di libertà altrimenti precluse, comporta il riassetto delle libertà preesistenti, l'equilibrio democratico, la coercizione positiva come aspetto sostitutivo della legge naturale confermativa dell'azione *liberamente* intesa, insomma la compromissione del modello di libertà negativa con la componente dell'eguaglianza nei termini del diritto e delle opzioni.

Dal confronto tra i due modelli di libertà e dell'una e dell'altra in rapporto all'eguaglianza si chiarisce così lo scenario ideologico della libertà al di là della sua componente falsamente prescrittiva, la *negatività*. Di quest'ultima appaiono evidenti le teorizzazioni mascherate (quella di Hayek soprattutto) e di conseguenza emerge il confronto parallelo con le realtà storiche in cui essa si realizza: l'Inghilterra della seconda metà del Settecento e del secolo successivo, il tatcherismo, l'imperialismo liberista, e per ultima, la realtà odierna.

Ora è evidente che la libertà *negativa* non può essere di alcun sostegno alla realizzazione della sintesi dei principi rimanenti. Essa può tranquillamente fare a meno degli altri due. Ma neppure l'eguaglianza nella libertà per quanto modifichi il significato della libertà stessa (o ne comprenda anche e soprattutto l'aspetto *positivo*) può ergersi a sostegno di una visione unitaria. Se il legame con l'eguaglianza sminuisce la libertà e la trasforma, la sua nuova identità è già spinta sul piano *positivo*, e se diventa libertà per sé e per gli altri è libertà responsabile. Altra cosa ancora diventa nell'assumere la fratellanza a sua consorella: libertà responsabile ed eticamente indirizzata. La libertà responsabile conosce il peso delle istituzioni e il ruolo non soltanto prescrittivo delle leggi. Si allarga nelle sue idealità e si contiene in rapporto agli altri che non possono e non devono essere travalicati o soppressi nei loro diritti e nella loro libertà concepita allo stesso modo (da qui il connubio democratico di libertà ed eguaglianza). La libertà responsabile e moralmente assunta comprende la sintesi di corpo e anima per cui il singolo individuo agisce responsabilmente e per "convenzione" ma anche per desiderio e amore verso sé stesso e verso gli altri. La libertà compresa dall'eguaglianza e dalla fraternità è in radicale antitesi alla libertà *negativa* che appartiene alle rivoluzioni moderne, inglese, americana, e costituente francese, e che nella sua assolutizzazione occidentalocentrica appare visibilmente la deformazione di un ampio progetto di civiltà e di umanità.

Ma rimane comunque il fatto che non è la libertà a strutturarsi poliedricamente in rapporto agli altri due termini, ma la fraternità. Il caso della giustizia penale è emblematico. In rapporto alla libertà da preservare ogni pena (anche estrema) è ammessa, e l'eguaglianza arriva a giustificare il principio che la pena debba *seguire* il delitto, e dunque anche di comminare la morte per l'assassino. La fraternità induce invece a rispettare la libertà degli altri e il sentimento dell'eguaglianza reprimendo l'orgoglio della vittima e la prepotenza del giudice e della legge. La fraternità è il *giusto mezzo*, non una infatuazione retorica.

L'appello alla clemenza per i carcerati rivolto dal Papa nel Giubileo del 2000 non deve quindi essere interpretato solo come la richiesta di un provvedimento d'eccezione necessario. E' piuttosto un appello a cogliere il senso profondo della dignità umana in un mondo globalmente *disumanizzato*. E' un invito a riflettere sul senso imprescindibile della fraternità, perché eguaglianza e libertà da sole non bastano a colmare la *dignità*, ma possono da sole "infliggere sofferenze", produrre crudeltà e orrori in piena discordanza con le intenzioni originarie di una società giusta e *illuminata*.

L'incerta fraternità. Opacità e determinatezza di un concetto tra “politiche dell'amicizia”, “politiche dell'inimicizia” e prospettiva cristiana.

Luca Petricone*

E' assai difficile immaginare un'impostazione teoretica d'ispirazione hobbesiana che non consideri la politica come quella realtà umana – storicamente determinata - fondata essenzialmente sull'“inimicizia”. E' noto infatti che fu proprio Thomas Hobbes il primo grande interprete di quella profonda e significativa trasformazione dell'Europa moderna che, già all'indomani della “Pace di Westfalia”, dava luogo al consolidarsi di una realtà problematicamente assemblata; gli stati nazionali sono difatti i diversi Leviatani ospitati in questa “nuova” compagine geopolitica estremamente eterogenea al suo interno, e ancora lacerata dalle conseguenze dei conflitti del passato. Ed è proprio questo scenario a suggerire l'idea che la politica debba diventare unicamente lo strumento per eccellenza con cui approdare a quello che potremmo definire un “perpetuo armistizio”, giacché ciascun stato, al fine di scongiurare l'invasione degli altri, arriva strategicamente ad intessere alleanze con gli stati più forti. Quest'immagine della politica – che, nonostante il suo carattere innovativo, contiene qualche residuo dell'antica *pax romana*²⁵ -, seppur sotto traccia, continua a sopravvivere all'interno di quadri interpretativi diversi del pensiero moderno: sia in Locke, sia in Kant il problema della conflittualità latente tra gli stati europei rimane invariata²⁶.

Nel '900 la stessa tematica viene a riproporsi nelle pieghe di nuove prospettive teoriche come quella di Carl Schmitt, quale autore che – senza eludere il ricorso ad argomenti di natura filologica, in forza dei quali è possibile, peraltro, rivendicare il nesso stretto tra le nozioni di città (*pol-is*), politica (*pol-itikos*) e guerra (*pol-emos*), in forza della comunanza dovuta all'identità di radice (*pol*) - perviene alla formulazione di una teoria politico-giuridica che ravvisa nella ‘decisione ex nihilo’ d'instaurare un ordine sociale (scaturita dal “vuoto normativo”) il fondamento, o addirittura l'arché, di ogni espressione del diritto positivo moderno.

Di contro a questa impostazione, nella seconda metà dello stesso secolo è Jacques Derrida a fornire una nuova chiave di interpretazione del “politico”, muovendo soprattutto dal presupposto di una irriducibile relativizzazione degli orizzonti ideali, assiologici e ideologici. Una simile relativizzazione, nell'ottica del filosofo francese, ha come suo immediato corollario l'idea che la costruzione di una nuova cornice di incontro-confronto tra istanze diverse possa invece dar luogo ad una “politica dell'amicizia” – fondata sull'intesa ermeneutica, sul dialogo improntato alla ricerca e alla decifrazione dell'alterità.

Occorre rilevare che, se la tradizione intellettuale che prende le mosse dai presupposti di matrice hobbesiana o schmittiana consacra la dimensione contrattualistica e decisionistica della politica – cedendo il passo all'idea di una sua “fondazione forte” (prospettiva che cela i caratteri peculiari di una vera “negazione della fraternità”) – l'indirizzo decostruzionista-derridaiano promuove, al pari dell'idea di filosofia e riflessione considerate in toto, l'immagine di una politica strettamente correlata all'articolarsi e agli esiti di un “pensiero non-fondativo”. In altre parole, se per Hobbes e per Schmitt la politica è “paura del nemico”, in Derrida la politica è “costruzione” dell'ordine a partire dalle differenze, attraverso una de-costruzione e critica della tradizione (ovvero la base teorica per un orizzonte dell'intesa)²⁷. Per tentare di chiarire meglio questo punto, anche rischiando di banalizzarne la prospettiva, possiamo dire che in Derrida la tradizione culturale europea si caratterizza per il progressivo sedimentarsi di un logocentrismo, a cui corrisponde, quasi ineluttabilmente, un etnocentrismo insanabile; sia l'uno che l'altro concorrono a cristallizzare talune

* Dottore di ricerca in metodologia delle scienze sociali nell'Università degli studi di Roma “La Sapienza”.

²⁵ Lo Stato-Leviatano, infatti, sebbene in parte si distingua recisamente dall'impero ratificato dalla *pax romana* in forza del suo carattere squisitamente laico – del tutto dissociato dal riferimento alla trascendenza o al rapporto con gli “dei”-, nondimeno con esso condivide il carattere d'imposizione del “comando di quella persona”, che in quanto espressione dello *stato più forte* (non più imperatore, ma monarca) può imporre comunque la sua egemonia all'interno di un quadro di equilibri internazionali.

²⁶ Come rileva Lia Formigari, vi sono autorevoli linee di interpretazione che rinvergono in Hobbes, Locke e Kant una significativa continuità teorica nella fondazione della concezione del diritto laico borghese, continuità che tiene conto del carattere “contrattuale-conflittuale” da cui un simile diritto ineluttabilmente origina (cfr. L. Formigari, Introduzione a J.Locke, *Trattato sul governo* a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1992, p. XIII).

²⁷ Orizzonte che, da un angolo visuale sensibilmente diverso, come quello di Juergen Habermas, assume invece i caratteri di una razionalità discorsiva (cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt; tr.it., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986).

opposizioni concettuali tradizionali come oralità-scrittura, natura-cultura, schiavitù-libertà. L'irrigidimento di queste opposizioni – presente soprattutto in Rousseau e Levi-strauss - dà luogo secondo Derrida alla sclerotizzazione di una “metafisica del senso originario” metafisica che ha come corollario l'immagine di una “società pura e indistinta al suo interno”²⁸. E' invece la differenza il valore aggiunto della scrittura, della riflessione che si rapporta all'altro e dei rapporti sociali insieme, dal momento che, come il segno va pensato nella sua incidenza materiale e di differenza e contiguità rispetto ad altri segni, incidenza sganciata da un possibile significato e da una sua origine storica situata²⁹, così anche la specifica realtà politica, culturale ed etnica va letta in quest'orizzonte del continuo rapportarsi con altre realtà.

E' a nostro avviso, tuttavia, opportuno rilevare che le due posizioni appena qui abbozzate, seppur opposte, muovono implicitamente da un'assunzione di base identica, ossia dall'idea che si possa rinvenire un' “origine ex nihilo del politico”. Anche in Derrida infatti, nonostante vi sia una esplicita inclinazione non-fondazionista, si approda paradossalmente ad una posizione “forte”; allorché v'è infatti l'annullarsi degli orizzonti etici e giuridici, allorché v'è il declino di schemi orientativi saldamente unificanti, e dell'immagine di ordinamenti politico-giuridici solidi nella loro ossatura normativa di base, si creano le condizioni per la nullificazione di cornici storiche determinate entro le quali lo stato e la politica trovano il loro diritto di cittadinanza – tutto è invece ricondotto ad un circolo ermeneutico extra-temporale e de-temporalizzante.

Allora, sia la “politica dell'amicizia”³⁰ di Derrida sia il “decisionismo” di Schmitt si presentano come “Assoluti”.

A nostro avviso, è legittimo ritenere che anche un concetto come quello di “fraternità” – che in lato sensu potrebbe essere assai vicino all'idea di una “politica dell'amicizia” -, appare tanto più vacuo, quanto più trova il suo alveo di germinazione e sviluppo nelle secche di un pensiero assolutizzante.

Al pari dei concetti generali di “bene” e “male” – concetti elaborati nel solco della tradizione metafisica tradizionale -, l'idea di “fraternità” diviene sterile se imbalsamata in una visione che la qualifica ancora come caposaldo irrinunciabile di riflessioni destinate non già a sviluppare e problematicizzare il sapere, ma a ricapitarlo acriticamente. Se invece un simile concetto viene situato in uno sfondo storico-sociale significante, allora probabilmente può rivitalizzarsi, e può assumere la sua gravidanza con riferimento al concreto rapportarsi con un “altro determinato”, e non già con il problema astratto dell'alterità. Se si dà una simile contestualizzazione, allora la “fraternità” assume i caratteri di un concetto che ha una natura storica, e ciò potrebbe – auspicabilmente - creare le premesse per una interpretazione e comprensione di problemi interindividuali determinati. Sostenere ciò significa muovere da una considerazione di base imprescindibile: è forse filosoficamente suggestivo, ma assai infruttuoso configurare il terreno dell'intesa, e dell'inter-pretazione, eludendo l'orizzonte un inter-esse determinato, ovvero una cornice esistenziale specifica che conferisca un senso storico ed una progettualità inter-soggettiva, pubblica, al dialogo tra uomini, rappresentanti di culture, realtà sociali o religioni distinte; in altre parole, nella prospettiva di Derrida v'è ancora – a nostro avviso - il retaggio di un “idealismo romantico ottocentesco”, prospettiva che – pur muovendo da intenti non-metafisici - ipostatizza il processo di interpretazione in quanto bisognoso di soggetti differenti a priori (attivi e passivi insieme).

Si pone a questo punto il problema del criterio di definizione della differenza. Anche in un'ottica cristiana, oltre che laica, il processo di definizione della differenza, essendo socio-etno-culturale (oltre che psicologico e di affinità personali), merita di essere qualificato come problematico - metodologicamente, e non già ontologicamente -, dato che esso stesso comporta che ci si domandi quali siano – se vi siano - le condizioni hic et nunc, inscritte nel vivere, sulla base delle quali riconoscere i termini di una presunta discontinuità o continuità (materiale, culturale, religiosa ecc.) tra due o più popoli, ad esempio, o tra due diversi gruppi sociali. E muovere da questo presupposto problematico significa ricercare, non senza difficoltà la “linea di senso”, per così dire, che

²⁸ Si pensi in particolare al “mito del buon selvaggio” che arriva a permeare tutta l'opera di Rousseau, e che ne *Le Contrat Social* (in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1923; tr.it., *Il contratto sociale* in *Scritti politici*, Utet, Torino 1970) trova il suo corollario più pregnante per quel che riguarda un'immagine dell'uomo che tenta in qualche modo attraverso “un contratto” di migliorare la sua condizione nell'ambiente e con gli altri, tentando in qualche modo di “recuperare” il livello di purezza e bontà originaria, che si avevano prima dell'istituzione della proprietà privata.

²⁹ Cfr. F. Papi, *Filosofie e società*, vol.III, Zanichelli, Bologna 1975, p.711.

³⁰ Ci si riferisce naturalmente all'opera che in modo diretto è dedicata al tema in esame, ossia l'opera *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1994.

l'esperienza situata suggerisce, coscienti che una ricognizione della differenza, o delle differenze, non può darsi sic et simpliciter in forza di un dualismo preconstituito.

Solo muovendo da questi presupposti riteniamo possa rendersi praticabile la stada dell'intesa, del dialogo, finanche della "fraternità", a patto che anche questa non divenga un "semplice" concetto irretito in una definizione onnicomprensiva, ma – ferme restando le premesse di valore e l'adesione ai dogmi proposti dalla prospettiva cristiana, quali la "koinonia in Cristo Risorto" - divenga semmai il nucleo d'irradiazione di un disegno di avvicinamento ecumenico non unilaterale (e non dunque frutto di un arroccamento nella propria definizione). In questo, peraltro, non si elude l'attitudine "diplomatico-interpretativa" che mira a conoscere cautamente ogni possibile interlocutore al fine di ravvisare possibili e, tutt'altro che sicuri, spiragli di avvicinamento e di amicizia³¹ -dato che, in uno spirito autenticamente cristiano, la "fraternità", così come la misericordia, non può essere in alcun modo imposta. In questi termini, la "fraternità", proprio perché presuppone il riconoscimento sociologico delle differenze e l'inter-esse etico-religioso verso di esse, è destinata a diventare un concetto opaco e soggetto ad una continua ri-definizione storico-biografica; nondimeno questa opacità reca con sé uno stimolo progettuale costante, dal momento che l'incertezza del suo realizzarsi, all'interno di contesti diversificati e compositi non scoraggia, anzi coinvolge, lo studioso e l'uomo assennato (cristiano o laico che esso sia).

³¹ Paradossalmente appare più congruo un approccio diplomatico-interpretativo d'ispirazione hobbesiana (di cauta fiducia, potremmo dire), che non quello che si ispira, ad esempio, a H. G. Gadamer, quale autore che, non diversamente da Derrida, sviluppa l'idea – di sapore paolino - "di una carità ermeneutica" verso l' "altro indeterminato e imprecisato" (cfr: H. G. Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Mohr, Tuebingen, 1967; tr. it. parz., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Genova 1973).