

Biblioteca di *Educazione Democratica* | 2

Antonio Vigilante

Ecologia del potere

Studio su Danilo Dolci



Edizioni del Rosone



Antonio Vigilante

Ecologia del potere

Studio su Danilo Dolci



Edizioni del Rosone

Comitato scientifico

Dimitris Argiropoulos (Università di Bologna), Leona English (Università di Antigonish, Canada), Alain Goussot (Università di Bologna), Celia Linhares (Università di Rio de Janeiro), Fulvio Cesare Manara (Università di Bergamo), Daniel Mara (Università «Lucian Blaga», Sibiu, Romania), Peter Mayo (Università di Malta), Philippe Meirieu (Université Lumière Lyon 2), Stefano Raia (Università di Urbino), Paolo Vittoria (Università di Rio de Janeiro).

Quest'opera è rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

Tu sei libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare quest'opera alle seguenti condizioni:

Attribuzione: Devi attribuire la paternità dell'opera nei modi indicati dall'autore o da chi ti ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino te o il modo in cui tu usi l'opera.

Non commerciale: Non puoi usare quest'opera per fini commerciali.

Non opere derivate: Non puoi alterare o trasformare quest'opera, né usarla per crearne un'altra.

In copertina: *Bee on a sunflower*, foto di tanakawo (<http://www.flickr.com/photos/28481088@N00/>), particolare. Il rapporto tra l'ape ed il fiore è per Dolci un esempio di rapporto maieutico.

ISBN 978-88-97220-52-7

© 2012 Edizioni del Rosone,

via Zingarelli, 11 - 71121 Foggia

www.edizionidelrosone.it

Stampa: Grafiche Favia, Modugno.

A Xhokonda,
che cresce accanto.

«L'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports.»
Jean Jacques Rousseau, *Emile*, libro IV.

Introduzione

L'aspetto, oggi, è quello di una delle tante opere incompiute dello Stato italiano: palestre, scuole, ospedali, piscine costruiti e mai entrati in funzione, preda ormai della cura dei vandali e dell'opera distruttrice della natura. Ma qui non c'è dietro quella certa propensione di alcuni amministratori allo spreco. La struttura abbandonata è figlia, invece, di uno dei più fertili momenti di risveglio popolare e democratico della recente storia del nostro paese. In quel luogo sono convenuti, in un passato non troppo remoto, le migliori intelligenze dell'Italia e del mondo; e, cosa più straordinaria, in quel luogo quegli intellettuali hanno discusso con contadini, pescatori, donne, anziani, bambini. Il luogo è il «Borgo di Dio» di Trappeto. Lo stato dell'edificio, nel quale in mezzo alla devastazione pur resiste la bellezza dei murales di Ettore de Conciliis, è lo stato stesso, icasticamente rappresentato, della memoria di Danilo Dolci, l'uomo che a quell'edificio ha dato luogo – ed a molte altre iniziative tese a combattere la mafia, il sistema clientelare, la violenza.

Negli anni Cinquanta Dolci è stato uno dei protagonisti della vita culturale di questo paese, oltre che delle cronache. I giornali davano conto con grande enfasi delle sue iniziative, alcuni tra i maggiori intellettuali italiani ed internazionali le sostenevano, mentre le autorità politiche cercavano con qualche imbarazzo di contrastare quell'uomo che mostrava al paese ed al mondo le loro mancanze. Dall'angolo più povero della Sicilia, Dolci ha combattuto per anni la sua battaglia contro la rassegnazione, mostrando alla gente la possibilità di ribellarsi – alla miseria, alla mafia, alla cattiva politica – senza ricorrere alla violenza. Se Gandhi ha lottato contro l'oppressione dello straniero, Dolci, da qualcuno ribattezzato «il Gandhi di Sicilia», ha mostrato quanta oppressione può esistere in un paese formalmente libero e democratico, e come la nonviolenza possa essere uno strumento di democratizzazione e di *empowerment*. Dalla fine degli anni Sessanta la sua notorietà è andata scemando, man mano che diminuivano le manifestazioni eclatanti (come i digiuni) e si concentrava su un lavoro educativo umile, silenzioso, considerato essenziale per andare alla radice dei

problemi. Quando è scomparso, nel dicembre del '97, non molti ormai sapevano chi era Danilo Dolci.

Sono forse maturi, oggi, i tempi per una riscoperta, di cui si hanno i primi segni: la ripubblicazione di alcune sue opere (*Banditi a Partinico* e *Racconti siciliani* presso Sellerio), la comparsa di studi sulla sua figura e sul suo metodo della maieutica reciproca, manifestazioni ed iniziative teatrali, come lo spettacolo *È vietato digiunare in spiaggia*, citazioni da parte di scrittori famosi e giornalisti televisivi. Questo studio vuole contribuire a questa riscoperta, offrendo un quadro quanto più possibile completo ed esaustivo della sua prassi nonviolenta e del suo pensiero.

La figura di Dolci crea non pochi problemi di inquadramento. In quale campo della ricerca e dell'esperienza ricade la sua attività? Lo si disse sociologo, nei primi anni, e certo le sue inchieste hanno un innegabile, incipiente carattere sociologico; ma Dolci non ha seguito, come pure avrebbe potuto, la strada dell'approfondimento metodologico, del perfezionamento scientifico in questo campo. Fu un educatore? Senz'altro. Ma l'educazione è un mezzo. Il fine è la trasformazione della vita sociale ed individuale. Qualcuno non troppo accorto potrebbe ricorrere alla figura del *profeta*, come già si è fatto con l'amico-maestro Capitini: ma è una definizione retorica, buona per sottolineare l'eroismo, la grandezza, il coraggio eccetera, molto meno per chiarire finalità e direzione del suo lavoro. Più utile mi sembra ricorrere, con meno retorica e più polemica, alla figura del *politico*. Danilo Dolci fu un *uomo politico*. La triste esperienza della classe politica italiana suscita un immediato moto di protesta, quasi fosse un insulto. Ma *politico* non è la stessa cosa che *politicante*. La politica è cura del bene pubblico, una cura che può richiedere anche la provocazione, la messa in crisi e lo scandalo. In questo senso Socrate rivendica, nel *Gorgia* platonico, di essere «tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo tra i contemporanei che la eserciti»¹. Il riferimento a Socrate non è casuale. Lo stesso Dolci, anche se con non troppo entusiasmo, si richiama all'esperienza socratica definendo *maieutica* la sua attività. Così intesa, la politica ha una stretta relazione con l'educazione. La quale ha anch'essa la sua degenerazione, per quanto sia più

1 *Gorgia*, 520 D, trad. di G. Reale in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 926.

difficile trovare un termine adeguato per indicare l'educazione che spegne nel conformismo e nell'ubbidienza, che corrompe con la paura e l'ipocrisia. Con un atto di protesta linguistica, la si potrebbe chiamare *maleducazione*¹, e porre la figura del *maleducatore* accanto a quella del politicante. La vera educazione si occupa tanto del maggior sviluppo possibile dell'individuo quanto dello sviluppo comune, tanto del singolo quanto della società, così come la vera politica cerca di creare le condizioni affinché le persone possano esprimersi e crescere in modo positivo e creativo.

Quale è lo scopo dell'educazione politica di Dolci? In un seminario di studi del 2001 che è una importante ricognizione dal punto di vista sociologico della sua opera, i diversi relatori hanno condiviso l'interpretazione di Dolci come *costruttore della società civile*². Mi sembra che questa interpretazione, se non è fuorviante, non sia però del tutto esatta. Dolci non adopera l'espressione *società civile*. Parla invece di *comunità*. Come vedremo, fin dal suo arrivo in Sicilia si presenta dicendo che intende cercare il modo di *vivere insieme da fratelli*. Vivere come fratelli è qualcosa di più della società civile. Una società civile può essere fatta di individui separati tra di loro, che perseguono i propri interessi, pur occupandosi della cosa pubblica e partecipando attivamente alla vita comune. Ciò dal punto di vista di Dolci non basta, come non basta dal punto di vista dei suoi maestri: don Zeno Saltini prima ed Aldo Capitini poi. L'espressione *società civile* sarebbe fuori luogo tanto per Nomadelfia, la comunità creata da don Zeno, quanto per i Centri di Orientamento Sociale (COS) di Capitini che, se ad un primo sguardo sembrano luoghi deputati all'esercizio delle prerogative della cittadinanza, sono in realtà ispirati da una visione dei rapporti interpersonali e comunitari che trascende la società civile, per esigere una intensa comunione che non esclude nemmeno i morti. Il lavoro di Dolci va in questa direzione, che non è affatto in contraddizione con la creazione di una società civile, ma la trascende.

Intervenendo ad una conferenza sulla pace a Basilea nel 1960 Dolci lamenta la mancanza di persone che siano in grado di fare il lavoro necessario in Sicilia. «Da anni cerchiamo per la Sicilia

1 *La maleducazione sessuale* è il titolo di un libro di Marcello Bernardi (Emme, Milano 1977).

2 Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003.

occidentale dei maturi esperti di educazione degli adulti in aree arretrate, e di sviluppo di comunità: non ne abbiamo quasi trovati»¹. Non cerca sociologi, Dolci, ma qualcosa di diverso. Ha bisogno di persone che si occupino dello sviluppo della comunità. Ha ragione quando lamenta l'assenza di queste figure non solo in Italia, ma anche all'estero. Cinque anni dopo, nel 1965, si tiene a Swampscott, nel Massachusetts, un convegno che rappresenta l'atto di fondazione della *psicologia di comunità*. Consideriamo due definizioni della psicologia di comunità. Per Spielberger e Iscoe lo psicologo di comunità è «un agente di cambiamento sociale che partecipa alla vita di comunità e dei suoi sottosistemi portando con sé un atteggiamento scientifico, un impegno alla ricerca, alla valutazione, all'elaborazione teorica»². Per Stanley Murrell la psicologia di comunità è

l'area all'interno della psicologia che *studia* le transazioni fra reti di sistemi sociali, popolazioni e individui; che *sviluppa* e *valuta* metodi di intervento che migliorino gli «adattamenti» (*fits*) persona-ambiente, che *pianifica* e *valuta* nuovi sistemi sociali; e che da questa conoscenza e cambiamento cerca di *aumentare* le opportunità psicosociali dell'individuo³.

Queste due definizioni richiamano molto da vicino il lavoro di Dolci in Sicilia. Come vedremo, la sua è una partecipazione piena alla vita delle popolazione più povera, una condivisione totale che cerca di stimolare dal di dentro il cambiamento sociale ed economico. Dopo una prima fase di protesta e sensibilizzazione dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale, Dolci passa alla fase della pianificazione: dopo aver studiato i problemi, con il contributo dei tecnici ed ascoltando la popolazione, si passa ad individuare le risorse per risolverli ed a pianificare gli interventi necessari. Il concetto di *adattamento*, o meglio di *reciproco adattamento*, diventa un elemento chiave della riflessione di

1 D. Dolci, *Conversazioni*, Einaudi, Torino 1962, p. 24.

2 C. Spielberger, I. Iscoe, *Graduate education in community psychology*, in S. Golann, E. Eisdorfer (eds.), *Handbook of community mental health*, Appleton-Century-Crofts, New York 1972, p. 8. Citato in D. Francescato, M. Tomai, G. Ghirelli, *Fondamenti di psicologia di comunità*, Carocci, Milano 2002, p. 22.

3 S. Murrell, *Community psychology and social systems*, Behavioral Publications, New York 1973, p. 23. Citato in D. Francescato, M. Tomai, G. Ghirelli, *Fondamenti di psicologia di comunità*, cit., p. 61. Corsivo nel testo.

Dolci sulla logica dello sviluppo nonviolento, che non è la crescita di alcuni su ed a spese di altri, ma la crescita di tutti. Il costrutto dell'*empowerment*, che è centrale nella psicologia di comunità, può aiutare a comprendere il senso dell'impegno di Dolce nell'arco di mezzo secolo. *Dare potere*, mettere nelle condizioni di prendere in mano il proprio destino, creare le basi per una democrazia autentica combattendo il sistema delle clientele e il sostenersi reciproco di mafia e pessima politica: tutto ciò non è che pura, rigorosa, coraggiosa prassi volta all'*empowerment*.

Possiamo parlare dello *sviluppo della comunità* come il fine dell'attività di Dolce. Questo sviluppo comprende, come meglio vedremo, l'*empowerment*, la valorizzazione, la crescita della fiducia interpersonale e sistemica, la capacità di progettazione, la comunicazione, ed altro ancora. Ma il suo punto di partenza è il superamento dell'individualismo, una sorta di conversione personale che consente di abbandonare gli atteggiamenti, quasi inevitabili in una società capitalistica, di contrapposizione all'altro o di competizione, per cercare un'armonia, una giustizia di rapporti che può fare della società un'opera d'arte. Sviluppare la comunità trasformando i rapporti: ecco il programma, apparentemente semplice, ma terribilmente difficile e complesso, di Dolce.

Dolce non è un teorico. È un uomo che opera guidato da alcune intuizioni, che cambiano man mano che procede il suo lavoro. All'inizio della sua ricerca c'è una visione religiosa della fratellanza umana, seguita da una più laica attenzione alla progettazione e pianificazione partecipata dello sviluppo locale, accompagnata dall'analisi dei sistemi mafiosi-clientelari e dalla intuizione del metodo maieutico strutturale, che evolve infine in una più ampia visione dello sviluppo come adattamento reciproco di individui e comunità in relazione con l'ambiente. È una ricerca che procede, si direbbe, per tentativi ed errori; certo manca la linearità di un pensiero che si sviluppa da sé, riconsiderando le proprie premesse e preoccupandosi della coerenza logica. *Felix culpa*, naturalmente: a farne le spese è solo lo studioso, che preferirebbe avere a che fare con un pensiero pienamente sviluppato e formalizzato, ed invece si trova a confrontarsi con un autore che accenna alcune intuizioni e per svilupparle dà la voce ad altri, in un rimando continuo che fa pensare ad una sorta di opera aperta. Non poteva essere diversamente, a pensarci

bene; lo sperimentatore della maieutica, colui che per decenni ha dato la parola ad altri, ponendosi come facilitatore più che formatore, è tale anche nei suoi libri: nelle prime opere dà la voce alla gente, in quelle del secondo periodo raccoglie la parola degli altri studiosi. La maieutica esige il dialogo, non il trattato. «La struttura maieutica è impossibile, inconcepibile – so da decenni – a chi non ne ha saggiata l'esperienza»¹. Non mancano, ovviamente, scritti teorici di Dolci sulla maieutica strutturale, ma soprattutto quello che ci viene offerto è il resoconto degli incontri, delle riunioni, dei seminari. La maieutica, prima e più che teorizzata, è mostrata in atto. La stessa struttura si trova anche in non pochi scritti teorici, in particolare in quelli degli ultimi anni, con la differenza che in questo caso Dolci non trascrive discussioni reali, ma in qualche modo costruisce un dialogo immaginario affastellando citazioni, come se convocasse i suoi interlocutori e li facesse interagire attraverso le pagine del libro. Possono sembrare, queste opere – penso a *La struttura maieutica e l'evolverci* o a *Comunicare, legge della vita* – semplici antologie di opinioni, taccuini di citazioni, ma non è così. Raccogliendo attentamente le pagine di altri autori, egli tesse una trama che sta al lettore approfondire, sviluppare, serrare o sciogliere. È questo il metodo che seguiremo nel seguente studio. Che non sarà, dunque, solo uno studio *su* Dolci, ma anche uno studio *a partire da* Dolci. Dolci agisce, pensa e scrive non come individuo, ma come membro di un gruppo maieutico. A volte i suoi scritti sono resoconti di conversazioni all'interno di gruppi reali – gli incontri con pescatori, braccianti, operai, studenti eccetera – , altre volte convoca un gruppo maieutico ideale, i cui membri sono personalità che spesso hanno partecipato anche ai gruppi maieutici reali, dando il loro contributo di esperti, e che appartengono a settori disciplinari ed esperienziali diversi: filosofi, pedagogisti, scienziati, antropologi, urbanisti, e così via. La ricerca di Dolci si muove liberamente in più campi disciplinari, cerca analogie strutturali tra realtà differenti – sociali, biologiche, tecnologiche –, stabilisce confronti e paralleli, traccia o accenna percorsi. Di qui la difficoltà di definire Dolci. Lo si è detto sociologo, educatore, politico, e certo Dolci è tutte queste cose, ma in un modo particolarissimo. La conoscenza, l'esperienza di cui necessitiamo richiedono il superamento dei settori disciplinari, la realtà complessa con la quale abbiamo

1 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. VIII.

a che fare non può essere affrontata da un solo punto di vista. Le ricerche interdisciplinari e multidisciplinari sono un passo avanti, ma Dolci va oltre: occorrono gruppi maieutici nei quali i problemi della realtà complessa siano affrontati da esperti di diversi settori disciplinari all'interno di un dialogo senza pregiudizi che sia al tempo stesso aperto al contributo della gente. Dolci non critica solo le chiusure disciplinari, la settorializzazione del sapere e dell'esperienza, ma anche il distacco dell'esperto, dello studioso, dello scienziato dalla vita comune. Nei suoi scritti, l'esperto compare spesso come il tecnico al servizio del dominio, colui che offre ai dominatori gli strumenti conoscitivi necessari per opprimere, soffocare, sprecare, spegnere. Con la maieutica strutturale si ripresenta un'idea di scienza e conoscenza messa invece al servizio del potere di tutti, della ricerca comune e della crescita collettiva.

Questo studio è diviso in due parti. Il particolare rapporto che esiste in Dolci tra teoria e prassi rende indispensabile la considerazione delle sue vicende biografiche. È quanto farò nei quattro capitoli della prima parte, cercando di mostrare i nessi tra la vicenda privata e pubblica di Dolci e la nostra storia recente, con i suoi drammi e le sue contraddizioni. È un itinerario che va dal piccolo al grande, da Trappeto al mondo intero, secondo uno sviluppo naturale, poiché la soluzione dei problemi di un piccolo borgo di pescatori non richiede mutamenti diversi da quella dei problemi del mondo. Vorrei fin d'ora che il lettore di queste pagine considerasse l'azione di Dolci non come cosa individuale, ma come impresa corale. Ben poche cose avrebbe potuto realizzare, se non avesse trovato collaboratori attenti ed entusiasti, dal grande intellettuale al giovane attivista fino al contadino ed al pescatore che partecipa al gruppo maieutico. Più che di Dolci, sarebbe a rigore opportuno parlare di un *gruppo Dolci*. Se non lo faccio, è per comodità espressiva; ma il lettore tenga presente questa dimensione collettiva e collaborativa delle iniziative avviate da Dolci e delle sue riflessioni. La stessa poesia di Dolci, sulla quale non potrò soffermarmi, stante il carattere di questo studio, ma di cui pure in qualche modo parlerò, ha questo carattere aperto, non soggettivistico: è il tentativo, a tratti pienamente riuscito, di prestare la propria voce ai poveri, o meglio, di esprimere una *voce di voci*, una parola plurale che spezza felicemente il solipsismo di tanta parte della poesia italiana contemporanea.

L'opera di Danilo Dolci attraversa tutta la seconda metà del Novecento, dall'Italia povera, ancora contadina del secondo dopoguerra fino alle soglie dell'epoca berlusconiana. In questo lungo periodo vi sono due cesure nette. La prima è il boom economico, che tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta ha trasformato profondamente il volto del nostro paese, innalzando ovunque – dove più e dove meno, naturalmente – il reddito pro-capite e spazzando via quel che restava delle civiltà contadine per sostituirla con la società dei consumi. La seconda è quella del '68 che, se da un lato è figlio del boom economico, dall'altro ne contesta i valori, le promesse, i miti, ed in ogni settore della vita sociale – rapporti di genere, potere, scuola, religione – esige nuove aperture. Gli ultimi due decenni del secolo scorso sono un periodo di nuova chiusura, di irrigidimento della società italiana, sempre più caratterizzata da una socialità ormai bloccata, mediata dalla televisione e dai suoi modelli. Fallito il progetto alternativo del comunismo, il capitalismo assume la forma aggressiva della globalizzazione economica, ma mostra anche i suoi limiti e pericoli strutturali: la crisi ecologica, il surriscaldamento, le carestie e la persistente povertà di una larga parte della popolazione mondiale, gli squilibri economici anche nei paesi più ricchi, i drammi umani conseguenti alle politiche selvagge del liberismo.

La riflessione e l'azione di Dolci hanno seguito questi cambiamenti, anticipandoli o contestandoli apertamente. Egli è anche, per molti versi, un osservatore privilegiato dei cambiamenti dell'Italia degli ultimi decenni. Ha scelto di osservarla partendo dal suo fondo oscuro, dal sud più disperato, un pezzo di Italia che gli italiani stessi sembravano ignorare. Per questa Italia *altra* Dolci ha elaborato un suo piano di sviluppo che prevedeva in primo luogo l'incontro, l'organizzazione e l'autoanalisi popolare, e poi la pressione nonviolenta, la lotta politica. Il primo passo è la trasformazione dei rapporti tra le persone. Su Trappeto e Partinico è passata, come su ogni altro luogo del paese, la mano trasformatrice del consumismo, ed ha portato anche lì un qualche benessere, cui consegue sempre un cambiamento sociale. Ma si è trattato, lì come altrove, di un cambiamento guidato dalle sole necessità economiche, il cui risultato è la progressiva trasformazione dell'uomo (con le sue esigenze di pienezza creativa) e del cittadino (con i suoi diritti e doveri) nel consumatore, che può ritenersi soddisfatto se riceve dal sistema *panem ed circenses*. Quando ancora non si parlava

di *nuovo modello di sviluppo* o di *decrescita*, Dolci lavorava già per contrastare la presa del consumismo e per contrapporre allo sviluppo meramente economico uno sviluppo di diverso genere, una crescita umana e sociale reale. Come Pasolini, Dolci è consapevole della ricchezza del mondo contadino, pur senza indulgere alla sua mitizzazione. Più di Pasolini, Dolci sceglie di farsi organico a quel mondo, di dividerne anche i ritmi vitali, che appaiono in accordo con la natura ben più di quelli della gente delle città. Come Gandhi, sceglie di alzarsi prestissimo al mattino, per assistere all'alba, andando poi a dormire al tramonto. A differenza di Gandhi, la profonda appartenenza al mondo contadino non spinge però Dolci ad una condanna indiscriminata delle macchine, della tecnica, del progresso economico; pensa invece uno sviluppo diverso, che parta dalle esigenze reali della popolazione e passi attraverso una intelligente pianificazione.

Nei quattro capitoli della seconda parte analizzo il pensiero di Dolci, indissolubile dalla sua prassi. Centrale, nell'economia dello studio, è il capitolo 5, sul concetto di potere e dominio. La parola *potere* viene da Dolci risemantizzata, e le viene restituita la sua originaria valenza positiva. Potere è la possibilità di fare: una possibilità che appartiene a tutti, in misura più o meno ampia. Dominio è invece la possibilità di fare ciò che altri non possono fare; di più: una possibilità di fare che cresce a danno della possibilità di fare di altri. È una possibilità che richiede l'impotenza altrui. Il progetto politico di Dolci si può sintetizzare come segue: passare da una realtà di dominio ad una realtà di potere, da una situazione nella quale poche persone, a livello locale, nazionale e mondiale, possiedono un numero eccezionale di possibilità mentre la maggioranza, ad ogni livello, ha possibilità limitate. Aldo Capitini, amico di Dolci e grande pensatore della nonviolenza, parlava di *omnicrazia* o *potere di tutti*. Se contrapponiamo il potere al dominio, tuttavia, risulta superfluo parlare di *omnicrazia*, poiché il potere per sua natura è di tutti; quando non lo è, non è più potere, ma dominio. Nel capitolo distinguo inoltre il dominio dal pre-dominio (termine assente in Dolci), intendendo con quest'ultimo termine un dominio sull'altro che sia fondato sulla semplice imposizione violenta, e non abbia il riconoscimento sociale, non sia cioè normalmente considerato giusto. Questa distinzione mi sembra importante, perché è dai rapporti di pre-dominio che può partire quella trasformazione dei rapporti auspicata da Danilo

Dolci. Bisogna parlare di pre-dominio, e non di dominio vero e proprio, nei rapporti di coppia, quando uno dei coniugi sottomette a sé l'altro. Non è un caso che Dolce abbia prestato una attenzione particolare alla relazione erotica, in opere come *Palpitare di nesi*. Se il potere si contrappone al dominio come il positivo al negativo, occorrerà cercare una *società del potere*. È questo il programma politico di Dolce, che analizzo nel sesto capitolo. È anche una *politica della fratellanza*, una terza via – quella propria della nonviolenza – oltre quella liberale e quella comunista, che hanno interpretato gli altri due valori del motto della Rivoluzione francese, libertà ed uguaglianza. Affinché gli uomini possano scoprire e praticare il valore della fratellanza, è necessario che si combatta il dominio, che rende inautentici i rapporti umani, compattando i singoli nella massa ed al tempo stesso contrapponendoli gli uni agli altri secondo le logiche competitive della società capitalistica. Una politica di lotta al dominio non può venire dai partiti, che così come sono fanno parte anch'essi del sistema che bisogna combattere. Il lavoro da fare è quello dal basso per uno *sviluppo comunitario radicale*, intendendo con questa espressione uno sviluppo comunitario che affronta il nodo decisivo del dominio e dell'ingiustizia sociale e cerca una trasformazione profonda dei rapporti sociali, economici e politici. L'iniziativa spetta ai gruppi, suscitati dall'azione della maieutica reciproca, il metodo che Dolce individua quale strumento efficace di coscientizzazione ed empowerment; ma è necessario anche un metodo di lotta. Dolce è riuscito a fare dei metodi di lotta nonviolenta uno strumento di riscatto sociale e di empowerment della popolazione più povera, contribuendo a mostrare le possibilità della nonviolenza nel campo dello sviluppo comunitario.

Nel capitolo analizzo poi le principali campagne nonviolente di Dolce, valutandole da un punto di vista strategico. Se alcune sono state un indubbio successo, per altre il giudizio è più difficile, mentre in qualche caso bisogna parlare di fallimento. Negli anni Sessanta viene in primo piano il tema della pianificazione, che per Dolce non è questione settoriale, ma è essenziale alla democrazia. La democrazia non è realmente tale, se la gente non ha la possibilità di partecipare alle decisioni che riguardano il proprio territorio. In un contesto apparentemente democratico, ma sostanzialmente oligarchico, la pianificazione diventa attività d'opposizione, pressione dal basso sulla classe politica per costringerla ad operare secondo

l'interesse pubblico. La diga sullo Jato, costruita in seguito alla pressione nonviolenta guidata da Dolci, è un esempio dell'efficacia di questa pianificazione d'opposizione, che mira a trasformare la classe politica, aprendo la via ad una nuova generazione di politici-educatori al servizio della comunità. Non raggiunge i propri obiettivi invece un'altra pianificazione d'opposizione, la cosiddetta Pressione dei cinquanta giorni in seguito al terremoto del Belice. Un esito che mostra la difficoltà di imporre con la forza, sia pure con i metodi della nonviolenza, processi decisionali condivisi, in un paese nel quale le decisioni pubbliche risentono fortemente di interessi privati, e non di rado sono condizionate dalla criminalità organizzata.

Nel settimo capitolo mi soffermo sulla maieutica reciproca. Una distinzione centrale in Dolci è quella tra *trasmettere* e *comunicare*. Si ha semplice trasmissione, e non comunicazione, quando il messaggio va dall'emittente al destinatario, senza che quest'ultimo abbia la possibilità di replicare. È trasmissione, dunque, e non comunicazione quella della televisione e dei giornali. In questo senso Dolci afferma che *la comunicazione di massa non esiste*. Nella comunicazione autentica c'è lo scambio reciproco, il parlare ed ascoltare. Ma non basta: occorre che ci sia anche la volontà di mettere le cose in comune, di accettare pienamente l'altro, di dire la verità; di più: di cercare la verità insieme agli altri. È quello che avviene nei gruppi maieutici, che sono gruppi per la ricerca della verità che diventano inevitabilmente anche politici, poiché cercare la verità vuol dire opporsi attivamente all'errore ed alla menzogna. Nato come strumento di empowerment, il metodo della maieutica reciproca si dimostra uno straordinario metodo educativo, che Dolci cercherà di applicare alla educazione primaria nel centro educativo di Mirto, una iniziativa degli anni Settanta che avrà un successo solo parziale, ma nella cui sperimentazione affiorano spunti pedagogici di grande interesse, che possono ancora oggi essere ripresi e valorizzati.

Nell'ottavo ed ultimo capitolo affronto il tema complesso della spiritualità di Dolci. Partito da una intuizione religiosa, quella di un Dio che occorre nutrire attraverso il proprio sacrificio, di un Dio che non è nei cieli, ma è incarnato nei poveri (una concezione che ha significativi punti di contatto con Gandhi), Dolci abbandona progressivamente il linguaggio religioso a contatto con la realtà di Trappeto, rendendosi conto che in quel contesto il linguaggio religioso era un linguaggio

di oppressione, e non di liberazione. La religione si risolve interamente nella prassi, senza che vi sia più bisogno di parlare di Dio. Questo abbandono del linguaggio religioso va di pari passo con la rinuncia alla poesia, avvertita come una tentazione intellettualistica cui resistere per gettarsi nell'azione. È negli anni Settanta che, insieme al ritorno alla poesia, valorizzata ora come un modo di dar voce agli ultimi, quale poesia corale e civile, si ripresenta la tematica religiosa. Dolci individua un *Dio delle zecche*, corrispondente alle esigenze del dominio, cui contrappone l'intuizione di un Dio altro, un *Dio della partoriente*, immagine della liberazione dal dominio e della ricerca creativa di un mondo diverso. Una intuizione teologica interessante, che però Dolci non approfondisce, cercando invece nella scienza – nella biologia, nella fisica, nella teoria dei sistemi – una visione che faccia da cornice metafisica alla prassi maieutica. Nella maieutica le persone imparano a comunicare in modo profondo, cercano il reciproco adattamento creativo. Ma non è così tutto il mondo? Non è, la comunicazione, la legge stessa della vita? Non è l'adattamento creativo ciò che lega l'ape ed il fiore? Non è il mondo una infinita rete di nessi vitali, di scambi, di adattamenti? Certo, non tutto è armonia nella natura. C'è anche la violenza del virus. La sovrapposizione del piano sociale e di quello biologico porta Dolci a parlare del dominio come l'espressione umana di ciò che nella natura è il virus. Si presenta negli ultimi scritti l'idea di una *maieutica cosmica*, che considera la società umana un frammento del cosmo, retto dalle sue stesse leggi, sì che non è possibile cambiamento umano se non comprendendo preliminarmente il *nomos* dell'universo. Una ontologizzazione che, nella mia lettura, non apporta nulla alla maieutica quale strumento politico-educativo, e rischia di pervenire ad una confusa mistica della natura.

Nella conclusione torno sul tema, che considero centrale in Dolci, della pianificazione democratica, mostrando i punti di contatto tra il suo lavoro per molti versi pionieristico e l'esperienza del bilancio partecipativo di Porto Alegre e la Carta del Nuovo Municipio in Italia. Mi soffermo poi sulla *Bozza di Manifesto*, un testo di cui Dolci ha pubblicato cinque edizioni negli ultimi anni, e che per certi versi rappresenta il suo testamento spirituale. La *Bozza* contiene un appello rivolto a *chiunque, ovunque* a mobilitarsi per una trasformazione maieutica della società. Chi può oggi accogliere questo appello? In quali luoghi si concretizzerà quell'*ovunque*? In quali soggetti

quel *chiunque*? La mia risposta è che la maieutica reciproca può essere uno strumento importante per la trasformazione di tre luoghi, dalla quale a sua volta può scaturire una significativa trasformazione sociale: la scuola, la famiglia ed i quartieri, soprattutto quelli segnati dal degrado.

Questo studio è, inevitabilmente, la «spremuta di mezzo quintale di libri»¹. Nasce però anche, maieuticamente, dal confronto con molte persone. Sono grato a Simona Ferlini, al cui acume ed alla cui profonda cultura ho attinto ampiamente, ad Andrea Pasqualini, cui devo alcune segnalazioni bibliografiche importanti, a Stefano Raia ed a tutta la redazione di *Educazione Democratica*, la comunità di ricerca di cui ho il piacere di far parte. Michele Ragone mi ha aiutato con straordinaria generosità nella ricerca dei testi di e su Dolci. Amico Dolci e Giuseppe Barone mi hanno consentito di far pratica della maieutica reciproca; con gli amici del Gruppo di Azione e Animazione Sociale di Foggia ho avuto l'opportunità di metterla alla prova nel contesto di un quartiere difficile. José Martinetti, segretaria storica di Danilo Dolci, mi ha aiutato a mettere a fuoco l'uomo Dolci, come anche Pietro Pinna, con una conversazione di dieci anni fa. Durante la stesura di questo studio ho lavorato con Paolo Vittoria al libro *Pedagogie della liberazione. Freire, Boal, Capitini, Dolci*². Un lavoro comune che mi ha arricchito notevolmente e che mi ha aiutato a vedere più chiaramente lo stesso Dolci, attraverso la lente della pedagogia critica brasiliana di Freire e Boal. Sono infine grato al professor Luca Gallo, dell'Università di Bari, che ha seguito e sostenuto con competenza il mio lavoro.

1 D. Dolci, *La creatura e il virus del dominio*, L'argonauta, Latina 1987, p. 63.

2 Edizioni del Rosone, Foggia 2011.

PRIMA PARTE

La storia, le storie

1. Il paese senza festa

1. Cinquantadue

Un corteo di pensionati sfila per le vie della capitale. Ripetono in coro «aumento» e portano cartelli con su scritto «Abbiamo lavorato una vita», «Giustizia per i pensionati», «Siamo i paria della nazione». Si raccolgono davanti al palazzo del ministero, dove la polizia li fronteggia. Uno dei pensionati protesta: «Sono un funzionario dello Stato, ho fatto sempre il mio dovere, voglio essere ricevuto dal ministro per dire la mia miseria». Giungono alcune camionette della polizia che disperdono i manifestanti. È la scena iniziale di *Umberto D.*, film del 1952 di Vittorio De Sica che alla sua uscita suscitò aspra polemica per una rappresentazione della condizione del paese che a molti parve eccessivamente pessimistica, più che realistica. Il protagonista è un funzionario statale in pensione, interpretato da Carlo Battisti (un attore non professionista: insegnava glottologia all'Università di Firenze), che si ritrova in condizione di assoluta povertà. Costretto a mangiare alla mensa dei poveri, tentato di chiedere l'elemosina ma frenato dal senso di dignità, decide di porre fine alla sua infelice esistenza buttandosi sotto un treno, ma viene salvato dall'affetto che prova per il suo cagnolino. Il film, un capolavoro assoluto del cinema italiano e mondiale, viene accolto con una ostilità che giunge fino allo sdegno. Giulio Andreotti, allora sottosegretario alla presidenza del Consiglio, scrive una lettera aperta a *Libertas* nella quale biasima De Sica per l'immagine distorta dell'Italia che a suo dire con quel film offriva al mondo. Quattro anni dopo, quando il film arriva negli Stati Uniti, la rivista *Life* spiega il *flop* del film scrivendo che esso «è così straziante che gli italiani, sazi della loro stessa sofferenza, lo hanno risolutamente rifiutato»¹. A rendere difficile la ricezione del film in Italia non è, in verità, soltanto la messa in scena della vita triste di un pensionato costretto alla fame, ma probabilmente la stessa scena iniziale della contestazione. L'Italia degli anni Cinquanta è un paese che sta vivendo cambiamenti epocali. Si è lasciata alle spalle la guerra,

¹ *Pauper and his pride. «Umberto D.», italian flop, is praised here*, in *Life*, 5 dicembre 1955, p. 171.

il conflitto civile, le difficoltà della ricostruzione; ha fretta di crescere, e per farlo è disposta non solo a prendere congedo dalla secolare civiltà contadina, ma anche a smorzare i conflitti, a tacere le contraddizioni, ad abbandonarsi all'evasione. Dal cinema sono progressivamente bandite le grandi tematiche politiche e sociali, sia per l'intervento della censura che per l'affermarsi di un cinema di evasione che costringe in una nicchia i film di qualità, limitandone l'influenza sociale. Il successo del '52, anno dell'uscita di *Umberto D.*, è *Totò a colori*, primo film a colori del cinema italiano. Sono anche gli anni dei grandi drammi sentimentali con Amedeo Nazzari, che resteranno popolari ben oltre gli anni Cinquanta, e dei grandi affreschi storici e mitologici. Nel complesso un cinema che, come annota Sandro Zambetti, appare «dominato dall'ottimismo mistificante autoconsolatorio, dall'evasività, dalla miseria sorridente e felice»¹. Il cinema è il punto di partenza migliore per raccontare l'Italia dei primi anni Cinquanta. Quando ancora la televisione non è entrata nelle case degli italiani, diventando quello straordinario strumento di diffusione della cultura prima e di omologazione poi (le prime trasmissioni della Rai risalgono al 1954, ed occorrerà ancora qualche anno prima che il televisore diventi uno *status symbol*), il cinema svolge la funzione di interpretare i gusti popolari ed al tempo stesso di modellarli, guidandoli verso la società dei consumi.

D'altra parte, i governi non mancano di utilizzare direttamente il cinema per operazioni che appaiono in continuità con la propaganda fascista. È quanto avviene con i cinegiornali che documentano la consegna delle case popolari costruite con il piano Ina-Casa e poi con veri e propri documentari. Mentre ancora De Sica racconta con *Il tetto* (1956) la storia imbarazzante di due giovani sposi, un muratore e una cameriera, che si costruiscono una baracca abusiva disperando di trovar casa, un regista minore come Vittorio Sala dirige *045 Ricostruzione edilizia* (con la sceneggiatura di Ennio Flaiano), una efficace rappresentazione propagandistica degli sforzi del governo per dare una casa a tutti gli italiani². Non è solo

1 S. Zambetti, *Cinema e pubblico in Italia negli anni Sessanta*, in Aa. Vv., *Storia del cinema*, a cura di A. Ferrero, vol. III, Marsilio, Venezia 1978, p. 58.

2 L. Ciacci, *Una casa per tutti. La mise en scène del piano Ina-Casa*, in Aa. Vv., *La grande ricostruzione. Il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni Cinquanta*, a cura di P. Di Biagi, Donzelli, Roma 2001, p. 223.

propaganda, naturalmente. Il piano Ina-Casa è l'espressione più evidente ed efficace del grande sforzo per la rinascita del paese. Varato nel 1949, esso si prefigge il duplice obiettivo di rispondere al bisogno di alloggi popolari e di combattere la disoccupazione. Nell'arco di quattordici anni, dal '49 al '63, il piano occuperà 40.000 operai edili all'anno e realizzerà 355.000 alloggi. Come è stato notato, si tratta di una quantità di abitazioni insufficiente a rispondere alle necessità abitative di un paese uscito da una guerra che aveva distrutto due milioni di abitazioni, ma comunque significativo, in grado di migliorare le condizioni di vita di famiglie che fino ad allora vivevano in grotte o baracche¹. Il piano, voluto da Amintore Fanfani, ministro del Lavoro nel quarto e quinto governo De Gasperi, prevede che il grande sforzo economico sia sostenuto in parte dallo Stato ed in parte dai datori di lavoro e dalle trattenute sul salario mensile degli operai stessi. In questo modo il piano, oltre ad essere uno strumento per accrescere il prestigio politico dello stesso Fanfani, diventa anche una esemplificazione di quella solidarietà nazionale, di quella collaborazione tra classi sociali in nome del bene comune della nazione, che è il tratto caratterizzante della politica democristiana.

Uno spaccato sulla società italiana dei primi anni Cinquanta è offerto anche dalle canzoni del festival di Sanremo. Si tratta della prima manifestazione di cultura nazional-popolare, il rito collettivo che rapidamente porterà nelle case degli italiani la canzone leggera come strumento per la diffusione e la condivisione dei valori comuni. L'edizione del '52, la seconda, è vinta da Nilla Pizzi con *Vola colomba*, una canzone di Bixio Cherubini e Carlo Concina che parla della separazione di due innamorati, con l'invocazione al «Dio del ciel» e l'evocazione dell'immagine dell'amato che «inginocchiato a San Giusto prega con l'animo mesto». I valori cattolici sono onnipresenti: la canzone terza classificata è *Una donna prega*, cantata anch'essa da Nilla Pizzi (una donna prega per l'arrivo di qualcuno), mentre al quarto c'è una *Madonna delle rose*, cantata da Oscar Carboni, nella quale è invece un uomo che prega la Madonna per ottenere il ritorno della donna che ama. Tra le quattro canzoni prime classificate, dunque, ben tre trattano lo stesso tema, la preghiera per il ritorno della persona amata. È la formula, evidentemente vincente, che consente di mettere

1 P. Di Biagi, *La «città pubblica» e l'Ina-Casa*, ivi, pp. 18-19.

insieme un languido sentimentalismo con una religiosità priva di inquietudini. Si stacca nettamente la canzone seconda classificata, *Papaveri e papere*, cantata anch'essa da Nilla Pizzi. Il testo parla di una piccola papera che è affascinata dai papaveri, che però sono troppo alti per lei. Una canzone ironica non priva di significato politico, se si pensa all'uso di chiamare *papaveri* gli uomini potenti. I papaveri sarebbero i politici della DC, e in particolare proprio il Fanfani artefice del piano Ina-Casa, notoriamente di bassa statura¹. Ma il segreto del successo straordinario della canzone (settantamila copie vendute) non è certo nella sua sottile ironia, bensì nella orecchiabilità della musica e nell'andamento da filastrocca del testo, che ne fanno una canzone facilmente fruibile. Le canzoni che, attraverso il festival di Sanremo e la nascente industria discografica, passano di bocca in bocca, costituendo un primo patrimonio condiviso di suoni, parole ed immagini, sono caratterizzate nel complesso da un evidente disimpegno. Come scrive Daniele Calanca, «la canzone nostrana è sostanzialmente estranea alle contraddizioni che si manifestano nella società di allora»², mentre in Francia cantautori come Brel e Brassens raccontano le difficoltà della vita della gente comune. Una canzone dissacrante come *Brave Margot* di Brassens (nell'album *Les amoureux des bancs publics*, 1954) è semplicemente impensabile nell'Italia degli anni Cinquanta. Bisognerà attendere il decennio successivo per avere in Italia cantautori paragonabili ad un Brassens, come Fabrizio De Andrè (che di Brassens tradusse ed adattò non poche canzoni). L'industria dell'intrattenimento si configura fin da allora, in Italia, come la costruzione di un paese fittizio, patinato e rassicurante, efficace nello smorzare le tensioni sociali ed ideologiche imponendo una sensibilità comune disimpegnata e conformista.

L'Italia dei primi anni Cinquanta è un paese prevalentemente agricolo: dal censimento del '51 risulta che il 42% della popolazione è addetto all'agricoltura, e solo il 20% vive in città che hanno più di centomila abitanti³. Ma l'economia ha

1 Cfr. M. Giannotti, *L'enciclopedia di Sanremo. 55 anni di storia del festival dalla A alla Z*, Gremese, Roma 2005, p. 163.

2 D. Calanca, *Identikit del Novecento. Conflitti, trasformazioni sociali, stili di vita*, Donzelli, Roma 2004, p. 286.

3 E. Santarelli, *Storia critica della Repubblica. L'Italia dal 1945 al 1994*, Feltrinelli, Milano 1997 (terza edizione), p. 54.

fatto progressi enormi negli anni della ricostruzione, con un aumento progressivo della produzione cui non corrisponde tuttavia un aumento proporzionale dei salari¹. Ancora molto forte è l'emigrazione, in particolare dalle regioni meridionali, che nei primi anni Cinquanta si indirizza verso Francia e Belgio e a partire dal '56 soprattutto verso la Germania, che offre migliori condizioni salariali.

Dal punto di vista ideologico il paese è spaccato. Da un lato c'è un cattolicesimo fortemente tradizionale e conservatore, a tratti autoritario, capace di orientare le masse non ancora secolarizzate. È il cattolicesimo che santifica Maria Goretti – una contadina di undici anni che agli inizi del secolo era stata uccisa per aver opposto resistenza ad uno stupro (la canonizzazione è del '50) – e scomunica i comunisti (1949). Dall'altra, il più grande Partito Comunista dell'Occidente, portatore di una visione del mondo che si presenta anch'essa compatta, dogmatica, una sorta di religione laica che ha i suoi santi e i suoi martiri. A Maria Goretti i comunisti contrappongono Irma Bandiera, la giovane partigiana bolognese torturata e fucilata dai fascisti nel '44. A dire il vero, non sempre di contrapposizione si tratta. La spaccatura è religiosa e politica, ma non ancora morale. L'incomprensione tra cattolici e laici sulle questioni di morale pubblica aumenta negli anni della contestazione studentesca, quando i valori cattolici vengono apertamente discussi e rigettati, e si radicalizza negli ultimi decenni del Novecento con l'emergere delle difficili questioni di bioetica. Negli anni Cinquanta c'è invece per molti versi una continuità tra etica cattolica ed etica laica (e comunista). È così che in un discorso del '47 un giovane Enrico Berlinguer, segretario della Federazione Giovanile Comunista Italiana, può parlare di «Irma Bandiera e Maria Goretti come esempio di moralità e di spirito di sacrificio» per le giovani comuniste². Cattolici e comunisti sono uniti nel difendere la morale sessuale corrente, nella quale alle «virtù» femminili della verginità, della pudicizia, del sacrificio corrisponde la «virtù» maschile dell'onore (l'articolo

1 Dal 1945 al 1960, ricorda Carlo Vallauri, la produzione aumenta dell'85%, mentre i salari aumentano solo del 6% (C. Vallauri, *La sinistra liberale nell'epoca dei K*, in Aa. Vv., *Società e industria culturale in Italia*, a cura di M. Morcellini e Paolo De Nardis, Meltemi, Roma 1998, p. 88.)

2 M. Mafai, *Dimenticare Berlinguer. La sinistra italiana e la tradizione comunista*, Donzelli, Roma 1996, p. 45.

587 del Codice Penale, che prevedeva una pena ridotta per l'uomo che uccidesse la moglie, la figlia o la sorella per ragioni d'«onore», sarà abrogato solo nel 1981). La prostituzione è apertamente tollerata come una valvola di sfogo indispensabile per le pulsioni sessuali maschili, che altrimenti metterebbero in pericolo l'ordine sociale, la verginità delle ragazze e l'onorabilità delle donne sposate (e dei loro mariti). La visita al bordello è una tappa centrale nella biografia degli italiani nati negli anni Quaranta, quasi un ineludibile rito di passaggio. L'abolizione delle case chiuse con la legge Merlin, nel '58, se supera l'aperta accettazione sociale della prostituzione, non riesce a diminuire il fenomeno stesso, che si sposta nelle strade di periferie, esercitata da donne che non sono più ormai soltanto prostitute, ma vere e proprie schiave sulle quali si esercita spesso l'inaudita violenza maschile. Intanto l'industria culturale attraverso i fotoromanzi (*Bolero Film*, *Sogno* e soprattutto *Grand Hotel*) propaga presso il pubblico femminile un romanticismo di maniera attraverso storie nelle quali l'amore vince sulle difficoltà sociali e sulle differenze di classe, senza che ciò comporti alcuna critica della stratificazione sociale o dei ruoli di genere¹. Sarebbe un errore, tuttavia, ridurre la morale (pubblica e privata) dell'Italia degli anni Cinquanta a queste ipocrisie. Vent'anni di regime fascista hanno messo duramente alla prova la fibra morale della nazione, fiaccandola con l'esaltazione della brutalità, con la retorica della giovinezza e della forza, che implicava il disprezzo del debole e del malato, con la prassi del servilismo, del conformismo, della delazione. Da una parte i convinti, perfettamente a loro agio nel pantano ideologico del regime, soddisfatti del gioco delle camice nere, dei teschi, del saluto romano, dall'altra i perplessi, quelli che si risolvevano a prendere la tessera del PNF (Partito Nazionale Fascista) sciogliendo a modo loro l'acronimo: «Per Necessità Familiare». Gli antifascisti costituiscono una piccola minoranza, anche se all'indomani della fine del fascismo la

1 «La morale della storia – scrive Franco Manai – è chiara: le donne devono solo seguire il loro cuore e la Provvidenza realizzerà il loro sogno di un matrimonio felice e di ascesa sociale». Aa. Vv., *Encyclopedia of contemporary Italian culture*, edited by G. Moliterno, Routledge, London 2000, voce *Fotoromanzo*, p. 348. Ma è da tener presente anche quanto nota Paolo Sorcinelli: «Anche se nell'epilogo trionfavano ancora i valori di castità, matrimonio, maternità, certi passaggi scabrosi che raffiguravano il bacio dell'adultera con l'amante o una giovane che, prendendo l'iniziativa, baciava l'uomo con cui era scappata da casa, avevano ugualmente un effetto dirompente sui lettori e sulle lettrici». P. Sorcinelli, *Storia e sessualità. Casi di vita, regole e trasgressioni tra Ottocento e Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 171.

grande maggioranza degli italiani si improvviseranno un passato da ferventi antifascisti. Quei pochi, chiusi per anni nelle carceri del regime e dispersi nelle località di confine, rappresentano l'aristocrazia morale che ha impedito la completa bancarotta della nazione. Sono loro che hanno consentito la ricostruzione morale, oltre quella economica e infrastrutturale, del paese. È dal loro magistero che è nata una delle Costituzioni più illuminate del mondo, anche se la democrazia dei partiti rappresenta una realizzazione solo parziale ed imperfetta delle idealità politiche nate in seno ai movimenti antifascisti. C'è un'eccedenza di significato, un surplus di progettualità politica dell'antifascismo che, inappagato dalla democrazia dei partiti e dalla imperfetta defascistizzazione del paese, prende la via della critica aperta del sistema e della sperimentazione di alternative politiche, sociali, culturali. Mentre la prima Italia si incammina con sicurezza sulla via della società dei consumi e della democrazia partitocratica, questa inquieta eccedenza scava il solco di un'altra Italia, un'Italia parallela e minoritaria, un laboratorio di civiltà che è urgente riscoprire, nel tempo della delusione e della crisi.

2. *Enkyklios paideia*

In un giorno di febbraio del '52 a Trappeto, piccolo villaggio di pescatori in provincia di Palermo, compare un giovane di ventott'anni. È arrivato col treno dell'una, con pochi soldi in tasca. Alcuni pescatori si avvicinano. Non è frequente che qualcuno giunga in quel posto. Lo guardano bene: non è uno sconosciuto. Gli chiedono se è il figlio di Enrico Dolci, l'uomo che qualche anno addietro era stato capostazione nel villaggio. Risponde di sì. Lo portano dove ci sono una cinquantina di pescatori e gli chiedono che cosa è venuto a fare. Secondo un resoconto in dialetto siciliano dell'arrivo a Trappeto di Danilo Dolci, raccolto dalla viva voce di due pescatori da Grazia Fresco – un testo per molti versi commovente per la solennità del linguaggio, per le scene, per l'essenzialità quasi evangelica del paesaggio e dei dialoghi – gli chiesero cos'era venuto a fare, e «iddu risponnea chi vulia fare com'era chiù megghiu vivere da fratelli. Iddu dicia chi vinni a lu Trappitu pi ghiccarisi (per buttarsi insieme) insemma co li puvureddi»¹. Quando giunge a Trappeto, dunque, Dolci ha

1 G. Fresco (a cura di), *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Milano 1954.

già un progetto preciso, benché essenziale: condividere la vita dei poveri.

Non è facile ricostruire il percorso formativo che lo ha condotto a questo punto.

A Trappeto era già stato due volte, nel '40 e nel '41, a trovare in padre capostazione. Aveva visitato i luoghi vicini di interesse archeologico ed aveva apprezzato la bellezza del paesaggio, senza che la miseria della gente lo turbasse troppo. Ma con quella gente aveva fin da allora stretto legami di profonda convidisione, e non solo con i piccoli pescatori suoi coetanei, ma anche con zu Ambrogio, un marinaio che aveva una vasta esperienza del mondo (era stato a pescare i salmoni in Alaska) e che sarà in seguito uno dei suoi migliori amici. Quella a Trappeto è nulla più di una vacanza, ma «qualcosa di vero, di autentico, rimase sul piano dei rapporti umani», spiegherà a Giacinto Spagnoletti in un testo che ha il valore di un'autobiografia dialogata¹. Non si tratta, ancora, di una particolare preoccupazione per la condizione umana della gente di quel luogo, ma è già superato il pregiudizio diffuso che li vuole fuorilegge feroci. È in quella esperienza che affondano le prime radici della sua capacità di stabilire rapporti al di là dello stigma sociale, aprendosi ad un ascolto delle ragioni dell'altro anche quando l'altro è un bandito.

L'infanzia e la prima giovinezza sono segnati dai frequenti spostamenti, dovuti al lavoro del padre: dalla natia Sesana (provincia di Trieste fino al '47, oggi appartenente alla Slovenia) a Gallarate e poi a Tortona. Sembra un'infanzia felice, vissuta a contatto con la natura e la bellezza. È la madre Meli Kontely, donna pur «chiusa in un suo mondo di religiosità sentimentale e superstiziosa» a giudizio del figlio², ad introdurlo nel mondo della musica, insegnandogli a leggere le note prima ancora che conoscesse l'alfabeto, e facendogli ascoltare la musica romantica ed operistica. La ricerca musicale continuerà poi autonomamente, al di là delle limitate conoscenze della madre, sotto la guida dell'organista del Duomo di Milano, e nel confronto con autori come Bach ed Haydn. Non c'è da dubitare che la sua sensibilità musicale e lo studio delle partiture musicali abbiano influenzato profondamente la sua visione del mondo, sviluppando un primo senso dell'armonia, della bellezza e della

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano 1977, p. 20.

2 Ivi, p. 15.

complessità del reale che, come vedremo, prenderà presto la direzione di un senso religioso della vita e del cosmo. In Sicilia scoprirà che la musica classica è in grado di superare i confini di classe e può diventare uno straordinario strumento educativo. Tutta l'autentica formazione di Dolci – ed è un dato importante – avviene al di fuori della scuola. Del maestro elementare ricorda solo l'ottusità, che lo aveva portato a correggere la frase «un caldo odore di terra», poiché un odore non può essere caldo (un primo esempio di come la scuola può spegnere la creatività)¹, ed il fatto che lo disturbava nella lettura in classe, cosa che lo aveva indotto ad evitare la scuola per diversi giorni, preferendo ad essa tranquille mattine di lettura ai giardini pubblici. La lettura è la grande passione dagli otto anni in poi. Legge ovunque, in modo quasi compulsivo. Dai sedici anni in poi prende l'abitudine, che seguirà per tutta la vita, di alzarsi alle quattro del mattino, in modo di avere più tempo per leggere e studiare. Tra le sue letture ci sono i grandi classici (Platone, Euripide, Shakespeare, Goethe, Schiller, Ibsen, Tolstoj, Dostoevskij), ma anche i grandi testi delle religioni orientali – «il *Bhagavadgita*, le *Upanisad*, Confucio, *La dottrina del Tao*, i *Discorsi del Buddha*»² – andando ben al di là dei limiti della asfittica scuola fascista, chiusa nella esaltazione dell'identità nazionale, dell'autorità e dei buoni valori cattolici. È una auto-formazione che ha molti elementi in comune con quella di Aldo Capitini. Dopo essersi formato in un istituto tecnico, per via di quel certo classismo della scuola italiana che ostacolava ai ceti meno abbienti l'accesso al liceo, Capitini si sottopone ad uno studio rigoroso delle lingue e delle letterature classiche e della Bibbia, per liberarsi dalle secche di un certo nazionalismo che lo aveva affascinato nell'adolescenza. Manca, per ora, l'apertura all'Oriente, compensata da un'esperienza che avrà una importanza straordinaria sulla formazione della sua visione filosofica e religiosa: lo sforzo dello studio lo conduce in breve tempo all'esaurimento fisico. Così fa esperienza «della finitezza umana, del dolore fisico, dell'inattività sfinita in mezzo alle persone attive»³, che lo porterà a riflettere sulla necessità di pensare una realtà (ed una società corrispondente) che sia

1 Ivi, p. 16.

2 Ivi, p. 19.

3 A. Capitini, *Attraverso due terzi di secolo*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di L. Schippan, Protagon, Perugia 1992, p. 3.

di tutti, al di là di ogni possibilità di esclusione, fino a mettere in discussione la separazione stessa tra i vivi e i morti. Dolci, al contrario, gode di quella che lui stesso definisce «una salute splendida»¹. La formazione di entrambi è, sostanzialmente, una auto-formazione, e non è probabilmente eccessivo scorgere in ciò l'originalità della loro posizione nella cultura italiana, l'estraneità alle scuole, alle correnti, perfino alle sette intellettuali che hanno caratterizzato e caratterizzano il nostro paese. Si tratta di una formazione a carattere enciclopedico, nel senso etimologico: una formazione che, proprio perché autonoma e libera, supera i recinti e conquista una visione ampia, quasi universale. Al tempo stesso, si tratta di una formazione non meramente intellettuale, ma in grado di pensare l'unità tra conoscenze tecnico-pratiche e saperi teorici, tra manualità ed intellettualità.

Vi sono altri due aspetti in comune nella formazione dei due maestri della nonviolenza italiana. Uno è l'ispirazione religiosa. Fin dagli anni della prima giovinezza Capitini acquisisce quella visione religiosa della vita che, contrapponendosi apertamente alla religione istituzionale, alla religione chiusa della Chiesa cattolica, si esprimerà in una libera religione centrata in una prassi che, sospendendo profeticamente la violenza delle relazioni tra viventi, apre la prospettiva di una realtà liberata dal male. Nel caso di Dolci, si tratta di intuizioni più vaghe, che girano intorno all'idea di farsi ostia, di sacrificarsi per qualcosa di superiore. Una religiosità che esige testimonianza ed autenticità e che, come presto vedremo, condurrà Dolci a Nomadelfia, la comunità creata da don Zeno Saltini nell'ex campo di concentramento di Fossoli.

Il secondo aspetto comune è l'antifascismo. Le origini dell'antifascismo di Capitini vanno ricercate nell'esperienza stessa della sofferenza, della malattia e del limite fisico. Chi è malato si sente escluso dalla vita comune. Questo senso di esclusione è tanto più forte in una società, come quella fascista, che esalta la giovinezza, il vigore, la forza fisica. Capitini al contrario sviluppa una sensibilità particolare per gli ultimi, fino a porsi il problema, davvero inconsueto per la cultura italiana dell'epoca, della sofferenza degli animali. Con il suo vegetarianesimo testimonia un ordine assiologico che è il capovolgimento radicale di quello fascista: attenzione per tutti,

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 25.

partendo dagli ultimi, dagli esclusi; ricerca di una società di tutti, in cui gli stessi morti, coloro che sono considerati comunemente al di fuori del mondo, possano essere avvertiti come presenti ed operanti. Quando Dolci è appena adolescente Capitini, che ha venticinque anni più di lui, ha già pubblicato gli *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937), un libro che presenta una visione del mondo rigorosamente antifascista, ma che passa indenne alle maglie della censura fascista, poiché si tratta di un'opera che si presenta come *religiosa*, e come tale appare innocua. Tutta la riflessione di Capitini è una protesta contro questa visione della religione come pratica conformistica, insieme di rituali che nulla hanno a che vedere né con l'etica autentica – che nasce dalla coscienza, non dal formalismo – né con la politica. Vuol essere una rivendicazione del carattere rivoluzionario della religione, delle possibilità progressive di una percezione profetica ed escatologica della realtà.

Da dove nasce l'antifascismo di Dolci? Considerando la sua riflessione successiva, si è tentati di ipotizzare che, al contrario di Capitini, nasca proprio dal senso della sanità. Al di là della retorica, come considerare salute quella di cui parlano i fascisti? Con gli anni, Dolci giungerà ad individuare nell'arroganza, nella sopraffazione, nello sfruttamento, nella violenza – in quel *vitale* su cui si era soffermato pensoso l'ultimo Benedetto Croce – non una espressione di vitalità, ma al contrario i segni di una malattia che corrompe la vita, di un virus che mina le relazioni umane e le rende necrofile. È molto probabile che in quella che chiamerà «istintiva ripugnanza» per il fascismo¹ conti non poco la conquista, già nella prima giovinezza, di una visione umanistica, di un senso classico della vita, maturato grazie alle letture, al contatto con la natura, alla passione per la musica. La sensibilità esasperata dell'Italia di quegli anni scorge nella natura stessa l'urgenza del conflitto ed il prevalere del più forte, mentre la musica è chiamata ad esaltare a puntellare il senso di unità e di identità nazionale e ad esaltare gli animi con i clangori wagneriani. Dolci resta al di qua di queste passioni comuni: la natura, osservata per tutta la vita con una attenzione assoluta, quale è possibile solo al poeta ed allo scienziato, è dove la bellezza si manifesta, pur tra le spine e i parassiti, intatta e pacificante; e così la musica. La ripugnanza istintiva si esprime con gesti, appunto, istintivi: a Tortona, dove risiede con la

1 Ivi, p. 21.

famiglia, strappa dai muri i manifesti fascisti, finché matura la decisione di attraversare il fronte. I fascisti lo arrestano a Genova e lo processano, ma durante l'interrogatorio riesce a fuggire, approfittando di una distrazione dell'ufficiale nazista. Si rifugia nell'Appennino abruzzese, ospite di due famiglie di pastori, che ricambia dando lezioni ai loro figli. È la seconda tappa della sua liberazione da quanto di ancora borghese è in lui. Qui, soprattutto, si fa chiara con una evidenza assoluta l'impossibilità della violenza. I nazisti compiono atrocità tutt'intorno. Gli capita tra le mani una pistola. Perché non uccidere qualche nazista? O perché, magari, non ucciderne molti, usando il veleno?

Riflettevo lungamente a questo piano davanti al lago, tra il vasto gracidiare delle rane. Ma si sarebbe estirpato, così, il seme del male? Quando il problema, dopo giorni e giorni, mi si sgrovigliò, compresi nitidamente come erano profonde le articolazioni del male e come una soluzione poteva essere cercata solo alle radici. Di qui la mia scelta: prendo la pistola e la getto nel lago¹.

Dolci ha vent'anni. È una conquista, quella del rifiuto radicale (nel senso che intende andare alla radice dei problemi) della violenza, che avrebbe potuto condurlo verso una resistenza nonviolenta. Gli studi degli ultimi anni stanno mettendo in luce l'importanza che una nonviolenza spontanea, popolare, ha avuto nella opposizione al nazifascismo. Già Capitini, del resto, additava l'esempio di Toni Giuriolo, il partigiano che mai aveva dovuto togliere la pistola dalla fondina. Ma non è questa la via di Dolce. Il suo antifascismo resta una posizione individuale, non una lotta comune ed organizzata, e ciò anche per un certo isolamento che caratterizza gli anni della sua prima giovinezza. Aldo Capitini ha potuto contare su amicizie importanti, come quella con Claudio Baglietto, ed ha avuto un talento particolare nell'organizzare, mettere in rete gli intellettuali antifascisti, fino a dar vita al movimento liberalsocialista. Dolce non ricorda una sola figura di amico che sia stata per lui importante, raccontando quegli anni. L'impressione è quella di una ricerca tanto appassionata quanto solitaria, che fatica per il momento a trovare una soluzione politica. Dolce è, del resto, ancora un soggetto in formazione. Anche se i suoi interessi culturali

¹ Ivi, pp. 23-24.

lo portano in più direzioni, dalla poesia (già da diversi anni scrive versi) alla religione, pensa di concentrarsi sugli studi di architettura, una disciplina che ha il vantaggio di unire la concretezza del sapere tecnico con la ricerca della bellezza e dell'armonia. Raggiunta Roma, vi frequenta la facoltà di architettura, ma va anche ad ascoltare Ernesto Buonaiuti, che era stato tra i pochissimi docenti universitari italiani (Pietro Martinetti tra questi) che si erano rifiutati di giurare fedeltà al fascismo.

Il momento decisivo avviene con la fine del fascismo. Durante il fascismo era difficile trovare un solo antifascista; ora non si trovava più un solo fascista, confesserà amaramente a Spagnoletti¹. Da molti la fine del fascismo, desiderata da anni, era percepita come l'inizio di una nuova vita, di una trasformazione profonda della società e delle strutture politiche. Così non fu. L'Italia post-fascista non seppe realizzare le profonde aspirazioni verso una società libera e giusta che la lotta antifascista aveva alimentato. È qui, nell'analisi di Capitini, che nasce l'impegno di Dolci. «L'opera di Danilo Dolci – scrive – si connette con lo spirito della Liberazione dal fascismo, e ne rappresenta un momento ulteriore»². Può sembrare che si tratti di una forzatura ermeneutica, se si considera il ruolo marginale di Dolci nella lotta di liberazione e lo sviluppo dell'impegno politico dello stesso Capitini. Dopo la fine del regime, il filosofo trovò assolutamente insufficiente la democrazia dei partiti. Non bastava sostituire la dittatura con una democrazia rappresentativa, mantenendo il potere sempre saldamente nelle mani di una élite politica. Bisognava dare davvero il potere al popolo: passare dalla dittatura ad una *onnicrazia*, neologismo con il quale indicava l'ideale di un sistema politico nel quale a tutti è consentito il controllo del potere attraverso strutture aperte come i Centri di Orientamento Sociale (COS), i laboratori di democrazia dal basso che il filosofo sperimentò all'indomani della fine del regime. Interpretando l'amico, dunque, Capitini interpreterebbe sé stesso; o meglio: individuerrebbe nella vita politica italiana una corrente nonviolenta che, benché minoritaria e quasi sotterranea, è l'unica in grado di mantenersi pienamente fedele ai valori dell'antifascismo ed alle speranze cresciute negli animi democratici negli anni bui della dittatura.

1 Ivi, p. 25.

2 A. Capitini, *Danilo Dolci*, Lacaita, Manduria 1958, p.71.

L'impressione di una violenza ermeneutica tuttavia scompare o si attenua fortemente se si considera che il dopoguerra è per Dolci un periodo di crisi nel senso più pieno del termine: di cambiamento e di decisione. Fino ad allora la sua formazione è avvenuta attraverso esperienze culturali ed umane piuttosto disordinate. Ora si tratta di «verificare tutto da capo»¹, di trovare un filo conduttore, un principio generale che ispiri ed orienti l'azione. La poesia diventa lo strumento principale di questa revisione generale. E dietro la poesia c'è, ancora, l'osservazione. La parola nasce dallo sguardo: più sarà esatto, profondo, attento questo, più sarà vera quella. Il periodo della crisi è un tempo di osservazione della natura con i suoi cicli, i suoi ritmi, le sue dinamiche. È da qui che nasce quel «diffuso senso religioso della vita»² che, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo, si va concretizzando in una certa concezione sacrificale, nel *farsi ostia* per l'altro. Attraverso le letture – determinanti, probabilmente, quelle dei testi orientali – e l'osservazione della natura, Dolci conquista un senso cosmico della vita, la percezione di un respiro, di uno slancio al quale il soggetto può partecipare liberandosi dalla gabbia del suo io, dall'impaccio delle passioni e degli interessi egoistici. È una percezione nella quale poesia, religione ed etica trovano una sintesi apparentemente perfetta. La poesia è ampiezza dello sguardo, attenzione sempre più profonda alle cose. Nella misura in cui guarda davvero, ossia considera poeticamente il mondo, l'uomo è anche religioso, conquista il senso non solo della bellezza, ma anche della sacralità della vita: e da questa percezione nasce l'urgenza etica, il dovere di difendere e sostenere la vita, anche a costo del sacrificio personale.

Si prefigura dunque l'ideale di una vita del tutto diversa, di un esistere intenso, poetico-religioso, nel quale le relazioni umane e con il più vasto mondo della natura siano portate su un piano di assoluta autenticità. È una via incompatibile con quella sulla quale si è incamminato. Come studente di architettura, Dolci è molto apprezzato. Tiene lezioni agli altri studenti, guadagna anche molto. A parere di molti, diventerà un grande architetto. Ma essere un architetto, riflette, vuol dire costruire case per i ricchi, vendere il proprio lavoro con la speranza, vana, di potersi dedicare a qualcosa di importante nel tempo libero.

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 25.

2 Ivi, p. 26.

Quella che ad altri appare come la strada che porta al successo personale a lui si presenta ormai come un «lasciarsi scivolare nella schizofrenia, nel suicidio»¹. La decisione è già presa, ed è una decisione che, stando così le cose, equivale a salvarsi la vita. Ma in quale direzione procedere? Il problema è, evidentemente, quello di passare dalla natura alla storia. Dolci ha maturato la sua visione poetico-religiosa a contatto con la natura, ha conquistato un senso ampio, generoso della morale, che però è tutto da verificare. La sua intuizione va calata nel concreto delle relazioni umane, dei problemi e delle contraddizioni del mondo storico-sociale. Un primo passo importante è il contatto con il mondo degli operai, reso possibile dal suo insegnamento in una scuola serale a Sesto San Giovanni. È qui che Dolci incontra Franco Alasia, un giovane operaio comunista che diventerà uno dei suoi principali collaboratori. Agli operai insegna letteratura, ed è un insegnamento libero ed appassionato. Dolci sa di avere di fronte persone che vengono da otto ore di lavoro duro; quelle ore di scuola devono rappresentare la presa di contatto con qualcosa di importante, di intenso, di vero: con la poesia. Da questa esperienza di insegnamento nascerà la prima opera non tecnica di Dolci, *L'ascesa alla felicità* (1948), una raccolta di testi scelti e commentati insieme agli studenti priva di grandi pretese artistiche e letterarie, ma nella quale si trovano già alcune delle parole-chiave intorno alle quali si svilupperà la ricerca degli anni più maturi.

È un primo passo oltre l'intellettualismo, un modo per mettere la cultura al servizio del popolo. Ma non è sufficiente. È degno di nota il fatto che Dolci non abbia pensato, in questo momento critico, alla via del sacerdozio, e ciò nonostante la forte religiosità di questi anni. Si tratta, evidentemente, di una religiosità che si sviluppa già ai margini del cattolicesimo. La durezza con cui parlerà della religiosità di sua madre, considerata esteriore, ritualistica, superstiziosa, è significativa. La religione è la dimensione dell'autenticità, della testimonianza, della scelta. Come era stato attratto dall'eretico Buonaiuti, così ora avverte il richiamo di don Zeno Saltini. A Milano Dolci frequenta la Corsia dei Servi, il centro culturale animato dai frati David Maria Turoldo e Camillo De Piaz, il cui impegno antifascista era sbocciato, nel dopoguerra, in un'opera di sostegno delle posizioni più progressiste all'interno del cattolicesimo italiano,

1 Ivi, p. 33.

quali l'antimilitarismo di Primo Mazzolari. È qui che Dolci incontra don Zeno, sul finire del '48. La decisione di seguirlo a Nomadelfia si presenta come lo sbocco naturale della sua crisi spirituale. Ciò di cui era alla ricerca non era una comunità intellettuale più o meno progressista, ma un luogo in cui potersi mettere alla prova tentando un modo di vivere radicalmente diverso.

La scelta non è priva di conseguenze. Prima che entrasse in crisi, l'ipotesi di un futuro borghese, da architetto apprezzato e ben inserito nella società milanese, aveva già affondato qualche radice. Dolci aveva una fidanzata, Alice, una studentessa di Belle Arti figlia di un imprenditore. Una ragazza evidentemente non sciocca. «Ogni domenica ci incontravamo, discutevamo di poesia, del mondo nuovo, e facevamo molti progetti»¹. Quale fosse il mondo nuovo di cui i due ragazzi discutevano, non è facile saperlo; certo tra i progetti c'era quello del matrimonio. A questo scopo Dolci aveva acquistato un appartamento, che pagava a rate. Quando le propose di andare a visitare Nomadelfia, Alice non volle saperne. Per Dolci si trattava di un passaggio elementare, obbligato, dalla teoria alla prassi, dalle parole all'azione. Per la sua fidanzata non era così. La relazione si interruppe, così come restarono interrotti, a un passo dalla laurea, gli studi brillanti di architettura. E Danilo Dolci partì per Nomadelfia.

3. *Nomadelfia*

Se il fine era quello di sfuggire al rischio di intellettualismo ed alla prospettiva di una vita borghese, nessun luogo in effetti poteva essere più adatto di Nomadelfia. E non solo perché si trattava, e si tratta, di una comunità nella quale la spiritualità è incarnata nel lavoro manuale, ma perché il suo fondatore, don Zeno, è quanto di fin dall'aspetto più lontano ci si può immaginare da un intellettuale: ha una faccia gioviale da contadino, e tutto l'aspetto esprime forza ed energia – «un buon leone», dirà Dolci² –, ma anche il buon senso, l'amore per la vita e finanche il gusto per la buona cucina della sua terra. Nato a Fossoli, nel Modenese, nel 1900, è il nono dei dodici figli di una famiglia contadina priva di preoccupazioni economiche.

¹ Ivi, p. 33.

² *Ibidem*.

Ha la possibilità di studiare, ma il suo carattere ribelle si manifesta precocemente con il rifiuto della scuola. Vi si insegnano cose che non hanno molto a che fare dalla vita, ed a lui interessa la vita, non altro. Zappa in spalla, va lavorare con i braccianti nelle terre di famiglia, ed è lì che comincia ad imparare. Dai braccianti apprende le idee socialiste, la speranza in un mondo più giusto, non concesso dall'alto ma conquistato con una lotta dura. Ma l'evento fondamentale della sua formazione accade durante il servizio militare, nella caserma di Firenze. Qui un commilitone anarchico si diverte a provocare i cattolici. Un pomeriggio Zeno decide di rispondergli. Ne viene fuori una vera e propria zuffa. L'anarchico non fa sconti: la Chiesa predica il Vangelo ma pratica tutt'altro; i cattolici difendono la proprietà privata e le colpe della borghesia; la rassegnazione, esaltata come un valore, impedisce il progresso sociale. Zeno non ha molto da obiettarli. Sa che ha ragione. Rispondergli sarà l'impresa di una vita, poiché all'accusa di ipocrisia, di non corrispondenza tra il dire e il fare, tra Vangelo e prassi, non si può rispondere che con la vita stessa. «In un quarto d'ora – scriverà – smantello tutta la mia vita: sono un altro, quello di oggi. Lascio la ragazza: devo rispondere a quel giovanotto, che mi rappresenta tutta l'umanità»¹. Per rispondere al commilitone anarchico ed all'umanità occorre intanto, si accorge, riprendere gli studi. Se è rimasto senza parole è anche perché il commilitone anarchico era istruito, e lui no. C'è una cultura che è al servizio dello sfruttamento e che allontana dalla vita, ma c'è anche una cultura che è lievito sociale, strumento della giustizia e della trasformazione sociale. Si mette a studiare giurisprudenza alla Cattolica di Milano, allo scopo di difendere chi non può permettersi un avvocato; e, per evitare che si ripresenti il rischio di una separazione tra teoria e prassi, va a vivere per sette mesi con degli ex detenuti, spacciandosi per uno di loro. Dietro l'insistenza del vescovo di Carpi matura la decisione di seguire la via del sacerdozio. Le sue perplessità riguardano non tanto la vocazione, quanto la possibilità di essere sacerdote mantenendo le sue idee sociali. Il vescovo, che forse sottovaluta il problema, gli risponde con semplicità: «E tu fai il prete rivoluzionario»². Zeno entra in seminario nel 1929, l'anno del Concordato, l'atto con

1 F. Marinetti, *L'eresia dell'amore. Conversazioni con don Zeno Saltini*, Borla, Roma 1999, p. 24.

2 M. Sgarbossa, *Don Zeno di Nomadelfia... e poi vinse il sogno*, Città Nuova, Roma 2008, p. 6.

il quale la Chiesa cattolica offre apertamente il suo sostegno al regime fascista. Non era certo un buon tempo per i sacerdoti ribelli, meno che mai per quelli rivoluzionari, come presto don Zeno avrebbe compreso a sua spese. Le opposizioni verranno dalle due parti, dal fascismo e dalla Chiesa, e sarà quest'ultima a creare le maggiori difficoltà a Nomadelfia. Ma non si può dire che sia stato malconsigliato dal suo vescovo, illuso sulla possibilità di essere, nell'Italia di allora, qualcosa come un prete rivoluzionario. Il vescovo, che lo conosceva bene, doveva aver valutato le possibilità della sua energia, di quel suo fare tra il ruvido e l'impetuoso, scorgendo in lui una passione capace di resistere ai tentativi di farlo tacere, di aggirare ostacoli, di aprirsi con fatica una strada, e di aprirla al cattolicesimo italiano.

Nel '31 è già sacerdote, e viene mandato a fare da viceparroco a San Giacomo Roncole, frazione di Mirandola, dove subito dà prova della propria intraprendenza, che non disdegna il ricorso ai ritrovati della tecnica: la parrocchia diventa centro di aggregazione grazie alla creazione di un cinema che è una delle pochissime occasioni di svago della zona. Ma don Zeno non è di quei parroci, contro i quali si scaglierà con la ben nota vis polemica don Lorenzo Milani, che pur di attirare anime in parrocchia sono disposti a trasformarla in una sala giochi. Piuttosto è consapevole del valore educativo dell'arte. E non manca, durante l'intervallo tra il primo ed il secondo tempo dei film proiettati, di tenere discorsi che colpiscono per la passione che li anima ed anche per la capacità di parlare in modo semplice, con le parole del popolo. Non è un intellettuale (i seminari, noterà don Milani nelle *Esperienze pastorali*, formano i futuri preti su libri che sono espressione di un'unica classe sociale, «e non certo quella dei poveri»)¹, anche se ha studiato. È un nuovo tipo di prete, che affascina e confonde: anche perché i suoi discorsi, in un'epoca in cui il clero è apertamente schierato con il regime, infastidiscono non poco i gerarchi locali.

Cresce intanto intorno a lui una piccola comunità di bambini poveri, abbandonati o precocemente segnati dalla repressione sociale (il primo è Danilo, un ex detenuto di diciassette anni), che chiama Piccoli Apostoli. È il primo nucleo di quella che sarà Nomadelfia. Già da studente aveva dato vita all'Opera Realina, una prima comunità per accogliere i ragazzini di strada, spesso alle prese con la giustizia, che dopo tre anni però aveva dovuto

1 L. Milani, *Esperienze pastorali* (1957), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1997, p. 205.

chiudere per le difficoltà economiche. Da viceparroco, la sua preoccupazione si concentra ora sui bambini della piccola comunità. Sono circa seicento, i più figli di braccianti; non pochi i figli di nessuno. I più vanno nudi. Vestire quei bambini dovrà essere il primo impegno suo di sacerdote, e dell'intera comunità. Come riferirà Enzo Biagi¹, alla gente della frazione rivolge una predica di questo tenore: «Se tutti i bimbi di questa parrocchia non avranno abito e scarpe io toglierò la croce dal campanile, perché vorrà dire che l'occhio di Dio non può fissarsi su queste case». È l'inizio della dimostrazione pratica che il cristianesimo non è (solo) quella forza reazionaria di cui parlava il commilitone anarchico. La logica etica del Vangelo, che pretende la cura dell'ultimo, può volgersi in retorica, portare all'esaltazione dell'ultimo a condizione che rimanga ultimo e non discuta la sua condizione sociale, ma può anche ispirare un cambiamento radicale della società. Purtroppo la testimonianza di don Zeno dimostra anche che, quando si segue il Vangelo fino alle sue conseguenze sociali e politiche, si entra inevitabilmente in conflitto con le istituzioni ecclesiastiche, oltre che con quelle politiche. Ma le strutture cattoliche che si occupavano dei bambini abbandonati o poveri non mancavano. In cosa si differenziava la comunità dei Piccoli Apostoli? L'intuizione di don Zeno è che i bambini non hanno bisogno soltanto di un luogo in cui stare, di cibo e di vestiti. Il bisogno primario di un bambino è l'affetto, ed a quei bambini l'affetto manca. Bisognerà dunque evitare soprattutto che la comunità assomigli ad un collegio, in cui le relazioni sono anonime ed anaffettive, e trovare figure che possano sostituire quelle dei genitori. La risposta arriva nel '41, quando Irene, una ragazza di diciott'anni (allora si conseguiva la maggiore età a ventun anni) scappa di casa e si presenta da don Zeno, chiedendogli di fare da madre ai bambini dell'Opera Piccoli Apostoli. È la prima delle *mamme di vocazione*, figure con le quali don Zeno offriva una alternativa alla scelta del convento: pur restando vergini, queste giovani donne vivevano la loro fede non attraverso la consacrazione, ma dedicandosi interamente all'attività educativa.

È dopo la fine della guerra e la prova della Resistenza, che ha visto i Piccoli Apostoli, sacerdoti compresi, impegnati con i partigiani, che don Zeno fa il passo ulteriore. Più volte ha

1 *La Stampa*, 21 giugno 1959.

invitato le famiglie di Roncole a vivere insieme, creando una grande comunità nello spirito evangelico, ma non è riuscito a vincere le resistenze. Le sue idee, che si fanno via via più chiare, esigono qualcosa di più impegnativo di opere assistenziali, sia pure animate da uno spirito nuovo: vanno nella direzione di un nuovo popolo. E se quel popolo non può essere la comunità di Roncole, bisognerà crearne uno nuovo. A Fossoli c'è un ex campo di concentramento. Don Zeno lo chiede in concessione al governo per farne la sede del nuovo popolo. Non ottiene risposta, e il 19 maggio del '47 procede senz'altro ad occuparlo. Nella nuova comunità accanto alle mamme di vocazione vi sono coppie di sposi che decidono di vivere in quella che si configura come una enorme famiglia allargata, non troppo lontano d'altra parte del modello delle famiglie contadine ancora diffuse all'epoca in quella zona, e da cui lo stesso don Zeno proveniva. Di nuovo c'è il principio, fissato nella Costituzione della comunità, promulgata l'anno seguente, della comunione dei beni e della democrazia diretta. Come in Capitini, c'è in don Zeno la convinzione che dopo la fine del fascismo si dovesse tentare la via della democrazia più piena possibile, non limitata dal meccanismo della rappresentanza. Per meglio difendere l'idea giunse a progettare anche un movimento politico, il Movimento della Fraternità Umana, ma fu prontamente fermato dagli ambienti ecclesiastici che, pur con tutta la simpatia per l'esuberanza evangelica del sacerdote, non potevano permettere che un'iniziativa politica cattolica si ponesse di traverso al partito democristiano al governo.

Quando Dolci vi arriva, nel '49, Nomadelfia ospita più di mille bambini: orfani di guerra, sbandati, feriti dalla guerra e dall'abbandono. «Tanto e tale era il dolore in cui ero immerso – scriverà Dolci – che non mi pareva possibile sopravvivere per molto»¹. Arriva come uomo di fatica, si dedica alle pulizie ed ai lavori manuali, ed intanto viene affinando la sua visione religiosa, che si esprime poeticamente nei versi di *Voci dalla città di Dio* (1951). In breve il rapporto tra Dolci e don Zeno diviene molto stretto. È probabilmente eccessivo affermare, come fa uno dei pochi biografi di Dolci, che don Zeno diventò il suo guru², ma certo da lui imparò molto. Ed ottenne fiducia,

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 35.

2 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, Beacon Press, Boston 1966, p. 23.

se è vero che a distanza di un anno dall'arrivo lo mette alla guida dei nomadelfi che costruiranno ed occuperanno un nuovo insediamento della comunità, il villaggio di Ceffarello. Dolci è l'uomo perfetto per il compito: è un architetto, ha una profonda spiritualità accompagnata, al contempo, da un notevole senso pratico. È sicuramente più intellettuale di don Zeno, e molto più inquieto, ma ciò non impedisce al sacerdote di scorgere in lui un possibile successore¹. Le cose andranno diversamente. Presto Dolci si accorge che Nomadelfia è una tappa, non la destinazione finale. E nel 1952 riparte.

Nella conversazione con Giacinto Spagnoletti Dolci riconosce lo straordinario valore di quell'esperienza di vita comunitaria semplice, purificata dal lavoro nei campi e dalla rinuncia alla proprietà privata, ma non manca di rilevarne i limiti. «Il grande rischio di Nomadelfia era quello di formare un'arca in cui inconsciamente si pensava dentro tutta la verità, e il resto sbagliato», scrive². I problemi erano due: non solo il rischio di settarismo, che è proprio di ogni comunità religiosa, ma anche la chiusura ai problemi sociali del mondo esterno. Basta realizzare una comunità comunista per cambiare la società? Per don Zeno, una piccola comunità animata da un comunismo cristiano è già lievito sufficiente per cambiare, gradualmente, la società intorno. Per Dolci ciò non è sufficiente, e c'è il rischio che quella comunità resti soddisfatta di sé e della sua diversità. La diversità di vedute si fa chiara durante i lavori di costruzione del villaggio di Ceffarello. Alcuni lavoratori disoccupati si erano presentati al cantiere per chiedere lavoro. Don Zeno li aveva mandati via, perché non ne avevano bisogno. Alle proteste di Dolci aveva replicato: «Noi non siamo un'agenzia di collocamento». Dal punto di vista di Dolci, invece, era un dovere morale aiutare i poveri, sempre e comunque³. Il problema fondamentale è che Nomadelfia è una comunità cattolica. Ancora nella costituzione attualmente in vigore della comunità si legge che per essere ammessi occorre essere «cattolici professanti apertamente la Fede e la Morale secondo gli insegnamenti e la disciplina della Chiesa Cattolica»⁴. La *legge di fratellanza* di Nomadelfia ha un limite

1 Ivi, p. 24.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 37.

3 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 23.

4 *Costituzione della popolazione di Nomadelfia*, Nomadelfia 2001, p. 6.

per Dolci assolutamente inaccettabile. Gli stessi poveri restano fuori dalla comunità, se non condividono la morale cattolica. Don Zeno parlava spesso di *fare due mucchi*: da una parte chi ha i soldi, dall'altra chi non li ha. È quasi il suo slogan, un programma al tempo stesso politico e religioso. Ma i poveri restano fuori dal mucchio se non sono cattolici. Don Zeno è percepito come un sacerdote anticonformista, pericolosamente vicino ai comunisti, perfino pazzo, ma resta un sacerdote, e per un sacerdote la Chiesa è l'unica via di salvezza. Nei suoi scritti è chiaro: «Queste cose si fanno in seno alla Santa Madre Chiesa. Fuori da quella terra, non illudetevi, si finisce nelle sabbie mobili». E ancora: «Credete in Dio? Se non credete nel Figlio di Dio incarnato e nella sua Chiesa Cattolica, non avrete 'per padre Dio'»¹. Ma se solo chi crede in Cristo e nella Chiesa ha Dio per padre, la fratellanza annunciata a Nomadelfia non sarà una fratellanza cattolica? E come potrà abbracciare tutti gli oppressi, con questi limiti?

Vi sono in don Zeno idee genuinamente rivoluzionarie. Il cristianesimo è per lui l'alternativa al comunismo marxista, e le masse proletarie, nelle quali è ancora viva la morale cattolica, possono essere le protagoniste di un grande rinnovamento. La guerra fredda costringeva il cattolicesimo a stare dalla parte della reazione e della conservazione (un ruolo storico, peraltro, che il cattolicesimo interpreta benissimo). Per don Zeno la Chiesa avrebbe dovuto superare a sinistra, per così dire, i comunisti; mostrare che quella società giusta e fraterna di cui essi parlano è possibile solo nella prospettiva religiosa del cristianesimo. I democristiani hanno paura delle masse, e si rifugiano nella classe media. «Manca – scrive con una certa retorica non infrequente in lui – un sacerdote che, come S. Giovanna D'Arco, si butti tra quelle masse e additi la via della giustizia»². È chiaro che qui don Zeno parla di sé stesso. Buttarsi tra le masse proletarie e mostrare loro le vie della giustizia cristiana, alternativa a quella comunista ma non meno rivoluzionaria, è il suo compito storico.

La rivoluzione di cui parla don Zeno non è, com'è ovvio, una rivoluzione violenta. È la rivoluzione che parte dalla coscienza e dai rapporti umani, che rifiuta l'oppressione, che stabilisce la giustizia già nell'incontro con l'altro. Ma basta questo? Pur nel rifiuto della violenza, la rivoluzione non richiede la disobbedienza? Se il mondo è stabilito su principi errati,

1 Z. Saltini, *L'uomo è diverso* (1956), Fondazione Nomadelfia, Grosseto 2000, pp. 10 e 55.

2 F. Marinetti, *L'eresia dell'amore*, cit., p. 179.

satanici anche, da un punto di vista religioso, non è possibile cambiarlo senza opporsi alle autorità. Se non la violenza, certo la disobbedienza è necessaria. Ma la proposta rivoluzionaria di don Zeno non contempla la possibilità della disobbedienza. Torniamo alla Costituzione di Nomadelfia. Il nomadelfo, vi si legge, «in modo particolare si impegna» ad una serie di cose, la prima delle quali è «ubbidire all'autorità costituita»¹. È evidente che questo principio di ubbidienza alle autorità costituite – religiose e politiche – aveva una funzione fondamentale: consentire l'accettazione di Nomadelfia da parte sia della Chiesa che dello Stato, limitando il carattere rivoluzionario al suo interno, ed assicurando per il resto la massima fedeltà alle istituzioni politiche e religiose. È un compromesso per non spezzare il filo che lega Nomadelfia alle istituzioni, con il rischio di una pericolosa deriva. Ma è, dal punto di vista di Dolci, un compromesso dalle conseguenze gravi. Come mai, si chiede, ai giovani di Nomadelfia non viene proposta l'obiezione di coscienza? È sufficiente dire che «a loro piace fare il militare»? Don Zeno per Dolci non ha sviluppato le «implicazioni politiche» della sua visione pedagogica, «riducendosi a incrementare – per via di 'santa ubbidienza' – il mondo dei padroni»². È una critica molto dura, probabilmente anche ingiusta, così come appare quasi incomprensibile l'annotazione che la precede, sul fatto che il sacerdote non distingue «tra comunismo e comunismo e, purtroppo, fascismo»³. Se si considera il rigoroso impegno antifascista di don Zeno, quel *purtroppo* appare inaccettabile, a meno che Dolci non volesse dire che don Zeno, perseguendo l'ideale del comunismo cristiano, non comprese la possibilità di dialogare con i comunisti più aperti, finendo per accomunare il comunismo al fascismo in una condanna generalizzata. In effetti ne *L'uomo diverso* il sacerdote scrive: «Il liberalismo, il laicismo, il marxismo, che sono tre errori contro la fede, hanno commesso il delitto di scristianizzare il popolo scardinandone i presupposti morali; hanno scelto 'per padre il demonio'»⁴; una affermazione che sa ancora di Sillabo.

D'altra parte, questo sacerdote che non distingueva tra comunismo

1 *Costituzione della popolazione di Nomadelfia*, cit., p. 7.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 33.

3 *Ibidem*.

4 Don Zeno Saltini, *L'uomo è diverso*, cit., p. 63.

e fascismo e che a giudizio di Dolci finiva per favorire i padroni a furia di obbedienza si trova in una posizione estremamente scomoda in un periodo di anticomunismo isterico. L'Italia è tappezzata di manifesti che avvisano che è peccato grave votare il Partito Comunista e che chiunque faccia propaganda comunista è da considerarsi «apostata della fede e scomunicato». La scomunica, è bene ricordarlo, si estendeva anche ai partiti che facevano «causa comune» con il Partito Comunista, ed aveva conseguenze non tanto sulla borghesia, quanto sul proletariato. Erano i proletari che si trovavano di fatto discriminati nella ricerca del lavoro. Il datore di lavoro si informava sulle convinzioni del lavoratore e, stante il peso del clero anche sul mondo del lavoro, spesso rifiutava di assumere chi era noto per le sue simpatie comuniste. Nomadelfia non era immune da questa discriminazione, come abbiamo visto, ed è questa una delle ragioni dell'abbandono di Dolci; e al tempo stesso tuttavia essa appare non sufficientemente schierata, pericolosamente prossima alle idee comuniste, pur nella dichiarata fedeltà alla Chiesa. Tutti i cattolici sono chiamati a stringersi intorno al partito democristiano. Non sono ammesse defezioni. Alle elezioni del 1951 si scopre invece che i nomadelfi hanno consegnato all'urna ben centocinque schede nulle¹. Nomadelfia finisce nel mirino del ministro degli Interni Scelba, che esprime apertamente la propria disapprovazione. La comunità ha un punto debole: la precaria situazione economica. Don Zeno non esita a contrarre debiti per sostenere la sua comunità, nella convinzione che Nomadelfia è un'opera di fede, e la Provvidenza non può che sostenerla. Ma il sostegno per ora non arriva. Arriva, invece, l'intimazione di lasciare Nomadelfia da parte del Sant'Uffizio. Don Zeno obbedisce. A Nomadelfia si insediano i salesiani, ma ciò non evita il tracollo. A giugno del '52 la comunità si scioglie². La grande

1 I. Bignardi, *Le piccole utopie*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 45. Poco dopo, nel '53, a proposito della Democrazia Cristiana don Zeno dirà: «La democrazia cristiana è contro la Chiesa. Non ha riconosciuto il diritto alla vita di tutti i cittadini. Ha permesso lo sfruttamento dell'uomo e la speculazione sul lavoro e sui frutti del lavoro umano. Ha represso con la violenza le giuste libertà dei cittadini. Ha permesso, anzi difeso con la forza, l'abuso sul diritto della proprietà privata. Ha permesso che, nell'assunzione dei lavoratori, si faccia distinzioni e preferenze per causa dell'ideologia che professano, o per causa del partito cui appartengono». Don Zeno Saltini, *Non siamo d'accordo* (1953), Fondazione Nomadelfia, Grosseto 2002, p. 37. L'accenno alla repressione violenta è rivolto naturalmente a Scelba.

2 Rinascerà dieci anni dopo, ottenendo dalla Chiesa il riconoscimento di parrocchia. Per lo Stato italiano è una associazione privata di cittadini. La visita di papa Giovanni Paolo II, nel 1989, ha sancito definitivamente l'accettazione e il riconoscimento di Nomadelfia da parte della Chiesa.

famiglia che don Zeno aveva costruito viene dispersa con la forza. La polizia arriva, dà il foglio di via agli adulti e carica i bambini sulle camionette per mandarli in diversi istituti assistenziali. È una scena indicativa della ferocia di una concezione della legge e dell'ordine sociale che non si fa scrupolo di affermarsi a spese dei più fragili in assoluto: l'infanzia abbandonata.

Dolci non è presente: da diversi mesi ha raggiunto Trappeto. Dove, tra non molto tempo, gli toccherà assistere ad una scena simile.

4. *Trappeto*

Torniamo alla frase con la quale, appena arrivato a Trappeto, Dolci spiega ai pescatori le sue intenzioni. Egli è venuto per vedere in che modo si poteva vivere meglio da fratelli e per *gettarsi insieme* ai poveri. C'è dietro, naturalmente, l'esempio di Nomadelfia, la comunità nella quale la fratellanza è legge; ma c'è anche un bisogno di partecipazione alla vita di una comunità reale, alle difficoltà quotidiane di pescatori e braccianti. Si ha l'impressione che i primi tempi di Dolci a Trappeto siano caratterizzati da due tendenze contrastanti. La prima è quella di riprodurre in qualche modo a Trappeto il modello di Nomadelfia, vale a dire di fondare una comunità, sia pur piccola, nella quale vivere secondo il principio della fratellanza. La seconda è quella, che finirà per avere il sopravvento, di tentare la via più difficile di cambiare l'intera comunità reale, di lavorare per una graduale trasformazione dei rapporti. Quest'ultima è la via di un *gettarsi insieme* più radicale, l'unica via effettiva per superare il rischio, che Dolci ha constatato a Nomadelfia, di costruire un'arca o un nido. È una via difficile ovunque, ma soprattutto in quel contesto. Don Zeno aveva tentato di coinvolgere le famiglie nell'educazione comunitaria dei minori in stato di abbandono, e non solo le cosiddette mamme di vocazione, ma senza grande successo, e fu ciò a spingerlo a creare una comunità apposita. È facile immaginarsi quanto maggiori siano le difficoltà di Dolci in un tessuto sociale caratterizzato, come vedremo meglio, dall'assoluta diffidenza.

Trappeto è un piccolo borgo di pescatori che sorge su un promontorio che guarda sul golfo di Castellammare, a circa quarantacinque chilometri da Palermo. Il turista che vi arriva oggi, attratto dalla spiaggia della Ciammarita, una delle più rinomate spiagge del Palermitano, faticherebbe a figurarsi la

miseria del borgo nel periodo in cui vi arriva Dolci. Nomadelfia lo aveva iniziato al contatto con la sofferenza, ma quella di Trappeto non è una conseguenza della guerra, né è la sofferenza di alcuni, dal destino segnato dall'abbandono. A Trappeto a star male è la grande maggioranza della popolazione, ed è un male più denso, per così dire, che si insinua nei rapporti umani, che segna l'universo simbolico e che giunge a far tacere la stessa possibilità di immaginare e sperare un mondo diverso.

Per farsi un'idea della realtà di Trappeto è bene dare uno sguardo alle fotografie di *Fare bene (e presto) perché si muore*. In una è ripresa una delle strade del paese, intitolata a Silvio Pellico. L'impressione è che sia la foto di una città colpita da un terribile terremoto: tra due costruzioni che sarebbe eccessivo definire palazzi si apre un cratere al centro di un terreno sconnesso. Ma non è il terremoto. Quel cratere è il Vallone, un canale fetido che scorre al centro di alcune strade del paese, rendendo malsana l'aria sia in strada (ma non si può davvero chiamare strada quel che si vede nella foto) che fin nelle abitazioni a pianterreno, nelle quali vive la maggioranza della popolazione. Altre foto mostrano l'interno di queste case. Si tratta di abitazioni piccolissime, con il pavimento in terra battuta o di ciottoli, le pareti spoglie, qualche sedia impagliata, un tavolino e poco altro. Le foto sono piene di bambini. In una c'è un neonato che dorme su un ammasso di cenci, con il corpo ricoperto di mosche.

È la miseria di Trappeto – che non è troppo diversa, peraltro, dalla miseria del sud. Negli anni Cinquanta è quello il tipo di abitazione medio del proletariato meridionale, e va già bene quando non occorre dividere il tugurio con qualche animale (meglio dal punto di vista prettamente abitativo, poiché il possesso di un animale è già indice di qualche benessere). Ancora oggi non è difficile, percorrendo le strade di una qualsiasi città meridionale ed evitando i quartieri più recenti, o anche l'orrore delle case popolari periferiche, imbattersi in bassi non troppo diversi da quelli fotografati a Trappeto, anche se non manca la pavimentazione. Persistono perfino, a ben guardare, le *grotte*, abitazioni al di sotto del livello stradale, sorta di scantinati senza luce nei quali ancora oggi langue, con qualche ostinazione, quella parte del proletariato meridionale che ancora rifiuta di prender parte alla festa del capitalismo.

Qui giunge, dunque, Dolci. Con buona sintesi, scriverà: «Mi trovavo, pur in Europa, in una delle zone più misere e

insanguinate del mondo; vasta la disoccupazione, diffusissimo l'analfabetismo, sottilmente e prepotentemente penetrante quasi dovunque la violenza mafiosa»¹. Questo il quadro, ma forse rende ancora meglio l'idea della situazione un dato che emerge dall'inchiesta di *Fare bene*. Tra le domande che Dolci farà alla gente ce n'è anche una che riguarda la festa. Non è una domanda oziosa. La festa è uno sprazzo di liberazione, il momento in cui si fa esperienza un diverso modo di esistere e di stare insieme. Quando incontrerò Capitini ed il suo pensiero, Dolci troverà che in lui la festa è una anticipazione di quella *realtà liberata* dal male e dal dolore che è il centro della sua riflessione e della sua prassi. Ma qui a Trappeto per i proletari non c'è festa. Uno dopo l'altro, rispondono che la festa non è roba per loro. «La festa c'è, ma non per nuatri»². Esiste una cosa chiamata festa, ne sono consapevoli, ma è qualcosa che non li riguarda. Ai poveri non manca la festa. Prima dell'avvento della società del benessere con il suo approccio consumistico onnipervasivo, la festa era nei paesi del sud un momento solenne di celebrazione della vita. Per quanto poveri si potesse essere, nel giorno di festa non mancava a nessuno la possibilità della gioia. Trappeto è invece un paese *senza festa*, o almeno senza festa sono i più poveri, ed è questo che distingue questo borgo dal resto del sud. Quella porta che periodicamente, ritualmente s'apre anche per i più poveri su un mondo diverso, a Trappeto resta chiusa. Qui non si tratta di povertà, ma di miseria. La povertà, se limita la soddisfazione dei bisogni, non toglie la possibilità di aprirsi al possibile, di sperare, di ironizzare anche sulla propria condizione. La miseria condanna invece alla negatività assoluta, all'amarezza, ad una inerzia come di esseri sospesi tra la vita e la morte, troppo deboli e sfiduciati per rivendicare con energia il diritto stesso alla vita.

Che fare? Le parole con le quali si era presentato ai pescatori contenevano un programma minimo ed un altro più impegnativo: gettarsi insieme ai poveri e cercare di vivere da fratelli. Per mettere in pratica il programma minimo non occorre molto (dal punto di vista squisitamente teorico, s'intende): basta vivere la vita dei poveri di Trappeto. È quello che Dolci fa dopo il suo arrivo. Le prime notti le passa a casa di un pescatore,

1 D. Dolci, *Ciò che ho imparato*, in Id., *Ciò che ho imparato e altri scritti*, a cura di G. Barone, Mesogea, Messina 2008, p. 25.

2 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 22.

e intanto gira per il paese, osserva, pulisce il moccio ai bambini, procura le medicine ai malati. Ben presto matura un progetto più ambizioso: costruire una casa, nella quale accogliere i bambini abbandonati del paese. È il progetto di Nomadelfia, trasportato in Sicilia. Ne parla con gli amici pescatori. Vorrebbe fare una comunità in cui vivere come fratelli. Nel già citato resoconto in dialetto siciliano dell'arrivo di Dolci a Trappeto¹ la parola comunità è tra le poche in italiano. È un concetto, quello di comunità, estraneo alla mentalità ed all'esperienza sociale del luogo. «La gente nun capia tantu assai, ma a picca a picca iavanu sapennu». Oltre a condividere le condizioni materiali ed il lavoro della gente del luogo, conquistandosi gradualmente la fiducia, Dolci svolge un'opera di evangelizzazione, intendendo questo termine non in senso confessionale, ma in quello più ampio, e più pieno, di diffusione della conoscenza dei valori evangelici. La capacità di spiegare le cose con semplicità non gli manca. Dio, spiega, vuole che viviamo tutti come fratelli; se facessimo così, non vi sarebbero guerre, violenze, ingiustizie. Doveva sembrare ben strano, alla gente di Trappeto, quest'uomo del nord, così diverso anche per l'aspetto fisico (alto più di un metro ed ottanta, con gli occhi azzurri); un uomo che, pur avendo tutta la cultura ed i modi di un signore, si metteva a vivere come i più poveri, e per giunta faceva discorsi del genere. La simpatia fin dall'inizio non gli mancò. Come straniero, era un ospite, verso il quale occorreva adempiere a tutti i doveri imposti dalla cultura contadina, ma al tempo stesso era il figlio del vecchio capostazione, e pertanto una sorta di straniero di famiglia. Era abbastanza vicino da farsi capire, un po' alla volta, ed abbastanza lontano da aiutare la gente a vedere le cose da un punto di vista differente.

Fin dall'inizio, almeno stando al resoconto dei pescatori, la sua figura fu circondata da quel certo rispetto che si ha verso chi potrebbe rivelarsi un santo. È questo rispetto che consente a Dolci di ottenere senza grandi difficoltà ciò che chiede, rimandando alla Provvidenza per i pagamenti. Quando sceglie un terreno che potrebbe essere adatto per costruirvi la progettata comunità – in una località al di fuori del paese chiamata «Serro», su una collina di fronte al mare – il proprietario glielo cede senza fare troppe storie:

1 *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, cit.

possono cominciare i lavori, e consegnare i soldi quando li avranno. Parte del denaro lo recupera con un viaggio al nord, dove già si va formando quel gruppo di sostenitori che con gli anni diventerà internazionale. Cominciano i lavori. Dolci è il primo a prendere la pala. Lui architetto si mette a fare il manovale al servizio di un mastro del luogo, che disegna la casa direttamente sul terreno. Lo aiutano Giovanni Piergallini, un orfano ex detenuto incontrato durante l'ultimo viaggio al nord, ed i pescatori e disoccupati di Trappeto. La casa è un compromesso tra il programma di condivisione della povertà della gente del luogo e l'intento di offrire ai futuri ospiti un ambiente confortevole. Il Borgo di Dio – così si chiamerà – ha il primo bagno del paese, una cucina, un pianoforte, una stanza per le attività dei bambini¹. I primi ospiti sono orfani o figli di detenuti, una vedova (Vincenzina Mangano, che diventerà poi la moglie di Dolci) con i suoi cinque figli. Il Borgo è un tentativo. Dolci ha chiare alcune cose, che gli vengono dalla sua esperienza. Sa che bisogna dare un tetto agli orfani ed ai bambini abbandonati; sa, perché lo ha imparato da don Zeno, che una attenzione particolare va riservata ai cosiddetti fuorilegge. Ha alcune semplici idee religiose – semplici non perché non sia capace di una complessa elaborazione, ma perché il suo impegno intellettuale va nella direzione opposta: semplificare, essenzializzare, *illimpidire* – che orientano l'azione. Ma si accorge anche fin dall'inizio che non basta occuparsi degli orfani, in una comunità nella quale è davvero difficile distinguere chi sta peggio da chi sta meglio. Gradualmente, si opera in lui il passaggio dal modello di *creare una comunità*, che del resto già a Nomadelfia gli era apparso insufficiente, a quello di *sviluppare una comunità esistente*. Ma lo sviluppo di una comunità non è cosa semplice. Bisogna individuare i problemi e le risorse per risolverli; occorre non solo impegno, ma anche una profonda conoscenza del luogo. Soprattutto, è una cosa che non si può fare da soli. Una comunità si può sviluppare solo se si attivano i suoi membri. In questa direzione vanno le domande che Dolci fa alla gente fin dal suo arrivo. Quali sono i problemi più gravi? La risposta non è difficile: la povertà, la fame, la disoccupazione, la siccità. E

1 G. Casarrubea, *Danilo Dolci: sul filo della memoria*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 23-51.

cosa si può fare? Come si può cambiare? Questa domanda al momento resta senza risposta. Con la costruzione del Borgo di Dio intanto Dolci ha mostrato tuttavia la possibilità di un cambiamento efficace, concreto, anche se dalla portata al momento limitata.

La vera svolta avviene con la morte di un bambino.

5. *Il digiuno*

È una mattina della primavera del '52¹. Dolci viene chiamato in paese. C'è un neonato che è in gravi condizioni. La madre, Giustina Barretta, non mangia da giorni, e di conseguenza non ha latte per il bambino. La famiglia vive in una di quelle abitazioni che ho definito grotte, una stanzetta col pavimento in terra battuta al di sotto del piano stradale. Il marito è in carcere per un furtarello. Dolci accorre, va in farmacia a prendere del latte, ma è troppo tardi. Quando torna il bambino è morto.

Non era, la morte per fame di un bambino, un fatto eccezionale. Era successo altre volte, ed ogni volta i medici avevano certificato qualche patologia, rifiutandosi di ammettere l'evidenza; la popolazione stessa sembrava rassegnata alla cosa. Per Dolci è l'evento che segna il passaggio ad un diverso impegno. È evidente che l'assistenza, per quanto importante, non basta. Portare da mangiare può non essere sufficiente. Si rischia di non arrivare in tempo. Bisogna affrontare il problema alla radice: fare in modo che la gente abbia lavoro, ed attraverso il lavoro possa avere di che vivere. Dolci chiama a raccolta al Borgo di Dio la gente per discutere della situazione. Le acque del fiume Iato si perdono nel mare, mentre ogni anno si tengono processioni per chiedere la pioggia. Se quelle acque venissero canalizzate, si potrebbero irrigare le terre vicine e dare lavoro alla gente. Ma per farlo occorrono i soldi, occorrono che altri si muovono. Non basta più muoversi *dal basso*: occorre che altri, *dall'alto*, si muovano. Come costringere quello Stato il cui unico intervento nella zona sembra essere la repressione feroce ad intervenire per creare le condizioni perché la gente abbia lavoro? Con il digiuno. Risposta bizzarra, nell'Italia di allora.

Antica prassi religiosa di purificazione, il digiuno ha acquisito

1 La collocazione temporale dell'evento è controversa. Nella datazione seguo V. Schirripa, *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 45, nota 8.

una valenza politica grazie a Gandhi ed alla sua teoria-prassi del *satyagraha*, che è sorretta dalla convinzione che la verità ed il bene non possono che prevedere, senza che vi sia il bisogno di far ricorso alla violenza. Non è facile dire quanto l'esempio gandhiano abbia pesato sulla scelta di Dolci. L'autobiografia di Gandhi era stata tradotta in Italia nel '31, con una introduzione di Giovanni Gentile, mentre fin dal '22 era disponibile l'ottima biografia di Romain Rolland¹. Nei suoi scritti a carattere autobiografico tuttavia Dolci non parla di letture gandhiane nel suo periodo di formazione. Dal '37 in poi Aldo Capitini era venuto sviluppando in Italia una filosofia della nonviolenza. Di pochi anni prima (1949) è il suo volume *Italia nonviolenta*, una raccolta di articoli in cui il metodo nonviolento è presentato in modo sintetico ma efficace come soluzione possibile di nodi politici e sociali del tempo², ma Dolci ignora del tutto la figura di Capitini, che come presto vedremo incontrerà proprio in occasione del primo digiuno. Ovviamente non occorre che Dolci leggesse scritti di Gandhi o di Capitini per conoscere gli aspetti essenziali del metodo nonviolento. Di Gandhi parlavano i giornali, anche se spesso in modo distorto, insistendo sulla bizzarria del personaggio e sulla stravaganza delle sue iniziative. L'impressione è che Dolci non sia giunto alla scelta del digiuno con l'idea di emulare Gandhi, ma che l'abbia conquistata rifacendo il cammino fatto dal leader indiano. Come giunge Gandhi al digiuno? La premessa del metodo *satyagraha* è religiosa. L'uomo è chiamato ad agire nel mondo non perseguendo scopi personali, agendo per il proprio interesse, ma praticando lo yoga dell'azione della *Bhagavad-Gita*, vale a dire agendo in spirito di abbandono a Dio. Questo abbandono dev'essere totale: dev'essere l'abbandono stesso dell'io. Il *satyagrahi* è per Gandhi colui che ha rinunciato al proprio io. Con una espressione in lui frequentissima, si può dire che per essere dei *satyagrahi* occorre «ridursi a zero». Una volta fatto ciò, si è liberi dalla violenza. Allora sarà possibile perseguire i propri obiettivi politici – che devono essere veri, vale a dire riguardare il trionfo della giustizia e del bene comune – senza

1 M. G. Gandhi, *Autobiografia*, tr. it., Garzanti, Milano 1931; R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, tr. it., Sonzogno, Milano 1922. Molti anni dopo, rievocando il primo digiuno, dirà: «Non c'era un ragionamento preciso, non avevo letto Gandhi». *Come l'ape che si posa su un fiore*, intervista rilasciata a M. Tarozzi in *DuemilaUno*, a. X, n. 49, marzo-aprile 1995.

2 A. Capitini, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1949; ora in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992.

prendere le armi. Praticando il digiuno, il *satyagrahi* mette in pratica quello spirito di sacrificio e di rinuncia a sé che ispira tutta la sua prassi, e così facendo esercita una forza morale che, nella convinzione (tutto sommato ottimistica) di Gandhi, non può che influenzare l'avversario. Importante in Gandhi è anche l'identificazione con i poveri e gli ultimi. Dio si manifesta in mille modi, ma la sua forma principale è *Daridranarayana*, Dio come povero. Mettersi al servizio dei poveri, identificarsi con loro vuol dire servire Dio stesso. C'è una evidente affinità nei ritmi e nello stile di vita tra Gandhi e Dolci: entrambi cominciano la loro giornata alle quattro di mattina, perché questa è l'ora in cui i contadini, tanto in India quanto in Sicilia, si avviano al lavoro; e, se Gandhi decide di vestirsi con un semplice perizoma, come i poveri del suo paese, Dolci non porterà mai giacca e camicia, accontentandosi di qualche maglione e di pantaloni logorati dall'uso.

Come sappiamo, Dolci aveva letto la *Gita* fin da ragazzino, insieme ad altri testi filosofici e religiosi: primo fra tutti il Vangelo. La sua religiosità di questo periodo ha al centro proprio queste due idee: sacrificarsi, *farsi ostia*, e identificarsi fino in fondo con gli ultimi. Se si tiene presente questo processo di identificazione, la scelta del digiuno appare assolutamente logica¹. Se i bambini muoiono di fame, è impossibile mangiare; significa venir meno al compito di essere con gli ultimi. Lì dove i bambini muoiono di fame, non si può che digiunare affinché le cose cambino. È una sorta di logica morale e religiosa elementare.

Fatta la scelta, Dolci si trasferisce in casa di Giustina e dà inizio a quella che sarà inevitabilmente anche una rappresentazione. Il 14 del mese scrive una lettera pubblica alle autorità regionali e nazionali che conviene riportare per intero, perché è in qualche modo il primo, dolente manifesto della nonviolenza di Dolci:

Carissimi,

sono un peccatore ma il Signore mi è testimonia che non aspiro nel più vivo di me che a morire perché voi tutti possiate vivere.

1 Nella sua conversazione con Spagnoletti Dolci nega espressamente che la decisione di digiunare sia nata, «come hanno pensato molti, in seguito a letture o riflessioni mistiche. Penso, invece, che nessuno dotato di un minimo di sensibilità, riuscirebbe a mangiare se vedesse dei bambini morire di fame. Non si tratta di morire, ma di un certo istinto» (G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., 43-44). È innegabile però che in questo periodo Dolci abbia pressanti idee religiose, come dimostra anche la lettera inviata alle autorità all'inizio del digiuno.

Anche in questa piaga, da Montelepre fino a Balestrate, sta arrivando nuovamente l'inverno. Il brigantaggio, la fame, la mancanza di igiene, l'analfabetismo tengono da secoli la maggior parte dei nostri fratelli di qui in un penosissimo stato; ma quando torna l'inverno, per moltissimi, non per episodici casi come avviene per lo più altrove, per quasi tutti la vita diventa stentata agonia.

L'inverno scorso ho visto con i miei occhi anche un neonato morire perché affamato, tra centinaia e centinaia di casi dolorosissimi: bambini che non potevano essere guariti perché non c'erano nelle case i danari per le medicine, padri e madri pallidi dal digiuno e dalla preoccupazione per la fame dei figli, malfermi vecchi di oltre settant'anni costretti a passare ancora tutta la notte in mare per rischiare di trovare almeno qualcosa, vedove con numerosi figli a cui provvedere senza alcun aiuto, malati in ospedale con la moglie e i figli nelle spoglie case a digiuno, padri arrestati (e i figli come si strappano i capelli dal dolore di vedere il padre in catene) perché costretti dalla fame dei figli a prendere dal terreno d'altri.

Possiamo evitare che questi bambini siano costretti a lasciare le scuole a sette o otto anni per aiutare il padre al lavoro.

Possiamo in gran parte evitare che le galere si riempiano.

Possiamo evitare che la morte spadroneggi.

Date voi forse dei pugni ad uno per guarirlo dalla polmonite?

C'è un delitto di omissione verso questi nostri fratelli, di cui dobbiamo pentirci e redimerci. C'è un atto di amore da compiere subito per salvarli e salvarci.

C'è da muoversi subito. A estremi mali estremi rimedi. Voglio fare penitenza perché tutti si diventino più buoni. Prima che muoia un altro bambino di fame, intanto, voglio morire io. Da oggi non mangerò più finché non ci saranno arrivati i trenta milioni necessari per provvedere subito il lavoro ai più bisognosi e l'assistenza più urgente agli inabili.

Quando uno sta per sparare addosso ad un bambino, quando ormai non si può far altro, non ci si deve buttare avanti al piccolo per salvarlo?

C'è un fiumicello che si spreca in mare. Si inizierà anche un'opera di irrigazione per trasformare in orti e frutteti la terra vicina quasi infruttifera per la siccità la gran parte dell'anno.

Subito. Non si può aspettare. Aspettare significa far cadere altre vittime.

Se, io vivo, non provvederà l'amore, provvederà, io morto, il rimorso.

Vostro in Dio,
Danilo¹.

C'è della retorica, in questa lettera, ed un linguaggio ancora tutto religioso. Dolci si presenta un po' come il granello di frumento evangelico che non può dar frutto se non muore – e quindi come Cristo stesso, che si sacrifica per la salvezza altrui – e un po', più laicamente, come un nuovo Socrate, la cattiva coscienza di una comunità, da cui non ci si libera nemmeno con la morte. Più della spiritualità che traspare dalla lettera, sulla quale dovremo tornare, conta per ora la chiarezza dell'aut aut imposto alla classe politica: o faranno qualcosa, o Dolci si lascerà morire. La mossa è inedita, e mette fuori gioco gli schemi usuali di relazione tra dominati e dominatori, che prevede per lo più la ribellione da parte degli uni (dal furto innocente per fame al banditismo vero e proprio) e la repressione dura da parte dei secondi. Se i primi non hanno gli strumenti anche culturali per tentare altre vie, i secondi avrebbero mille alternative. Perché ricorrono alla repressione? Con i soldi che si spendono per militarizzare il territorio e tenere in carcere una fetta consistente della popolazione si potrebbero avviare programmi per l'occupazione, l'alfabetizzazione, la crescita sociale ed economica della zona. Perché si sceglie la via della repressione? La domanda è ancora valida, perché, se è vero che non esistono situazioni di simile abbandono (almeno tra la popolazione italiana, perché non è raro che i lavoratori immigrati, soprattutto se *clandestini*, muoiano di freddo o di fame), è vero che lì dove il disagio sociale si esprime nelle forme della violazione delle leggi la risposta dello Stato è prevalentemente una repressione i cui costi, in termini strettamente economici, sono rilevantissimi. La risposta, oggi come ieri, è che per rinunciare alla repressione ed investire sulla crescita umana occorre avere fiducia nell'uomo, è necessario conquistare la chiara percezione del fatto che il crimine non è il risultato di una inclinazione antropologica ma la conseguenza di una condizione sociale. Inoltre, un intervento non repressivo spezza le relazioni di dominio e fa del politico non più il potente che mette al suo servizio i clienti-elettori, ma un rappresentante del popolo che al popolo deve rispondere, e la cui azione paradossalmente mira a far sì che il popolo (o, se si preferisce, la società civile) non abbia bisogno del politico.

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, De Silva, Torino 1954, pp. 10-11.

Il digiuno di Dolci ha anche lo scopo di portare la gravissima situazione della zona all'attenzione dell'opinione pubblica nazionale, ma è un obiettivo raggiunto, per il momento, solo molto parzialmente. Dai tempi dell'Unità, le reali condizioni del sud restano ancora largamente sconosciute (ma meglio sarebbe dire rimosse) al nord, nonostante fin dal '45 Carlo Levi abbia presentato con realismo le condizioni della Lucania in *Cristo si è fermato ad Eboli*. Per il momento, a rispondere è il solo Aldo Capitini, che appena saputo del digiuno gli manda una lettera per esprimergli solidarietà e vicinanza, ma anche per chiedergli di sospendere il digiuno, poiché non aveva il diritto di morire prima di aver informato tutti della situazione. È l'inizio di una amicizia e di un confronto che dureranno per tutta la vita, ma anche di quel sostegno nazionale ed internazionale che sarà fondamentale per le successive attività di Dolci, poiché Capitini ha una notevole capacità di organizzare, sensibilizzare, costruire reti, messa a frutto durante gli anni del fascismo nella creazione del movimento liberalsocialista ed ora impiegata al servizio dell'azione nonviolenta dell'amico.

Era quasi inevitabile che, in quel contesto, il digiuno rientrasse in una tradizione collaudata di atti penitenziali, quasi espressione di un cristianesimo delle lacrime e delle privazioni. Con forza Dolci spiega che così non è. Il digiuno, spiega, è come quando si semina il grano. Forse qualcuno si rattrista perché il seme dovrà morire per dar frutto? Il periodo di digiuno è un periodo di allegria come quello della semina¹. All'amico Franco Alasia, che è accorso appena ha saputo del digiuno, chiede di prendere la fisarmonica e suonare. Il digiuno prende la forma di una sorta di festa popolare. Non una farsa, però. La determinazione di Dolci è massima, se non otterrà i risultati sperati si lascerà morire; altri amici siciliani, compenetrati dello stesso spirito, si sono impegnati a prendere il suo posto, se questo dovesse succedere.

Mentre Dolci digiuna, Alasia tenta di contattare le autorità locali. Si rivolge al monsignor Ruffini, arcivescovo di Palermo, uno degli uomini più potenti ed influenti dell'isola. Secondo quanto racconta James McNeish, uno dei primi biografi di Dolci, il cardinale si rifiutò di ricevere Alasia perché era vestito in modo improprio². Motivazioni che ricalcano quelle con le

1 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 50.

2 Ivi, p. 52.

quali papa Pio XII si rifiutò di dare udienza a Gandhi in visita in Italia: non era decente il suo modo di vestire, identico a quello dei poveri dell'India e non troppo diverso da quello con il quale il Cristo stesso, secondo l'iconografia, andò incontro alla croce.

Dopo cinque giorni di digiuno Dolci riceve la visita di un certo Mignosi. Si tratta del segretario di Giuseppe Alessi, una delle figure centrali della Democrazia Cristiana in Sicilia (tra l'altro, va attribuita a lui l'ideazione del simbolo del partito), primo presidente della regione dopo la concessione dello statuto speciale. Mignosi avvia le trattative. Si impegnerà, dice, ma prima occorre che Dolci interrompa il digiuno. Dolci, che comincia a conoscere bene la realtà siciliana, rifiuta, in mancanza di un impegno preciso. Dopo otto giorni, quando ormai le sue condizioni di salute sono allarmanti, Mignosi torna, portando con sé un sacerdote, che a nome del presidente della Regione annuncia che sarà stanziata una somma consistente per migliorare le condizioni del paese, per dare lavoro e per costruire opere di irrigazione.

È una vittoria su tutti i fronti. Come ricorderà nella sua conversazione con Spagnoletti, i politici non solo mantengono la parola data, ma vanno anche oltre quanto promesso: sono stati promessi trenta milioni, ne arrivano cento¹. Il canale che attraversa la città viene riempito, nel paese si comincia a respirare, e non solo in senso letterale. È soprattutto una dimostrazione delle due cose che era fondamentale sapere in quel contesto. La prima è che le cose possono cambiare, la seconda è che questo cambiamento può avvenire senza ricorrere alla violenza.

Ma non bisogna illudersi. È una vittoria provvisoria.

Dolci non parla molto; non fa proclami, non annuncia trasformazioni epocali, non si presenta come un agitatore sociale. Quando parla e prova a spiegare ciò che intende fare, dice cose semplici, e soprattutto tali che nessuno può contestarle. Parla di fraternità, di Vangelo. Nulla che possa essere strumentalizzato, nulla che possa aizzargli contro l'isteria anticomunista, come già era avvenuto con don Zeno. Ma non tarda a chiarirsi il carattere rivoluzionario della sua azione. Il digiuno era un atto assolutamente inedito, e probabilmente il fatto che le massime autorità politiche della regione si siano messe a trattare con uno straniero dai modi di fare stravaganti

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 44.

va spiegato anche con un certo disorientamento. All'indomani, appare chiaro quello che è successo. La struttura del dominio politico nell'isola, centrata su quel sistema clientelare che Dolci analizzerà con cura, è stata stravolta. I politici democristiani, che nell'isola costituiscono una casta il cui potere è sostanziato anche di anticamere, genuflessioni, quotidiani atti di sottomissione, sono stati costretti ad un investimento a vuoto, per così dire: privo di ritorno elettorale. A ciò si aggiunga il fatto che il digiuno di Dolci è diventato un caso anche al di fuori della Sicilia. Non solo: si sa che va in giro per il paese a raccogliere informazioni, a documentare la situazione del luogo. Trappeto è una delle ferite aperte dell'isola, la dimostrazione della incapacità ed insensibilità della classe politica – per non parlare, ancora, della sua corruzione e della collusione con la mafia. Attraverso Dolci, c'è il rischio che il paese intero conosca le reali condizioni dell'isola, sappia quello che la politica sta facendo o non facendo.

Ce n'è abbastanza per fare di Dolci una figura pericolosa e suscitargli contro tutti i poteri forti dell'isola.

6. *Una situazione di ricerca*

Ho accennato al lavoro di documentazione a Trappeto. Fin dall'arrivo a Trappeto, come abbiamo visto, Dolci fa domande. Chiede come si può cambiare, ma cerca anche di capire la realtà che lo circonda. Non è possibile cambiare una situazione se non conoscendola a fondo. Da un uomo mosso da principi religiosi ci si attende che parli di verità – o Verità –, tanto più se pratica tecniche gandhiane. Ma Dolci non parla di verità né di Verità, così come evita accuratamente il ricorso ad ogni ideologia, e non per motivi strategici, ma perché l'ideologia uccide l'esperienza. Al posto della verità c'è l'*esattezza*, una delle parole-chiave di *Fare presto (e bene)*, che Capitini ha messo opportunamente in relazione con l'essere al tempo stesso poeta ed architetto di Dolci¹. Il poeta cerca la parola esatta, non vaga, che dica il mondo con precisione; cerca «il nome esatto delle cose», per dirla con Jimenez. L'architetto (ma già la poesia è *poiein*, fare) crea strutture dopo aver fatto calcoli, aver considerato il terreno, l'ambiente, i materiali. Questa tendenza all'esame attento, accurato, preciso da un lato scaturisce dai principi

1 A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano 1956, p. 31.

religiosi di fondo, poiché l'amore porta alla conoscenza (esiste un *amore della conoscenza*, la filosofia, ma anche una *conoscenza dell'amore* – che forse è anch'essa filosofia), e vedere Dio nei poveri vuol dire interessarsi a fondo delle condizioni dei poveri anche studiandone la condizione, e dall'altro concretizza quei principi, li salva dal pericolo di astrazione o, peggio, di retorica, li mette a contatto con una situazione data, documentabile. In un certo senso, si può dire che in Dolci la sociologia prende il posto della teologia. Se in *quel* popolo c'è Dio, come scrive in *Fare bene (e presto)*, «come il fuoco sotto la cenere»¹, allora lo studio delle condizioni del popolo è una delle vie (forse l'unica possibile) per la conoscenza di Dio.

L'interrogare casuale dei primi giorni diventa dunque un interrogare sistematico. Nasce un vero gruppo di ricerca, composto da Danilo, dalla gente del borgo (Giustina, la madre del bambino morto di fame, Vincenzina ed altri) e da volontari venuti dal nord, come Ida Sacchetti, figlia di Maria Fermi, sorella di Enrico Fermi, mandata in Sicilia ancora adolescente per manifestare di persona, oltre che economicamente, il proprio sostegno all'azione di Dolci². Lo scopo non è quello di fare un'inchiesta sociologica. Dolci non ne ha né gli strumenti né l'ambizione. Del resto, la sociologia italiana sta appena riorganizzandosi dopo il pesante ostracismo dovuto all'egemonia crociana. Si tratta di documentare nel modo più completo possibile la situazione del luogo per costringere il paese a prendere coscienza della miseria e dell'abbandono di alcune zone. Ma il lavoro di ricerca raggiunge anche un secondo scopo, per così dire latente. La gente comincia a raccontarsi, e narrare la propria storia. E raccontandosi prende coscienza di sé, della propria situazione. Le domande degli intervistatori costringono all'autoanalisi, una cosa che alla gran parte della gente del paese non era mai capitata. Anni dopo, parlando della difficoltà di quelle interviste, dirà che «ogni volta erano dei parti»³. Il termine non è casuale. In queste interviste c'è il primo embrione di quello che poi sarà il metodo maieutico: l'interrogare fa venire alla luce qualcosa da sempre sopito o rimosso. Non è difficile immaginare le resistenze, se si considera la realtà che la stessa ricerca documenterà. La socialità nel

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 97.

2 Cfr. J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 72.

3 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 53.

borgo è bloccata, ognuno vive per sé, chiuso nel proprio gruppo familiare. Ognuno sente su di sé il peso dello sguardo e del giudizio degli altri, principalmente le donne, che corrono il rischio di essere *segnate* ogni volta che fanno qualcosa che può suscitare la disapprovazione del gruppo sociale. Frequenti sono la maldicenza, il pettegolezzo, anche la calunnia. Come si può sperare, in una realtà del genere, di poter andare casa per casa a fare domande sulla propria situazione, la propria storia, le aspettative? Non poche volte vengono accolti con gli sputi¹. Ma più sono quelli che cedono, abbandonano una diffidenza secolare e cominciano a raccontarsi, come possono. Alla fine l'inchiesta conterrà schede riguardanti ventotto famiglie, tra le più povere del paese. Ogni scheda comincia con il notare le persone che compongono il nucleo familiare, le condizioni abitative ed economiche. Poi le domande, che girano prevalentemente intorno a tre nuclei tematici: l'interesse per il mondo circostante e l'uso del tempo libero, la religione e le aspettative. Alcune domande, considerata la situazione, sembrano quasi provocatorie. Leggete libri o giornali? La gente risponde con un sorriso. Cosa fate oltre a lavorare? «Ma dimmi con quattro bambini mi potessi bastare lu tempo?»². S'interessa dell'Italia e del mondo? «Non ho tempo proprio»³. Le domande riguardanti la religione non sono solo legate alle preoccupazioni religiose di Dolci. Insieme a quelle sul tempo libero e sulla festa, servono a verificare se esiste una sfera d'esperienza che vada al di là della soddisfazione dei bisogni primari, dell'ansia legata alla sopravvivenza. L'esito è quello che ci si può attendere, se si pensa a quanto con chiarezza aveva visto Gandhi, vale a dire che a chi non può mangiare Dio può apparire solo sotto forma di pane⁴. Il soddisfacimento dei bisogni primari è tutto; al di là di essi, non c'è interesse o cura. Eppure qua e là una insoddisfazione, un disagio che va al di là delle mere condizioni materiali si fa strada. Nel riferire dello stretto controllo sociale, che impedisce ad esempio alle donne di andare a lavorare, perché verrebbero «sparlate», una madre di famiglia di vent'anni commenta

1 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 62.

2 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 41.

3 Ivi, p. 26.

4 A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari 2009, p. 263.

amara: «Nun è paese ca ci sunnu persone civili, ca»¹. È da qui, evidentemente, che può partire il cambiamento. Nel paese ci si opprime l'uno con l'altro, si sparla, ci si impaccia; eppure nessuno è felice di questa situazione, è una sorta di maledizione da cui non ci si riesce a liberare.

I risultati dell'inchiesta, insieme ai documenti riguardanti il digiuno, vengono pubblicati in *Fare bene (e presto) perché si muore*, che esce nel '54 presso lo stesso piccolo editore, De Silva, che aveva pubblicato la prima edizione (1947) di *Se questo è un uomo* di Primo Levi. Il libro ha una circolazione limitata, ma interPELLa fortemente coloro che lo leggono.

L'inchiesta di Dolci non si limita solo alle condizioni della gente di Trappeto. In questo periodo comincia a raccogliere testimonianze sulle violenze, vere e proprie torture, delle forze dell'ordine sui detenuti. Non solo. Tra i problemi del villaggio c'è quello della pesca di frodo, che colpisce duramente i pescatori del luogo. Le proteste, le ripetute segnalazioni alle autorità competenti non hanno alcun effetto. Dietro la pesca di frodo c'è qualcosa di più grande. È approfondendo il fenomeno che Dolci comincia a comprendere cos'è la mafia, e di quali complicità gode. La figura di Dolci diventa così ogni giorno più ingombrante: perché richiama l'attenzione nazionale sul triste spettacolo locale, perché denuncia i poteri forti, perché fa troppe domande. In *Fare presto (e bene)* Dolci attacca tutti: assessori e burocrati, perennemente in vacanza, mentre i loro uscieri sembrano cani da guardia; proprietari ed industriali, che agiscono come ladri perseguendo solo il proprio interesse; giudici che «ubbidendo stupidamente» alla legge degli uomini dimenticano la legge di Dio; intellettuali che arzigogolano, mentre dovrebbero conoscere la realtà dei poveri e provvedere; sacerdoti che hanno giurato di imitare la vita di Cristo, ma allontanano da sé i poveri². Non c'è ideologia, in Dolci. Ma c'è una critica a tutto campo che man mano si rivela non meno pericolosa dell'ideologia. *Rivoluzione aperta*³, la dirà Capitini, per distinguerla dalla rivoluzione chiusa, violenta del comunismo. Ma nella Sicilia degli anni Cinquanta, come in molti altri tempi e in molti altri luoghi, rivoluzionario è sinonimo di delinquente. Il periodo successivo al primo,

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 62.

2 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., pp. 4-6.

3 A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, cit.

trionfale digiuno è caratterizzato dalla progressiva, graduale costruzione del Danilo Dolci delinquente, «individuo con spiccata attitudine a delinquere», come lo definiranno i giudici. Intanto il Borgo di Dio cresce, e cresce il rischio che diventi anch'esso una comunità chiusa. Il matrimonio tra Dolci e Vincenzina, già incinta di due mesi, disorienta molti. Intorno a Dolci s'era creata una aspettativa di santità, che viene ora delusa. Quell'uomo santo, interamente dedito al bene del prossimo, in realtà ha desideri terreni. Se lo avessero saputo prima, avrebbero valutato diversamente la situazione del Borgo, in cui capitava che un uomo e una donna non sposati, contro il rigidissimo codice morale del luogo, vivessero nella stessa casa. Il matrimonio con Vincenzina non è un matrimonio d'amore, e al tempo stesso lo è. Non lo è, se per amore s'intende l'amore romantico; lo è, se si pensa a quel tipo d'amore che ha portato Dolci in Sicilia. Vincenzina, con la sua fragilità di vedova madre di cinque figli, rappresenta la sua gente, quel popolo allo sbando che sotto le ceneri ha per Dolci il fuoco di Dio. Quel matrimonio, dirà, era «giusto in chiave cristiana»¹. Nonostante la ferma opposizione di sua madre, le esitazioni di padre Donato, il vecchio parroco del luogo, e lo scandalo di parte della gente del villaggio, il matrimonio si celebra in chiesa, «dal momento che per Vincenzina era inconcepibile altro tipo di matrimonio»². Non solo per Vincenzina, a dire il vero: un matrimonio civile, nella Sicilia e nell'Italia di quegli anni, avrebbe aggiunto scandalo a scandalo³. Il matrimonio con Vincenzina ha anche una importante conseguenza: sposando una donna del luogo, Dolci diventa un residente, e non è più possibile allontanarlo con un semplice foglio di via. Il Borgo diventa ora una sorta di grande famiglia allargata, con i figli di Vincenzina e decine di orfani e figli di detenuti o di latitanti⁴. Per loro viene creato un asilo, grazie anche all'impegno amorevole di Ida Sacchetti. Per gli adulti del villaggio nasce invece l'università popolare: pescatori, braccianti, disoccupati – le stesse persone

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 51.

2 *Ibidem*.

3 Nel '58 il vescovo di Prato definirà pubblicamente concubini i coniugi Bellandi, che avevano deciso di sposarsi in Comune. Processato per diffamazione, il vescovo fu assolto in secondo grado. Il fatto spinse Aldo Capitini, come gesto di protesta e di dissociazione morale da una tale Chiesa, a chiedere al vescovo di Perugia la cancellazione del battesimo.

4 Da Vincenzina Mangano Dolci avrà cinque figli: Libera, Amico, Cielo, Chiara e Daniela.

che durante l'inchiesta hanno sorriso amaramente quando si chiedeva loro se avevano un qualsiasi interesse per l'Italia e il mondo o se leggevano giornali – arrivano ora al Borgo per ascoltare concerti di musica classica, vedere film o documentari, seguire conferenze. In una lettera ad Aldo Capitini del marzo del '54 Turi, uno degli orfani del Borgo, racconta: «Domenica 28 è venuto Borghi a fare una conferenza qui da noi e tutto i pescatori sono venuti tutti su. Cera tanta gente che molti sono rimasti fuori»¹. Ci sono qui cose straordinarie. La prima è che uno dei maggiori pedagogisti italiani tiene una conferenza a pescatori e braccianti; la seconda è che pescatori e braccianti si affollano per ascoltarlo, al punto addirittura che molti restano fuori. È un piccolo miracolo, il cui merito è tutto di Dolci. La sua preoccupazione, come sappiamo, era stata quella di evitare il rischio dell'intellettualismo, di costringere le sue idee al confronto con la realtà, e con la realtà più difficile. Non si tratta di negare la funzione dell'intellettuale; ciò che Dolci nega con forza è una intellettualità come privilegio, segno di distinzione. L'intellettuale ha il dovere di mettere le sue conoscenze al servizio di tutti, e soprattutto degli ultimi. È proprio nel '54, in seguito ad un viaggio al nord, che intorno a Dolci si consolida una rete di intellettuali progressisti, disposti ad un impegno che va ben al di là del sostegno formale. Fondamentale è, ancora una volta, l'intervento di Capitini. È lui a metterlo in contatto con Piero Calamandrei, Carlo Levi, Ignazio Silone, Guido Calogero, Norberto Bobbio, Lucio Lombardo Radice, oltre che con l'editore Einaudi, che in seguito pubblicherà i suoi libri. Tra i sostenitori di Dolci ci sono già Bruno Zevi e Tullio Vinay, mentre Elio Vittorini, ricorderà, ha consentito la costruzione del tetto dell'asilo mandando gran parte dei diritti d'autore di una edizione di *Conversazione in Sicilia*².

Mentre è al nord lo raggiunge la notizia della chiusura dell'asilo. Già da tempo c'è una sorta di assedio poliziesco intorno al Borgo. Non si tratta solo di sorveglianza – nel Borgo sono ospitati figli di latitanti, e può essere che stando bene attenti si possano catturare i padri nel corso di qualche visita furtiva – , ma anche di vere intimidazioni. Un giorno un ufficiale di polizia si presenta al Borgo per parlare con Dolci.

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone e S. Mazzi, Carocci Roma 2008, p. 29.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 45.

Tutto quello che ha da dire è condensato nel gesto di posare la pistola sul tavolo. A gennaio i carabinieri circondano il Borgo con un dispiegamento di forze (più di trenta unità) degno di un blitz antimafia. Fanno irruzione, intimidiscono i ragazzini e i volontari, portano via i figli dei detenuti. Dicono che il Borgo dev'essere chiuso, perché non può assicurare continuità finanziaria. Dolci obietta che non obbedirà a nessun ordine di polizia che sia in contrasto con la legge di Dio¹. Ora che Dolci è lontano, le cose sono più semplici. Basta farsi accompagnare da un ufficiale sanitario, scovare una macchia d'umidità alla parete, decretare che il luogo non è salubre e mandare via i bambini. È la replica di quanto avvenuto solo due anni prima a Nomadelfia, con conseguenze meno drammatiche, però, anche perché Dolci può contare sulla rete di sostegno di cui s'è detto. Lucio Lombardo Radice dà notizia del blitz sulle colonne dell'*Unità* del 20 febbraio, con un titolo forte: *Metterebbero i suggelli alla comunità di san Francesco?* Le attività del Borgo, asilo compreso, riprendono, ma è chiaro che le cose sono cambiate. Se l'esito del digiuno aveva creato qualche illusione sulla possibilità di una collaborazione con i poteri forti, magari una sorta di controllo dal basso del potere secondo quel modello di *potere di tutti* che proprio in quegli anni Capitini stava elaborando e sperimentando attraverso i Centri di Orientamento Sociale, ora si è allo scontro aperto. Non si tratta solo di quel blocco conservatore, istericamente anticomunista, che aveva colpito don Zeno. Il blocco in Sicilia comprende anche la mafia. Man mano che se ne rende conto, Dolci comprende la necessità di allargare il proprio raggio d'azione. Occorre ora uno sguardo più ampio, una più attenta considerazione di tutta la zona, che faccia luce non solo sulla miseria e la disoccupazione, ma anche sulle omissioni, le connivenze, le illegalità.

La permanenza a Trappeto è diventata difficile anche per un altro motivo. In *Fare presto (e bene)* i poveri riferiscono di non andare a messa perché il parroco non li vuole scalzi. Una immagine, questa di un sacerdote che caccia dalla chiesa i poveri perché scalzi, che racchiude uno spirito che è la perfetta negazione, il completo rovesciamento di quello evangelico. Il prete si chiamava don Donato, e prevedibilmente fu il primo a cominciare quell'attacco a Dolci da parte del clero locale che culminerà, come vedremo, nelle parole del cardinale Ruffini.

1 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 70.

Il sacerdote ed il cardinale condividono la stessa prassi di rimozione: la Sicilia non ha gravi problemi, la povertà non è diversa da quella di altre parti d'Italia, e chi ne parla è uno che diffama e semina scontento. Più per contrastare Dolci che per autentica, improvvisa vocazione assistenziale, il vecchio prete decise di aprire un asilo in concorrenza con quello del Borgo di Dio. Dolci, soddisfatto di quel moltiplicarsi delle iniziative in favore dei poveri, si offrì di aiutarlo con un contributo di diecimila lire, che don Donato però rifiutò con sdegno¹. In un paese nel quale la maldicenza era pratica sociale diffusissima, quasi strutturale, non fu difficile al sacerdote suscitare ostilità intorno a Dolci. La questione di Vincenzina era un primo, efficace argomento, ma più valeva l'ambigua, agli occhi del prete, religiosità di Dolci, che si dimostra come vera irreligiosità ed ateismo quando Dolci e la moglie decidono di un battezzare Maria Libera, la prima dei figli nati dalla loro unione. Bisogna tener conto del significato particolare del battesimo in quel contesto. Esse battezzati è ciò che distingue l'uomo dall'animale; *cristiano* è sinonimo di *essere umano*, ed il suo contrario non è non-cristiano (musulmano, buddhista ecc.), ma semplicemente *animale*.

La separazione del Borgo di Dio dal resto del paese fa il resto. «Quelli del Borgo» diventano sempre più lontani, avvolti da una fama crescente di stravaganza, di ateismo, di comunismo: un luogo di gente diversa, cui guardare con sospetto. Un certo risentimento evidentemente cresce anche in Dolci, se anni dopo, spiegando a Spagnoletti le ragioni del passaggio a Partinico, afferma che i consistenti investimenti hanno mutato il volto del villaggio, che ora ha strade, fognature, acqua corrente nelle case, una farmacia; c'è ancora povertà, naturalmente: ma nella miseria della zona quella del villaggio appare quasi come «un'oasi di privilegio»². Miglioramenti indubbiamente c'erano stati, ma è difficile, per quanto consistenti siano stati gli investimenti, che nel giro di due anni sia stata del tutto superata quella situazione di assoluto degrado, umano oltre che economico, documentata in *Fare presto (e bene)*. C'erano le fogne, e addirittura l'acqua nelle case: ma non c'era ancora analfabetismo? Non c'era da lavorare ancora per superare la diffidenza reciproca, i pregiudizi, la fragilità della struttura sociale?

1 Ivi, p. 78.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 57.

Dolci vuol dare l'impressione di aver completato il lavoro a Trappeto e di potersi dedicare ad altro. Vero è che la sua inchiesta lo portava a considerare la zona nel suo insieme, e Partinico gli avrebbe consentito uno sguardo più ampio. Ma il lavoro a Trappeto non poteva certo dirsi completo. Il passaggio a Partinico, in realtà, corrisponde ad una svolta nella prassi sociale di Dolce. Nelle sue parole, si trattava di «aprire un nuovo fronte»¹. In questa decisione c'è il definitivo tramonto del progetto di realizzare l'ideale tutto religioso della fratellanza in una comunità. Da ora in poi, al centro della ricerca e della prassi di Dolce sarà lo sviluppo della comunità, con un linguaggio via via meno religioso ed una crescente attenzione alla concretezza, alla complessità, alla difficoltà dei rapporti umani. L'idea guida resta quella di una trasformazione dei rapporti, di un cambiamento verso una società meno conflittuale, ma con una attenzione maggiore al metodo, agli strumenti effettivi per attuare questa trasformazione.

Alcuni, naturalmente, sono stati già sperimentati. Come sappiamo, Dolce ha constatato l'importanza di prendere la parola. Narrarsi, pur tra mille resistenze, è una prassi liberatrice. Nel nuovo fronte di Partinico (e poi di Palermo) Dolce approfondirà l'analisi della situazione della zona, incontrando inevitabilmente la mafia, ma metterà anche a punto la maieutica reciproca, lo strumento per tentare concretamente il cambiamento sociale.

¹ *Ibidem*.

2. Fronti nuovi

1. *Un mondo di condannati a morte*

A Trappeto Dolci era giunto con un'urgenza pratico-religiosa. Se fin dall'inizio aveva posto domande allo scopo di coscientizzare, la ricerca vera e propria era giunta in seguito, man mano che si era fatta evidente l'importanza di documentare con la maggiore esattezza possibile la condizione del luogo. Giungendo a Partinico, Dolci ha ormai una piena consapevolezza del ruolo fondamentale della ricerca e della documentazione in ogni attività di sviluppo sociale e comunitario. Se a Trappeto si muove ancora confusamente, pur con la chiarezza che gli viene dai suoi principi religiosi, ora ha un piano preciso: documentare con la massima precisione la situazione del luogo, dedicandosi intanto ad attività genericamente assistenziali; e, quando la situazione sarà chiara, progettare i cambiamenti necessari, ed agire. Non poco è da chiarire anche riguardo all'azione. Il clamoroso digiuno è stato indubbiamente efficace, ha mostrato le possibilità di una prassi nonviolenta in una zona in cui il disagio sociale normalmente si manifesta in modo violento. Ma di Gandhi e delle sue tecniche Dolci sa ancora poco. In questo periodo Capitini sarà la sua guida, lo aiuterà a comprendere meglio le dinamiche della nonviolenza e le sue tecniche, ma saranno la creatività di Dolci e la sua conoscenza sempre più profonda del luogo e delle persone ad aprirgli vie che lo stesso Capitini non aveva previsto.

Partinico contava all'epoca poco più di venticinquemila abitanti e poteva essere idealmente divisa in tre grandi aree: quella a nord, verso i Mulini, che era la zona della prostituzione; quella a nord-ovest, in cui forte era la presenza dei banditi; quella a sud, dove sorge Spine Sante, il quartiere più povero, i cui vicoli stretti sono abitati per lo più da *industriali*: termine che in questo lembo d'Italia indica non i proprietari di industrie, ma coloro che tirano a campare ingegnandosi in qualche modo. È qui, come è facile immaginare, che Dolci viene ad abitare. In una casa di tre stanze si ammassano lui e la moglie Vincenzina, i loro figli, che ora sono sette, e sei orfani. I volontari, compresi

alcuni studenti dell'università di Siena, dormono in un'altra abitazione nello stesso quartiere.

Se Trappeto è il villaggio dei senza speranza, di una povertà che sfocia spesso nella follia, ma raramente nella violenza, Partinico è la terra dei banditi, ha alle spalle una storia di ribellioni e di violenta repressione da parte dello Stato. Quando vi passano i mille, nel maggio del 1860, si trovano di fronte ad una scena spettrale. Il popolo non ha atteso l'arrivo di Garibaldi, si è ribellato ai Borbone ed ha subito la strage e l'incendio. Le aspettative di giustizia sociale e di riscatto economico del ceto contadino siciliano furono tragicamente deluse a Bronte. Come in tutto il sud, il cambiamento di regime e la conquista dell'unità del paese non mutano per nulla i rapporti di classe, né comportano alcun miglioramento per i diseredati, le cui condizioni anzi peggiorano per l'introduzione della leva obbligatoria. Nel 1893 i partinicesi partecipano attivamente ai Fasci siciliani dei lavoratori, con i quali la protesta contadina contro la struttura economica si manifesta in modo organizzato, non più ribellione spontanea ma movimento politico con dei leaders ed un programma. Il governo Crispi risponde con la repressione violenta. L'ultima ribellione risale alla fine di marzo del '44, a guerra finita. I più disperati del paese insorgono, affamati; prendono il grano dove c'è, vale a dire nelle case dei ricchi; attaccano polizia e carabinieri, prima di arrendersi.

Questa dialettica di aspirazioni popolari e repressione governativa, che caratterizza la storia di tutto il Mezzogiorno dal periodo post-unitario in poi, si intreccia in Sicilia con il sorgere ed il consolidarsi della mafia. Nel 1863 il fenomeno è già abbastanza delineato da poter essere rappresentato nei teatri di strada di Palermo ne *I mafiosi della Vicaria* di Giuseppe Rizzotto, autore che è difficile trovare citato ai di fuori dei testi di storia della mafia. Il melodramma è ambientato nel carcere di Palermo. Il protagonista, Gioacchino Funciazza, figura ispirata ad un malavitoso realmente esistito, è a capo di una banda di detenuti che impone le sue leggi, riscuote *u pizzu*, affilia nuovi membri all'organizzazione, e al tempo stesso garantisce un qualche ordine, difende paternamente gli indifesi, mostra umanità e rispetto per un detenuto ucciso ingiustamente. Anche se il termine *mafioso* compare solo nel titolo, mentre nell'opera si parla piuttosto di *camorristi*, l'opera è una raffigurazione già piuttosto attendibile non solo dei rituali e del sistema mafioso, ma anche del crescente consenso che raccolgono queste figure

che, per la capacità di organizzare la violenza e di darle quasi una legittimazione, fin d'ora si pongono per molti versi come alternativa allo Stato. Che non fosse opera di fantasia, ma rappresentasse pericolose tendenze in atto, rischiando di legittimarle ulteriormente (l'opera ebbe un successo notevole nei quartieri popolari), lo dimostra la precipitazione con cui l'autore aggiunge un terzo atto, nel quale il mafioso esci dal carcere e rinnega il suo passato malavitoso¹.

Prima d'allora, l'aggettivo *mafioso* indicava il possesso di positive qualità umane e fisiche (bellezza, coraggio, ardimento): era definita *mafiosa* una ragazza bella ed orgogliosa, ad esempio. Questa doppiezza semantica del termine permetterà fino a tempi relativamente recenti di negare l'esistenza della mafia come organizzazione. Quale mafia?, si sentiranno dire i membri di una commissione parlamentare d'inchiesta nel 1875-76. «Io dico anzitutto che ci è una mafia benigna. La mafia benigna è quella specie di spirito di braveria, quel non so che di disposizione a non lasciarsi soverchiare, ma piuttosto soverchiare...»². Le parole con le quali quella prima commissione l'inchiesta presentava il fenomeno non si distaccavano troppo da questa negazione: la mafia esiste, ma è nulla più di una «solidarietà istintiva, brutale, interessata» che unisce gli individui appartenenti a quegli strati sociali «che preferiscono trarre l'esistenza e gli agi, anziché dal lavoro, dalla violenza»³. Sfuggono, o meglio vengono intenzionalmente occultati, la capacità organizzativa della mafia, la sua funzione d'ordine, il suo ruolo determinante nell'economia della zona e, infine, i suoi legami con la politica. Sfugge, in altri termini, tutto ciò che fa della mafia un fenomeno ben diverso dal banditismo. Più adatte sarebbero state, le parole di quella commissione, se la realtà da indagare fosse stata il banditismo. È istintiva la solidarietà che si stabilisce tra i banditi, che provengono dal ceto proletario, anche se a spingere verso il banditismo non è la volontà di procurarsi con la violenza ciò che è possibile ottenere con il lavoro, ma la necessità di sopravvivere in una realtà, come quella che Dolci sta documentando, di miseria assoluta. D'altra

1 Cfr. G. Tessitore, *Il nome e la cosa. Quando la mafia non si chiamava mafia*, FrancoAngeli, Milano 1997, p. 96.

2 J. Dickie, *Cosa Nostra. Storia della mafia siciliana*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2007, p. 64.

3 Ivi, pp. 64-65.

parte, banditismo e mafia, benché diversissimi soprattutto per l'atteggiamento verso le autorità ed i politici (di opposizione e ribellione il primo, di collaborazione e connivenza la seconda), non mancano di intrecciarsi. Ne è un esempio la vicenda di Salvatore Giuliano, il bandito di Montelepre le cui imprese, che costeranno più di quattrocento morti, attirando l'attenzione dell'Italia e del mondo su quella zona misteriosa e lontana, sono impensabili senza il lasciar fare, se non l'aperta protezione, della mafia. Giuliano frequenta anche la zona d'ombra tra politica e malavita, che è il terreno abituale dei mafiosi, prima appoggiando la causa separatista, poi mettendosi al servizio di forze reazionarie ed anticomuniste. Secondo una ricostruzione che appare plausibile della strage di Portella della Ginestra, essa va letta alla luce delle preoccupazioni degli Stati Uniti per l'avanzare delle forze comuniste in Italia¹. La Sicilia è poca cosa, nello scacchiere internazionale, ma un fatto clamoroso, anche in quella zona depressa, può dare un chiaro segnale al paese intero; e c'è il vantaggio, in Sicilia, di poter ricorrere ad una banda armata già costituita. Nelle elezioni dell'aprile del '47 per il rinnovo del consiglio regionale il Blocco del Popolo, coalizione dei partiti di sinistra, aveva conquistato la maggioranza relativa. Il 1 maggio i contadini si ritrovano a Portella della Ginestra, luogo di montagna a poca distanza da Piana degli Albanesi, per celebrare la festa dei lavoratori e la vittoria elettorale. La banda Giuliano spara sulla folla. Undici i morti. L'anno seguente, alle elezioni politiche, la Democrazia Cristiana trionfa nella zona di influenza di Giuliano: a Montelepre raddoppia i suoi voti, a Partinico li triplica².

La vicenda di Salvatore Giuliano, con il suo oscuro intreccio di banditismo, mafia, servizi segreti americani, interessi politici ed economici, è emblematica della straordinaria complessità della realtà della Sicilia nord-occidentale. Qui arriva Dolci, con l'intento dichiarato di analizzare, osservare, interrogare, comprendere. È un'impresa non facile, soprattutto per chi, come lui, è partito da un nucleo di intuizioni di carattere

1 Importanti sulla strage le ricerche di Giuseppe Casarrubea: *Storia segreta della Sicilia. Dallo sbarco alleato a Portella della Ginestra*, Bompiani, Milano 2005; *Lupara nera. La guerra segreta alla democrazia in Italia (1943-1947)*, Bompiani, Milano 2009 (con M. J. Cereghino); *Fra' Diavolo e il governo nero. «Doppio Stato» e stragi nella Sicilia del dopoguerra*, FrancoAngeli, Milano 1998; *Portella della Ginestra. Microstoria di una strage di Stato*, FrancoAngeli, Milano 1997.

2 Cfr. G. Casarrubea, *Fra' Diavolo e il governo nero*, cit., p. 44.

etico-religioso, da una visione di vita buona che è l'antitesi esatta della realtà in cui si trova. L'analisi della situazione non è esente da qualche ingenuità. La distinzione tra bene e male, tra buoni e cattivi, tra vittime e carnefici, se è fondamentale per la morale, non sempre aiuta a prendere atto della complessità delle cose. Dal punto di vista di Dolci, è evidente che i poveri stanno dalla parte del bene. E se i poveri sparano, ed uccidono? Vuol dire che sono stati costretti dalla loro stessa povertà. L'interpretazione del banditismo è chiarita fin dalle prime righe di *Banditi a Partinico*, l'opera che raccoglie i risultati della sua inchiesta: «Tra noi c'è un mondo di condannati a morte da noi», che a volte, «anche per giusta insofferenza», cerca di ribellarsi; ed allora «col mitra e la galera si risponde»¹. Si faccia caso al *noi*. *Banditi a Partinico* esce presso Laterza, la casa editrice crociana, che tuttavia in questo periodo dà grande spazio a testi di inchiesta sociologica ed etnografica. Era stato proprio Vito Laterza a prendere l'iniziativa, chiedendo a Dolci di far «sapere di più» sulla sua attività². C'è un mondo che non sa, e che vuol sapere; c'è un'opinione pubblica – ma più esatto sarebbe dire: una ristretta cerchia di persone colte – che, stanca dei soli ragguagli sulla criminalità meridionale, vuol conoscere a fondo le condizioni sociali ed economiche da cui quella criminalità trae origine ed alimento. È a loro che con ogni probabilità di riferisce il *noi* di quelle righe iniziali. Un *noi* che è colpevole di condannare a morte i disperati con la sua indifferenza: tuttavia Dolci mitiga immediatamente la pesante accusa. «Non credo che tutti siamo tanto crudeli da voler continuare ad ammazzare, e a lasciar ammazzare, così. Non ci credo. Si sappia, anche, e la vita non può non scorrere»³. Il *noi* non è un *noi* crudele, né indifferente. Se ha lasciato morire, è stato perché non sapeva. Ora saprà, e le cose cambieranno.

In effetti quel *noi* rappresentato da una certa borghesia colta e progressista in quegli anni è avido di inchieste sul Sud (mentre il *noi* popolare è progressivamente inondato di giornali leggeri, evasivi: prende sempre più piede l'industria del pettegolezzo, con evidenti finalità di distrazione dai problemi del paese e di educazione al disimpegno politico). Vito Laterza, grande

1 D. Dolci, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1955, p. 20.

2 M. Grasso, *Scoprire l'Italia. Inchieste e documentari degli anni Cinquanta*, Kurumuny, Calimera (Lecce) 2007, p. 62.

3 D. Dolci, *Banditi a Partinico*, cit., p. 20.

uomo di cultura ma anche editore accorto, sa di andare sul sicuro. In quegli stessi primi anni Cinquanta, Franco Cagnetta documenta in Sardegna, ad Orgosolo, le condizioni che originano il banditismo. L'inchiesta occupa un intero numero di *Nuovi Argomenti*, la rivista fondata da Alberto Moravia e Alberto Carocci che fin dal primo numero, nella primavera del '53, aveva cercato di documentare il paese reale, al di là della retorica, delle distorsioni, delle omissioni di non poca stampa. L'inchiesta di Cagnetta, per molti versi affine a quella di Dolci, a differenza di questa però non è inserita in un lavoro di trasformazione sociale e comunitaria, ma ha finalità di comprensione e di analisi antropologica. Ciò non ha impedito il sequestro della rivista da parte del ministro Scelba e la denuncia dell'autore e dei direttori per vilipendio delle forze armate (Cagnetta aveva documentato le violenze delle forze dell'ordine) e «pubblicazione di notizie atte a turbare l'ordine pubblico». Un anno prima di *Banditi a Partinico* presso lo stesso editore era uscito *Contadini al Sud* di Rocco Scotellaro, mentre del '51 è *Un popolo di formiche* di Tommaso Fiore; nello stesso anno esce *Baroni e contadini* di Giovanni Russo (queste due ultime opere, a testimonianza dell'interesse per le tematiche meridionalistiche, vinsero il Premio Viareggio). La Sicilia di Dolci, la Sardegna di Cagnetta, la Lucania di Scotellaro, la Puglia di Fiore: quattro tessere (alle quali si potrebbero aggiungere, per la Calabria, almeno i racconti de *Il mio paese del Sud* di Fortunato Seminara) che compongono il mosaico di un'altra Italia, un paese arcaico, economicamente depresso, con valori, tradizioni, stili di vita spesso talmente lontani da apparire incomprensibili. Il caso della Sicilia tuttavia è diverso. Estremamente lontana per l'arretratezza economica di zone come quella di Partinico e per la vita della sua gente, l'isola diventa al tempo stesso sempre più vicina al cuore della nazione, per via di quel patto scellerato tra mafia e politica che attraversa tutta la storia dell'Italia post-fascista. Non è un caso che dalla depressa Partinico sia uscito Vittorio Emanuele Orlando, capo del governo dal 1917 al 1919. Un mafioso, dirà il pentito Tommaso Buscetta; certo l'uomo che in un discorso al teatro di Palermo nel '25 aveva dichiarato che, «se per mafia si intende il senso dell'onore portato al parossismo, la generosità che fronteggia il forte ma indulge al debole, la fedeltà alle amicizie più forte di tutto, anche della morte», lui si dichiarava

mafioso ed era fiero di esserlo¹. L'analisi di Dolci è destinata ad uscire presto dall'ambito della questione meridionale. Dipanare il groviglio siciliano vuol dire passare dalla povertà e dal banditismo alla mafia, e dalla mafia alla politica locale, e dalla politica locale a quella nazionale. In nessun luogo più che in Sicilia si fa chiaro il rapporto tra locale e globale. Come vedremo, lo schema di interpretazione del sistema politico-economico dell'isola verrà adoperato da Dolci per leggere il dominio su scala globale. Introducendo le pagine di *Banditi a Partinico*, Norberto Bobbio scrive: «Nulla è più lontano dall'animo di Danilo che la vocazione del moralista: non è lì per condannare o assolvere, ma per capire e soccorrere. Ha il senso della complessità delle cose umane...»². In effetti la lunga premessa etico-religiosa di *Fare presto (e bene)* si riduce ora alle poche righe iniziali citate. La ragione va ricercata nel già accennato processo di revisione delle proprie convinzioni religiose. Tra le due opere si può dire che si sia compiuto il passaggio dal Dolci quasi profeta di Trappeto, che viene ad annunciare la via della fratellanza, al Dolci di Partinico, un operatore laico per lo sviluppo comunitario. A favorire il passaggio hanno contribuito indubbiamente le letture e le frequentazioni intellettuali di quel periodo estremamente fertile, ma anche, ed in misura decisiva, il contatto con una realtà complessa, quali labirintica. La complessità delle cose umane, di cui parla Bobbio, è grande, ma è anche maggiore la complessità delle cose siciliane, con le quali Dolci ha a che fare. Credo che si possa parlare di una crisi, ma di una crisi tranquilla, che non paralizza l'azione, ma spinge ad un più paziente accertamento dei dati, ad una ricerca della verità attraverso la via lunga dell'esattezza.

Il nucleo della ricerca a Partinico è costituito da indagini casa per casa, completate però da una più attenta analisi preliminare sulla situazione economica, l'amministrazione, la sanità, l'istruzione, che ricorre anche a dati statistici e ad una prima raccolta di storie di vita, alcune registrate oralmente, altre scritte di proprio pugno grazie alla scuola popolare messa su da Dolci ed i suoi collaboratori a Spine Sante. Dall'inchiesta emerge lo stato di precarietà economica della gente, la mancanza di servizi, il degrado urbano che Dolci collega immediatamente al banditismo, con un nesso causale che a Salvatore Lupo è

1 J. Dickie, *Cosa Nostra*, cit., p. 187.

2 N. Bobbio, *Introduzione* a D. Dolci, *Banditi a Partinico*, cit., p. 13.

sembrato semplicistico, quasi una riproposizione del positivismo ottocentesco¹, e che certo risente di quella semplificazione di cui s'è detto; ma è innegabile l'esistenza di un nesso tra condizioni economiche e infrazione della legge, così come è difficile contestare le sue osservazioni sugli effetti nefasti di un intervento dello Stato solo repressivo, che spende per le forze dell'ordine ma non per la scuola e l'assistenza sociale. La denuncia di Dolci va oltre: nell'inchiesta documenta anche le torture delle forze dell'ordine, in particolare il frequente ricorso alla applicazione di una maschera che risucchiava acqua salata che il detenuto era costretto a inghiottire fin quasi a scoppiare². La denuncia era particolarmente coraggiosa, se si considera il clima di intimidazione nei confronti di chiunque esprimesse qualche forma di dissenso o di opposizione ai poteri forti tipico di quegli anni di autoritarismo democratico. Per affermazioni simili, abbiamo visto, Cagnetta fu denunciato, mentre Rocco Scotellaro aveva pagato le sue colpe di sindaco che stava dalla parte dei contadini con quarantacinque giorni di carcere, conseguenza di una denuncia incredibile ed assolutamente infondata per truffa ed associazione a delinquere. Ma è solo questione di tempo: le denunce ed il carcere non tarderanno ad arrivare anche per Dolci.

2. Verso la maieutica

L'inchiesta di *Banditi a Partinico* doveva essere la premessa all'azione. Ma quale azione? La precedente inchiesta fin dal titolo contiene un appello ai politici: sono loro che sono chiamati a fare presto, e bene. Ora Dolci si rende conto che l'intervento politico, dall'alto, non è sufficiente. Com'è ovvio, l'intervento dello Stato è necessario. Occorrono strutture, investimenti, assistenti sociali, ma non basta questo. «Occorre promuovere – scrive Dolci – azioni politiche *morali*, dal basso»³. Ma in che modo?

Nell'ottobre del '55 Capitini consiglia a Dolci di replicare nella sua zona l'esperienza dei Centri di Orientamento Sociale, cui si è già accennato. Capitini li aveva sperimentati nell'immediato

1 S. Lupo, *Partito e antipartito. Una storia politica della prima Repubblica (1946-78)*, Donzelli, Roma 2004, p. 145.

2 D. Dolci, *Banditi a Partinico*, cit., p. 282.

3 Ivi, p. 64.

dopoguerra, con risultati interessanti, ed ora stava provando a ricrearli. Se Dolci avesse voluto, Capitini avrebbe potuto «controllare e indirizzare il lavoro», valendosi dell'esperienza acquisita¹. Non è pervenuta la risposta di Dolci, ma non è difficile immaginare le sue perplessità. La realtà sociale dell'Italia centrale è estremamente diversa da quella siciliana. I COS hanno funzionato bene in un contesto in cui esisteva un buon livello di consapevolezza, un interesse di base per la cosa pubblica, anche una certa civiltà nei rapporti umani. Dove opera Dolci c'è diffidenza reciproca, c'è disinteresse assoluto per la cosa pubblica, c'è violenza. E c'è la mafia. Il motto dei COS era «ascoltare e parlare». A chiunque era concesso di prendere la parola, chiunque aveva il diritto di essere ascoltato. E si prendeva la parola per denunciare ciò che non andava, per analizzare i problemi locali, per richiamare gli amministratori ai loro doveri. Ma per prendere la parola occorre non avere paura. La paura, la diffidenza, l'omertà sono invece le fondamenta stesse della realtà sociale in cui si trova Dolci. Del resto, un COS è per definizione aperto a tutti. Non è difficile immaginare una assemblea dominata da qualche potente boss mafioso, che con la sua sola presenza impone il terrore ed orienta la discussione. In una realtà simile, il cambiamento può partire solo da un intervento a livello microsociale. Il metodo non sarà diverso, in fondo. Per Capitini, ciò che è fondamentale è comunicare, confrontarsi apertamente, discutere. Senza queste cose non c'è democrazia, né vera socialità. Dolci condivide pienamente questo punto di vista, ma lo mette in pratica in un ambito più ristretto, che consente al tempo stesso una comunicazione più intensa, più profonda.

Il setting nasce in modo spontaneo. All'inizio vi sono le domande rivolte quasi per caso ai singoli. Come si può cambiare? Di cosa c'è bisogno? Quali sono i problemi? Il passo successivo consiste nelle riunioni. Ci si riunisce in qualche casa contadina, in gruppi di non più di venti persone. Si presenta l'argomento, poi a turno tutti si esprimono ed i punti di vista vengono discussi; alla fine il coordinatore, cioè lo stesso Dolci, trovava i punti comuni della discussione. In questo modo, scrive Dolci, «tutti potevano sperimentare che insieme si possono meglio verificare i propri pensieri»². *Verificare* è un termine chiave per comprendere la

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 48.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 54.

maieutica di Dolci. Ognuno ha idee e convinzioni, che possono essere il risultato di riflessioni personali, oppure il sedimento di una tradizione mai sottoposta al vaglio della ragione, o ancora il risultato di un condizionamento da parte di chi ha gli strumenti per orientare l'opinione pubblica. Discutere in gruppo le proprie convinzioni consente di passarle al setaccio per separare la farina dalla pula. In questo senso i gruppi hanno una funzione maieutica: ognuno aiuta gli altri a verificare, ad approfondire e a comprendere meglio. È importante notare che il setting – le sedie in circolo – è già di per sé negazione di qualsiasi gerarchia nella comunicazione. Nei gruppi maieutici tutti, anche coloro che, come i bambini o le donne, non sono abituati ad esprimersi (o meglio: non vengono incoraggiati a farlo), hanno diritto e libertà di parola. È una cosa al tempo stesso estremamente semplice, naturale, e profondamente innovativa.

È durante una di queste riunioni che nasce l'idea della diga sullo Jato. La mancanza di acqua è uno dei problemi maggiori della zona ed uno dei più grandi affari della mafia. Un contadino, zu Natale Russo, durante le riunioni osserva che l'acqua non si perderebbe, se ci fosse una specie di grande bacile per raccoglierla. Non sa cos'è una diga, ma l'idea è quella. L'analisi della situazione della zona porta Dolci alla conclusione che sarà possibile dare lavoro alla gente e far progredire l'area soltanto costruendo una diga, che consenta di irrigare i campi e di creare lavoro nelle campagne. Una diga del genere è una grande opera pubblica, e le opere pubbliche, nell'Italia di quegli anni e degli anni successivi, non sfuggono alla logica del sistema clientelare. Gli investimenti della Cassa per il Mezzogiorno (istituita nel '50) sono ingenti, ma non sempre favoriscono realmente lo sviluppo locale. Le infrastrutture non vengono create in seguito ad una attenta pianificazione, magari con la partecipazione della popolazione locale, ma in considerazione dei voti che possono portare, delle assunzioni clientelari che consentono, degli interessi privati che possono soddisfare. Le opere risultano spesso inutili, quando non vengono abbandonate prima di essere completate. Nel caso della diga sullo Jato si tratta di un'opera che nasce da una richiesta dalla gente. A dire il vero, non sono infrequenti le richieste dal basso di opere pubbliche, ed in qualche caso vengono anche soddisfatte, benché se solo parzialmente. A Licata, ad esempio, i lavoratori portuali chiedono una draga per liberare dalla sabbia il fondale del

porto. Lo Stato finanzia i lavori per centinaia di milioni, ma l'opera resta incompiuta¹. La diga sullo Jato immaginata da Dolci dev'essere qualcosa di diverso: un'opera al servizio dello sviluppo locale realizzata in seguito alla pressione popolare, seguita fino al suo compimento. In altri termini, un'opera frutto di un'aperta dialettica tra popolazione e classe politica, che si colloca interamente al di fuori della logica clientelare.

3. *Lo sciopero alla rovescia*

Ci sono due parole, noterà Aldo Capitini in *Rivoluzione aperta*, che Dolci usa con particolare frequenza: *tutti* ed *insieme*². Sono due parole fondamentali anche per il pensiero e la prassi di Capitini, alla cui teoria della *compresenza* come *tu-tutti* corrisponde una pratica per rendere possibile la democrazia come *potere di tutti*. Si può dire, più in generale, che quelle due parole sono caratteristiche della nonviolenza, quell'approccio etico-politico che, pur avendo molti punti di contatto con il socialismo, se ne differenzia su due punti essenziali: il rifiuto della violenza e il sospetto verso lo Stato. Nell'ottica nonviolenta, la trasformazione della realtà politica è possibile solo attraverso una serie di passaggi: conversione o *persuasione* interiore, apertura all'altro, creazione di strutture per il potere comune. È una rivoluzione dal basso, *aperta* secondo l'espressione che Capitini adopera per indicare il lavoro di Dolci: ed è aperta nel senso che non conduce a strutture chiuse, autoritarie, violente, quali quelle cui, la storia lo ha mostrato, mette capo spesso la rivoluzione tradizionale.

Terminata l'analisi della situazione a Partinico, si presenta il problema di come agire. Dolci ci riflette a lungo, quindi decide di digiunare. Le condizioni rispetto al primo digiuno di Trappeto sono cambiate. Sono cresciuti i sostenitori di

1 F. Renda, *La Sicilia degli anni '50. Studi e testimonianze*, Guida, Napoli 1987, pp. 22-23.

2 A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, cit., pp. 27-28. Nell'appello del novembre del '55, in occasione del digiuno, si legge: «Desideriamo pertanto che tutti i bambini, i ragazzi, i giovani possano frequentare asili, scuole nuove nello spirito e nell'attività: possibilmente occupati in queste tutto il giorno. Che tutti noi adulti si abbia documento, attraverso università popolari liberamente accessibili a tutti, di quanto meglio lo spirito dell'uomo, nel mondo, nei secoli, abbia concepito e realizzato: centri dove insieme si cerchi, limpidamente» (Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile*,. Palermo 1956: *il processo a Danilo Dolci*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2006, p. 23).

Dolci, così come i suoi detrattori. Le forze reazionarie del luogo cominciano ad organizzarsi contro quell'elemento destabilizzante: e il fatto che ora Dolce sia noto rende le cose più facili. È facile, ad esempio, accusarlo di utilizzare la povertà dei siciliani per scopi personali, per diventare autore di best-sellers e far soldi. In una realtà nella quale la maldicenza è un'istituzione sociale, la fantasia non manca: Dolce digiuna di giorno ma la sera, chiusa la porta di casa, mangia a volontà; oppure è pagato dai comunisti per far loro propaganda; o ancora vuole costruire la diga sullo Jato per mettersi i soldi in tasca¹. Dolce digiuna dal 27 novembre al 4 dicembre del '55. Non è solo, trenta persone digiunano con lui e molte altre vorrebbero, ma sono sconsigliate per le condizioni di salute; una lettera rivolta alle massime autorità locali e nazionali per chiedere di mandare a scuola tutti i bambini sotto i quattordici anni, di aiutare le famiglie dei detenuti (i «banditi») e di dare lavoro ai disoccupati avviando i lavori per la diga viene firmata – o segnata con croci – da mille e cinquecento persone. Nessuna risposta («Dalle Università, dalle Accademie, dai Senatori, dai Deputati, da tutte le autorità, nessuna risposta: pare il paese dei morti», scrive ad Aldo Capitini)². Digiunando, Dolce aveva invitato anche chiunque avesse senso di responsabilità a digiunare almeno per un giorno, per riprovare o provare per la prima volta cosa vuol dire avere fame. Sul testo della lettera si era confrontato con Capitini, che si era detto d'accordo con l'invito a tutti a digiunare per entrare in contatto con coloro che soffrono, aggiungendo che il digiuno non è solo per dare da mangiare a chi ha fame, ma va inteso anche come «un atto di vicinanza» che «non giova, ma celebra un'unità d'amore»³. Questa lettera è probabilmente una delle fonti di ispirazione dell'azione di Dolce dopo quel digiuno. L'altra è la *Costituzione*. L'aveva letta con attenzione negli ultimi giorni del digiuno, e si era soffermato sull'articolo 4: «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto. Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta,

1 Una raccolta di queste ed altre maldicenze è in G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolce*, cit., p. 6. Si veda inoltre V. Schirripa, *La costruzione narrativa del «caso Dolce» nei fascicoli del ministero dell'Interno*, in *Educazione Democratica*, n. 2 /2011, pp. 149-159.

2 A. Capitini, D. Dolce, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 66.

3 Ivi, p. 45.

un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società». La Costituzione, riflette Dolci, non afferma soltanto il *diritto* al lavoro; aggiunge che il lavoro è un *dovere*. Il disoccupato non è soltanto uno cui sia negato il diritto di lavorare; è uno cui lo Stato non consente di assolvere ad un suo dovere. Se le cose stanno così, si tratterà di rivendicare non più il diritto, ma il dovere al lavoro. È un rovesciamento completo delle normali rivendicazioni sindacali: non a caso la sua concretizzazione sarà uno *sciopero alla rovescia*.

Non è infrequente che si attribuisca a Dolci l'invenzione di questa singolare forma di lotta¹. Sicuramente lo sciopero alla rovescia di Dolci è quello più noto, ed anche quello più singolare per la preparazione e lo svolgimento, ma all'inizio degli anni Cinquanta scioperi alla rovescia si ebbero un po' ovunque, in Italia, dopo il varo del Piano del lavoro della CGIL (1949), un piano a lungo termine di riforme per affrontare la vasta disoccupazione che comprendeva l'avvio di numerose opere pubbliche. Particolarmente affine a quello promosso da Dolci è lo sciopero di Roccagorga (1951), un paese laziale anch'esso afflitto da grande povertà e diffusa disoccupazione, dove i contadini decidono di lavorare per la sistemazione di una strada fangosa che quotidianamente attraversano per andare a lavorare nelle paludi pontine. Lo sciopero nasce dal basso, i contadini si organizzano da sé, anche se dopo diversi giorni di sciopero arrivano dirigenti comunisti come Giancarlo Pajetta e Pietro Ingrao². Nelle rievocazioni dello sciopero, né Dolci né gli altri protagonisti ricordano questi antecedenti, peraltro recentissimi, ma è assai improbabile che essi non abbiano influenzato la scelta della forma di protesta. In quegli anni lo sciopero alla rovescia era per così dire nell'aria, espressione di una esasperazione proletaria per la quale non bastavano più le forme tradizionali di protesta. Di originale nell'iniziativa di Dolci c'è il digiuno che precede e prepara lo sciopero, un digiuno di massa che resta un evento unico nella storia italiana,

1 Così ad esempio Eliana Riggio Chaudhuri, *Planning with the poor. The nonviolent experiment of Danilo Dolci in Sicily*, Gandhi Peace Foundation, New Delhi 1998, p. 43: «Lo sciopero alla rovescia, unico soprattutto in contrasto con il concetto tradizionale di sciopero, cattura l'attenzione della gente di tutta Italia, creando una opinione pubblica favorevole al suo inventore. Esso attesta anche la creatività di Dolci nel mettere in pratica la Weltänsicht che ha sviluppato gradualmente in Sicilia».

2 G. Cantarano, *Alla riversa. Per una storia degli scioperi a rovescio 1951-1952*, Dedalo, Roma 1989, p. 17.

una azione che intende portare nelle lotte operaie e contadine un elemento nuovo, al tempo stesso capace di porsi in dialogo con la sensibilità religiosa della gente, che conosce il valore della rinuncia, anche se ne ignora le possibilità progressive. C'è in questa azione il confluire di due linee di lotta: da una parte la tradizione delle lotte sindacali, operaie e contadine, rappresentata a Partinico da Salvatore (Turiddu) Termini, segretario della Camera del lavoro; dall'altra quella della nonviolenza, che Dolci va scoprendo progressivamente anche grazie alla guida di Capitini. La tradizione gandhiana prevede che l'atto di disobbedienza civile (ma nel caso dello sciopero alla rovescia si tratta di disobbedire ad una norma inferiore per obbedire alla norma fondamentale della Costituzione) sia preceduto da una adeguata informazione dell'opinione pubblica, ed è quello che Dolci fa nei mesi che precedono l'iniziativa, girando l'Italia, incontrando intellettuali e cittadini, parlando anche alla RAI, in una trasmissione (*Orizzonti*) ideata da Furio Colombo e diretta da un giovanissimo Gianni Vattimo¹. Per quanto fosse una trasmissione per adolescenti le parole di Dolci, riprese dal *Radiocorriere*, suscitano scandalo. Dal suo viaggio in giro per l'Italia per sensibilizzare l'opinione pubblica e suscitare consensi (intanto Maria Fermi Sacchetti a Roma aveva fondato un comitato nazionale di sostegno a Danilo Dolci al quale cominciavano ad aderire anche comunisti), Dolci era tornato con un giovanissimo Goffredo Fofi, deciso a dare il suo contributo.

Il digiuno è annunciato per lunedì 30 gennaio, lo sciopero alla rovescia per il 2 febbraio; prima ancora della comunicazione (fatta anche al presidente della Repubblica) arriva la diffida della polizia di Partinico. Il digiuno era previsto sulla spiaggia di San Cataldo, ma il giorno stabilito piove forte, ed è pieno di carabinieri: anche per evitare uno scontro inutile, si decide di digiunare separatamente, i pescatori nella Casa del pescatore ed i disoccupati alla Camera del lavoro. Solo qualche giorno prima, il 13 gennaio, uno sciopero alla rovescia era stato represso nel sangue a Venosa, nella Lucania di Scotellaro. Trecento disoccupati

1 «La trasmissione era una specie di 'Striscia la notizia' avanti lettera; scopriva infatti molte pentole con relative magagne e, inevitabilmente, infastidiva i potenti. Ma aveva due 'scudi': l'uno era l'ora pomeridiana, che non aveva puntati addosso gli occhi della censura politica, l'altra la personale protezione di Filiberto Guala», vale a dire l'amministratore delegato della RAI (A. Ferrari, *Milano e la RAI. Un incontro mancato?*, FrancoAngeli, Milano 2002, p. 158).

avevano iniziato i lavori per il rifacimento di una strada, che erano stati appaltati ma mai iniziati. L'intervento dei carabinieri aveva lasciato a terra morto il bracciante Rocco Girasole e ferito cinque persone. La preoccupazione principale di Dolci era di scongiurare un esito simile, evitando il minimo gesto che potesse dare il via al massacro.

Alle sei del mattino del 2 febbraio Dolci e circa duecento disoccupati si avviano verso la *trazzera vecchia*, la strada di campagna, di fatto un fiume di fango, che intendono sistemare. Portano gli attrezzi da lavoro, ma lasciano a casa anche i coltelli per tagliare il pane. La zona è presidiata da quattrocento carabinieri capeggiati dal commissario capo Di Giorgi ed armanti di lacrimogeni. Quando i disoccupati cominciano a lavorare, Di Giorgi ordina a Dolci di farli smettere. Dolci risponde che secondo la Costituzione il lavoro è un diritto. Il commissario ride: non gli importa nulla, dice, della Costituzione; lui segue il Testo Unico di Pubblica Sicurezza. Quando i carabinieri intervengono, i manifestanti si siedono a terra. Danilo Dolci viene portato via di peso. Con lui vengono arrestati Turiddu Termini e Domenico Macaluso, anch'egli sindacalista, oltre a Carlo Zanini, Ignazio Speciale, Francesco Abbate e Gaetano Ferrante, che negli atti del processo sono presentati come attivisti comunisti. L'accusa è di aver organizzato una riunione non autorizzata, di non aver obbedito all'intimazione di disperdersi istigando anche i manifestanti a disubbidire, di aver occupato un suolo demaniale, di aver oltraggiato le forze dell'ordine e di aver opposto violenza e resistenza all'arresto. L'accusa di oltraggio alle forze dell'ordine scaturisce, un po' forzatamente, dalle parole di Dolci poco prima dell'arresto: «Chi non assicura il lavoro a questa gente e lascia che muoiano di fame, è contro la legge ed è un assassino»¹.

Le aule dei tribunali sono spesso il luogo in cui con evidenza drammatica si presentano le contraddizioni di un'epoca. Tradotto dall'Ucciardone, Dolci e gli altri sono condotti in tribunale con le catene e le manette ai polsi, «per ragioni di ordine pubblico»². Con lui sono non soltanto i disoccupati, i braccianti, i poveri di Partinico, ma anche non pochi dei migliori intellettuali del tempo. In suo favore testimoniano, tra gli altri, Lucio Lombardo-Radice, Maria Fermi Sacchetti, Alberto Carocci, Norberto

1 Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile. Palermo 1956: il processo a Danilo Dolci*, cit., p. 32.

2 Ivi, p. 49.

Bobbio, Elio Vittorini, Carlo Levi. A difenderlo arriva Piero Calamandrei, uno dei padri fondatori della Costituzione. Non si trattava solo di un processo ad alcune persone che avevano creato disordini; era in gioco altro. *Processo all'articolo 4* si intitola il libro einaudiano che ne raccoglie gli atti. Ad essere sotto processo erano quelle speranze di libertà, di rigenerazione, di uguaglianza che avevano mosso la lotta antifascista e dopo la fine del Regime avevano trovato espressione negli articoli più illuminati della Costituzione, per scontrarsi però presto con una prassi di chiusura, di repressione violenta delle aspirazioni proletarie, di gestione autoritaria del potere. La questione in ballo era la democrazia stessa. Nella sua arringa, per molti versi ancora attuale¹, Calamandrei notava la «maledizione secolare dell'Italia»², vale a dire la mancanza di fiducia nelle leggi da parte di un popolo che ha sempre visto lo Stato come un dominatore ed un nemico, e affermava che in quel periodo di trapasso da un ordine sociale all'altro il compito fondamentale dei giudici era quello «di creare gradualmente la nuova legalità promessa dalla Costituzione»³. Nelle parole di Calamandrei la Costituzione rappresenta l'occasione storica per riconciliare il popolo italiano con le sue istituzioni, per aprire un'epoca di democrazia reale, di libertà e giustizia effettive. L'arringa di Calamandrei andava al nocciolo. Sapeva bene, Calamandrei, che nonostante la Costituzione lo Stato aveva forti componenti autoritarie, e le leggi continuavano a rappresentare gli interessi della borghesia; sapeva bene – lo raccontava ogni giorno la cronaca – che le aspirazioni dei proletari erano soffocate con la violenza; sapeva bene che il clima della guerra fredda consentiva di liquidare agevolmente le aperture progressiste agitando la bandiera dell'anticomunismo. E tuttavia mostrava fiducia nella possibilità che i giudici volessero, in quel contesto, mettere in pratica la Costituzione, trasformarsi da custodi dell'ordine borghese in difensori del povero e dell'oppresso. La sentenza sembra invece confermare l'amaro giudizio di Rocco Scotellaro

1 La vicenda è stata portata a teatro nel 2007 dal regista Franco Però con lo spettacolo *È vietato digiunare in spiaggia*. Durante le diverse rappresentazioni l'arringa di Calamandrei è stata letta, tra gli altri, da Fausto Bertinotti, Gian Carlo Caselli, Gherardo Colombo, Vincenzo Consolo, Daniela Dolci, don Gallo, Carlo Lucarelli, Dacia Maraini, Lidia Menapace, Moni Ovadia, Leoluca Orlando, Marco Travaglio.

2 Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile*, cit., p. 113.

3 Ivi, p. 112.

sui giudici «pendoloni carichi» che segnano l'ora voluta dal potere, sveglie che si rompono prima ancora di suonare le rare volte che vogliono «funzionare secondo le leggi scritte e decantate sulle lapidi»¹. Pur riconoscendo a Dolci ed agli altri imputati l'attenuante dei motivi di particolare valore morale e sociale, la sentenza spiega che il diritto al lavoro è proclamato dalla Costituzione «in modo generico e indeterminato, come impegno e come promessa di una più efficace tutela del lavoro», aggiungendo che è addirittura strano che Dolci, «che è geometra ed è anche apprezzato scrittore», abbia potuto interpretare l'articolo 4 «nel modo aberrante che lo indusse a violare la sfera del diritto del Comune di Partinico senza il consenso del legale rappresentante di esso»². La sentenza condanna Dolci a un mese e venti giorni di carcere ed a ventimila lire di ammenda; condanne simili per gli altri. Goffredo Fofi viene rimandato al suo paese dopo aver passato due giorni in carcere. La motivazione del foglio di via spicca per il sapore grottesco: il giovane è colpevole di insegnare senza percepire lo stipendio.

4. *La costruzione del mito*

Come valutare lo sciopero alla rovescia? È indubbiamente un fallimento, se lo si considera alla luce delle rivendicazioni iniziali. A differenza del digiuno di Trappeto, lo sciopero di Partinico non ha trovato le autorità pronte a trattare, non sono stati stanziati fondi, né si parla ancora di costruire la diga sullo Jato. Dolci e gli altri finiscono in galera, il commissario Di Giorgi viene promosso a soprintendente. Per le autorità centrali, lo sciopero è una delle tante manifestazioni di disoccupati e contadini meridionali, dietro ai quali non c'è un reale disagio, ma qualche trascurabile problema locale strumentalizzato dai sindacati e dai comunisti. A riprova dell'impegno del governo per il sud si citano le cifre investite nella Cassa per il Mezzogiorno. Quegli scioperi, in realtà, vogliono comunicare proprio che quei soldi, che non sono pochi, sono investiti male, non arrivano dove dovrebbero, non creano reale sviluppo. Ma è un segnale che il governo preferisce non ascoltare, scegliendo la via breve della repressione ed agitando la bandiera dell'anticomunismo. Molto più di altre manifestazioni del periodo, lo sciopero

1 R. Scotellaro, *L'uva puttanella. Contadini del Sud*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 83.

2 Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile*, cit., p. 126.

alla rovescia di Dolci impone con forza tuttavia i problemi del sud all'attenzione dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale. *Italy: Dolci v. Far Niente* è il titolo caustico del *Time*. Scrive il corrispondente: «Naturalmente i comunisti tentano di rivendicare come propria la sua causa. Ma, come sostiene il giornale italiano più influente, il *Corriere della Sera*, benché le idee sociali di Dolci siano 'un po' semplicistiche', esse sono 'indubbiamente cristiane' – il dovere per tutti di aiutare personalmente coloro che soffrono»¹. La stampa italiana in effetti si era divisa su questo punto: Dolci è cattolico o no? La questione è decisiva, perché se Dolci non è cattolico, allora sta dall'altra parte, dalla parte dei comunisti e dei protestanti. Protestante lo dicono non pochi interpreti, probabilmente per la frequentazione con Tullio Vinay mentre sfugge la più importante consuetudine con Aldo Capitini, il *libero religioso* che l'anno precedente aveva pubblicato *Religione aperta*², un libro messo all'Indice dalla Chiesa, e l'anno seguente susciterà scandalo pubblicando un libro intitolato, nientemeno, *Discuto la religione di Pio XII*³. La discussione sull'identità di Dolci, più e oltre che sulla vicenda di Partinico, si sposta in Parlamento in seguito a più interrogazioni delle opposizioni. Due gruppi di parlamentari, evidentemente male informati, chiedono quali provvedimenti si intenda adottare contro i funzionari che hanno disposto «l'ingiusto arresto dello scrittore cattolico Danilo Dolci»⁴. È tutto un equivoco, spiega l'onorevole Cesare Dell'Occhi, monarchico. Come hanno spiegato i giornali cattolici, Dolci non è per niente cattolico. «E ad uno scrittore non cattolico bisogna mettere le manette», replica il comunista Giancarlo Paietta. Ma no, spiega Degli Occhi; è solo che «l'insurrezione per Dolci è partita da questa clamorosa premessa: che il Dolci fosse un cattolico...»⁵. Se Dolci non è cattolico, non è possibile far rientrare la sua attività in un ambito pur bizzarro, pur sospetto, di apostolato in favore dei poveri; se non

1 *Dolci v. Far Niente*, in *Time*, 20 febbraio 1956 (articolo non firmato).

2 Guanda, Modena 1955; Neri Pozza, Vicenza 1964; ora in A. Capitini, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia 1994.

3 Parenti, Firenze 1957.

4 Camera dei Deputati, Atti Parlamentari, Legislatura II, Discussioni, Seduta del 3 febbraio 1956, p. 23308.

5 Camera dei Deputati, Atti Parlamentari, Legislatura II, Discussioni, Seduta del 14 febbraio, p. 23335.

è cattolico, si tratta di uno che fa il gioco dei comunisti, in modo consapevole o, nella migliore delle ipotesi, lasciandosi strumentalizzare. Il democristiano siciliano Antonino Dante non può «non denunciare il sospetto che sulla miseria si sia inserita una bassa manovra di speculazione politica», parlando poi, chissà perché, di «violenze di piazza»¹. È evidente, in questo dibattito, la difficoltà di mettere a fuoco la figura di Dolci, che sfugge alle categorie correnti, ma ancora più evidente è l'incapacità della classe di governo dell'epoca – ma è un male persistente nella classe politica italiana – di entrare in contatto reale con il paese, di comprendere le esigenze di coloro che non appartengono al ceto medio, di guardare l'Italia dalle borgate, dalle periferie urbane, dai quartieri poveri, dai paesi e dalle campagne devastati dalla disoccupazione. Al sottosegretario Pugliese, che aveva risposto all'interrogazione parlamentare snocciolando dati e cifre sull'impegno del governo per lo sviluppo della Sicilia, negando l'evidenza della miseria così accuratamente documentata da Dolci e constatata da quanti, in seguito al clamore suscitato dallo sciopero alla rovescia, erano andati a constatare di persona, risponde indignato il comunista Mario Alicata:

Ma che cosa bisogna dunque fare perché voi comprendiate, nella vostra sordità, nella vostra incapacità di aderire alla realtà del paese? Che cosa bisogna fare per scuotervi da questa inerzia burocratica? Ieri non è bastato a scuotervi il sangue del bracciante di Venosa, oggi non basta a scuotervi la ribellione di tutta la cultura italiana! Ma dove vivete? Vivete coi piedi sul suolo della nazione italiana o dove mai?²

Al sangue del «bracciante di Venosa» – il già citato Rocco Girasole – andava a dire il vero sommato intanto quello del bracciante disoccupato di Andria Domenico Ruotolo, ammazzato dalla polizia in circostanze tragicamente simili solo qualche giorno prima, il 7 febbraio, mentre due giorni dopo la polizia caricherà i disoccupati a Roma ed a Corato.

L'espressione «ribellione di tutta la cultura italiana», adoperata da Alicata, non era eccessiva. A Capitini, Bobbio, Levi, Vittorini, Bruno Zevi altri illustri sostenitori si erano aggiunti. Uomini

1 *Ibidem*.

2 Ivi, p. 23332.

come Alberto Moravia, Ignazio Silone, Ernesto de Martino, Cesare Zavattini e Vittorio De Sica si dichiararono pubblicamente in prigione con lui¹. Nel mondo cattolico fu il solo La Pira a chiedere al ministro Tambroni l'immediato rilascio di Dolci, con un gesto che fece scalpore, mentre anche un cattolico aperto e sensibile ai problemi dei poveri come Ernesto Balducci parlerà su *Testimonianze* di Dolci come lo «strano santo» venerato dai laicisti fiorentini, tra cui Piero Calamandrei, che era andato in «pellegrinaggio» da lui². Se per Balducci quella di Dolci è una santità *strana*, poiché non cattolica – e naturalmente questo vuol dire che non si tratta di santità – non manca all'estero chi parla apertamente di santità laica. Introducendo una edizione inglese ed americana di *Inchiesta a Palermo*, il grande scrittore Aldous Huxley, che era stato di persona a far visita a Dolci, parlerà di Dolci come «un nuovo Gandhi, un moderno San Francesco», il modello di «un santo del ventesimo secolo», al quale non basta il cuore, ma occorre anche la conoscenza, poiché i problemi complessi attuali possono essere affrontati con efficacia solo unendo i due mondi, quello della testa e quello del cuore³. Un giudizio, quello di Huxley, che ha il merito di cogliere le due tendenze principali all'opera in Dolci: l'ispirazione religiosa, che è l'impulso iniziale, quello che lo porta prima a Nomadelfia e poi a Trappeto, e l'analisi attenta, esatta della realtà, che con il tempo tenderà di farsi scientifica in senso stretto. Gli anni di Partinico e di Palermo sono gli anni nei quali si realizza questo passaggio, in cui l'impegno per i poveri si fa più scopertamente politico, anche grazie all'incontro con le lotte contadine ed una parte del sindacato, e l'impulso religioso si incarna senza residui nella prassi.

5. Dare la parola

Uscito dall'Ucciardone, Dolci avrebbe potuto lanciare una campagna di disobbedienza civile su larga scala. Le condizioni c'erano tutte: un vasto seguito popolare, il sostegno dei maggiori

1 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 125.

2 Sul giudizio di Balducci e sulle reazioni rimando al mio *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capiti*, Edizioni del Rosone, Foggia 1999, p. 122, nota 46.

3 D. Dolci, *Report from Palermo*, introduction by Aldous Huxley, Viking, New York 1959; edizione inglese: MacGibbon and Kee, London 1959. Sulla visita di Huxley si veda G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 47.

intellettuali italiani, l'appoggio delle forze di opposizione, una rete di sostegno economico, la considerazione favorevole della stampa estera. Ma Dolci non sceglie questa via. Perché? Per il suo biografo McNeish, Dolci era pronto ad andare in carcere lui stesso, ma non a mandarvi gente che con il terrore del carcere viveva ogni giorno¹. È una interpretazione plausibile, soprattutto se si considera la differenza tra carcere indiano e carcere siciliano. Il sistema carcerario indiano è basato ancora oggi sul Prisons Act del 1894, che tra le altre cose stabilisce un sistema differenziato per il trattamento dei detenuti, distinti in tre classi (A, B e C). I detenuti politici durante la lotta per il colonialismo appartengono alla classe A, che di fatto è scomparsa con l'indipendenza. Nelle carceri siciliane si pratica invece ampiamente la tortura, come Dolci stesso documenta; e, se lui stesso è trattato con ogni riguardo, ben diversa sarebbe stata la sorte dei contadini e dei disoccupati. Bisogna peraltro considerare il contesto. Come abbiamo visto, quello dello sciopero alla rovescia è un periodo di rivolte e rivendicazioni contadine in tutta l'Italia meridionale. Una campagna di disobbedienza civile avviata in Sicilia molto probabilmente avrebbe contagiato l'intero Mezzogiorno. Ma con quali risultati? La protesta pacifica dei contadini a Venosa e ad Andria era stata repressa nel sangue. Non è difficile immaginare quali sarebbero stati i costi umani di una protesta più ampia.

Dolci si è posto un obiettivo circoscritto: lo sviluppo in una zona della Sicilia. L'analisi della situazione durante le riunioni ha portato ad individuare la costruzione della diga sullo Jato come soluzione possibile al problema. Non si tratta, a ben vedere, di un obiettivo particolarmente ambizioso. È un'opera pubblica come se ne facevano tante in Sicilia in quegli anni. Ma quella richiesta fa parte di un progetto più ampio che, esso sì, è ambizioso: cambiare a livello locale i rapporti tra governati e governati; attuare uno sviluppo comunitario dal basso; trasformare i rapporti sociali.

Il metodo di Dolci è caratterizzato dal reciproco fecondarsi delle due dimensioni della conoscenza e della prassi. Una conoscenza senza prassi dà origine ad una intellettualità sterile, che perde ogni autenticità anche quando difende cause giuste e principi validi; d'altro canto, una prassi non guidata da una conoscenza attenta ed esatta diventa caotica ed inefficace,

1 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 153.

quando non cade nella violenza. Fin dall'inizio della sua ricerca Aldo Capitini aveva indicato la specificità della via nonviolenza in un *agire persuasivo*, vale a dire che nasce da una profonda, intensa percezione della vita e dei suoi problemi, da una interiorità pensosa del dolore del mondo ed al tempo stesso aperta alla possibilità di una positività piena e liberante. Questo agire era il rovesciamento dell'attivismo scomposto dei fascisti. L'antifascismo nonviolento di Capitini non contrapponeva all'azione l'interiorità, il ripiegamento su sé stessi, il quietismo, ma una azione purificata dalla interiorità e sottratta al rischio della violenza. Questo movimento avviene in Capitini sotto il segno della religione, ma è una religione che nulla ha a che fare con le Chiese o le fedi comunemente intese. La persuasione è *religiosa*, perché ha a che fare con le questioni dell'amore, dell'apertura all'altro, dell'unità con tutti, della liberazione dalla sofferenza e dal male. La religione, così intesa (laicamente, cioè), è una *aggiunta* indispensabile alla politica. Al di fuori della religione sorgono le utopie, i piani di riorganizzazione, di sistemazione razionale del mondo. Essi, nota Capitini, mettono capo a «soluzioni di carattere prevalentemente amministrativo, e a fondo edonistico e legiferante»¹, mentre la religione va alla radice della sofferenza e dell'inquietudine, segnando una via che, se comprende anche una nuova organizzazione politica, attua soprattutto una unità interna, una comunione tra soggetti che è l'unica risposta possibile al disagio, all'insoddisfazione, all'angoscia esistenziale.

Dolci sembra muoversi solo in parte in questa direzione. Dopo lo sciopero alla rovescia, torna ad analizzare la situazione, secondo quel principio di esattezza che conosciamo: e questo è un modo per sfuggire ad un attivismo cieco, anche se nonviolento. Ma la sua è una ricerca sulla disoccupazione che mira a individuarne le cause ed a proporre soluzioni fattibili. Si direbbe che si muova più nella direzione dell'utopia, così come è caratterizzata da Capitini, che della persuasione religiosa. La meta è quella – in effetti utopica – della piena occupazione, la soluzione è amministrativa, organizzativa, anche scientifica. In una lettera a Capitini del '55 riconosce l'importanza dell'incontro con il suo pensiero e, attraverso di lui, con Gandhi, ma precisa che Gandhi dev'essere «integrato da quanto di meglio il socialismo

1 A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia 1994, p. 56.

propone, e la tecnica e la scienza»¹. Come meglio vedremo, per Dolci è fondamentale l'interazione tra popolazione e tecnici, tra la gente che indica i problemi e gli specialisti che aiutano a trovare le soluzioni. Non sarebbe del tutto esatto però concludere che Dolci prende definitivamente la via dell'utopia, vale a dire della soluzione organizzativo-amministrativa dei problemi, abbandonando l'aspirazione iniziale al «vivere tra fratelli», che è affine alla persuasione religiosa capitiniana. In Dolci le due cose camminano insieme, e si incrociano, anche se a volte il loro sembra un procedere parallelo. Anche dietro l'analisi di un problema che esige soluzioni amministrative c'è l'ansia per una nuova società, per un diverso sistema di rapporti, per una comunità intensamente vissuta; e la stessa analisi comune dei problemi col metodo maieutico è una via alla persuasione nel senso capitiniano.

Quel cenno a Capitini sulla integrazione di Gandhi col socialismo è importante perché vi si trova una prima auto-collocazione politica di Dolci. Ed è, subito, una collocazione atipica, alternativa, anche per qualche verso provocatoria, affine a quello dello stesso Capitini – *indipendente di sinistra e libero religioso* – e di pochi altri, che nell'Italia delle contrapposizioni ideologiche scelsero vie proprie: il *cristiano senza chiesa* e *socialista senza partito* Ignazio Silone, ad esempio; o Nicola Chiaromonte (che con Silone dirigeva la rivista *Tempo Presente*), critico della *malafede* degli intellettuali comunisti (vale a dire l'attitudine ideologica a trascurare i fatti che contrastano con la propria visione politica) da un punto di vista libertario molto vicino a quello d'un Camus; o, ancora, il socialista libertario Andrea Caffi, che giunge a posizioni affini a quelle della nonviolenza. Altri nomi si potrebbero fare, nomi di maestri che hanno esercitato una influenza anche profonda sulle persone con cui sono venuti in contatto, ma che sono stati marginalizzati, rimossi dalla cultura ufficiale. Si tratta di quelle che Goffredo Fofi ha chiamato *minoranze etiche*, vale a dire «le persone che scelgono di essere minoranza, che decidono di esserlo per rispondere a un'urgenza morale»². Questa urgenza etica nel caso di Capitini e Dolci non solo spingeva a denunciare la violenza da qualunque parte provenisse, ma li portava a condividere una concezione

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 71.

2 G. Fofi, *La vocazione minoritaria. Intervista sulle minoranze*, a cura di O. Pivetta, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 21.

dal basso della politica che contrastava un postulato condiviso tanto dalle forze di governo quanto da quelle di opposizione: che la politica va fatta dai politici di professione, dai partiti, nell'ambito delle istituzioni e della logica della rappresentanza. Il lavoro successivo alla sciopero alla rovescia mira ad attingere una visione quanto più possibile ampia e profonda, documentata ed esatta del problema della disoccupazione nella Sicilia nord-occidentale: la sua vastità, le cause, le risorse per risolverla. Quanto compiuto fino ad ora offre dei pezzi che bisogna inserire in un quadro più organico. Per farlo, occorre considerare la zona dal suo centro: Palermo. Ora Dolci può contare su un gruppo di ricerca qualificato. Oltre all'immane Franco Alasia collaborano stabilmente Goffredo Fofi, Alberto L'Abate, Grazia Fresco, Nino Sorgi e tanti altri. Ciò consente una maggiore attenzione alla metodologia ed al valore scientifico della ricerca, che tuttavia sfugge intenzionalmente all'ideale di uno sguardo oggettivo, distaccato, dall'alto. Per Dolci non c'è che un modo per considerare i fenomeni sociali: osservarli dal punto di vista di chi sta peggio. Capitini ha messo il marginale, lo sfinito, l'escluso al centro della sua considerazione filosofico-religiosa del mondo, ed è giunto per questa via a pensare la realtà della *compresenza*, nella quale i marginali riconquistano centralità e valore assoluto; Dolci compie la stessa operazione, ma da un punto di vista non filosofico, bensì scientifico. La realtà sociale, economica e politica va analizzata dopo aver fissato l'evidenza della miseria di alcuni (o di molti); ed il senso della ricerca non può che essere quello di risolvere quella miseria, reintegrare gli esclusi nella società di tutti. I movimenti di Dolci sono progressivi spostamenti nei luoghi nei quali è possibile questo sguardo: Nomadelfia, Trappeto, il quartiere Spine Sante a Partinico ed ora, a Palermo, Cortile Cascino. Si tratta di un quartiere caratterizzato da uno di quei paradossi che non sono infrequenti nelle città del sud: è un quartiere centrale ed al tempo stesso invisibile. A pochi metri dalla cattedrale s'apre un labirinto di case sovraffollate, senza acqua e spesso senza luce («in condizioni tali che quelle del fosso di Matera, che descrivo in *Cristo si è fermato ad Eboli* sono, al paragone, quelle di una nobile reggia», osserva Carlo Levi)¹, filmato nel '61 dal regista Robert Young e Michael Roemer per un documentario della NBC intitolato *Cortile Cascino*, ma

1 C. Levi, *Il dovere dei tempi. Prose politiche e civili*, Donzelli, Roma 2004, p. 175.

conosciuto anche con il titolo *The Inferno*¹. L'inchiesta di Dolci si snoda per questi e gli altri quartieri poveri di Palermo (Il Capo, Cortile Lo Cicero, la Kalsa) e per i comuni della provincia. Nella premessa alla *Inchiesta a Palermo*, che raccoglie gli esiti dell'indagine, Dolci chiarisce la metodologia, affermando di aver cercato «costantemente la più staccata casualità»². Gli intervistati sono stati avvicinati uno alla volta, per evitare che la presenza degli altri influenzasse e suscitasse «risposte facilmente retoriche»; si è preferito registrare non le prime risposte, superficiali ed istintive, ma quelle più meditate; si è cercato di verificare le notizie. Questa attenzione metodologica contrasta tuttavia con il tono di alcune delle domande di un questionario somministrato a cinquecento disoccupati per il *sondaggio statistico-psicologico* che costituisce la prima parte del libro. Se le prime domande (Hai un mestiere? Quante giornate lavori in un anno? Che classe hai frequentato? Quando non lavori, come cerchi d'arrangiarti?) servono a fotografare la situazione, alcune di quelle successive appaiono tendenziose. Per quanto evidentemente poco adatta ad una inchiesta scientifica, resiste ancora la domanda: Dio vuole che tu sia disoccupato?, alla quale non a caso la maggior parte degli intervistati ha risposto semplicemente di no, senza altro aggiungere. La domanda: Il voto è segreto? mira a mettere a nudo il sistema clientelare che nella Sicilia, come altrove, mina alla base stessa la democrazia; proprio perché si tratta di una realtà strutturale, tuttavia, è difficile che possa emergere con una domanda del genere: e non a caso quasi tutti rispondono che sì, il voto è segreto. Come ha notato Franco Ferrarotti, domande simili «vanno poste indirettamente, per ottenere risposte *non protestatarie*, dotate della massima genuinità e spontaneità»³. In altre domande è possibile cogliere la tensione tra il ricercatore che cerca di comprendere un fenomeno e l'operatore sociale che mira a suscitare riflessione ed impegno: Come, cosa dovrebbero fare i

1 Il documentario, girato per la serie *White Paper*, venne rifiutato dal produttore Irving Gitlin, ufficialmente perché le scelte stilistiche dei registi non erano conformi all'impostazione della serie, ma Craig Fisher non esclude che il rifiuto fosse motivato dalla preoccupazione di non irritare il governo democristiano, sostenuto dall'amministrazione Kennedy in funzione anticomunista, oltre che dal «tono deprimente» del documentario (C. Fisher, *NBC White Paper, Cortile Cascino and the assault on the familiar*, in Aa. Vv., *Robert M. Young: essays on the films*, edited by L. Lewis, McFarland & C., Jefferson 2005, p. 51).

2 D. Dolci, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1956, p. 10.

3 F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia*, UTET, Torino 1991, p. 389, nota 3.

partiti in Italia? Cosa credi che uno, ciascuno, debba fare per eliminare la disoccupazione? Queste domande mirano ancora una volta a suscitare quella che abbiamo chiamato una *situazione di ricerca* negli intervistati. A differenza di una ricerca sociologica pura, quella di Dolci ha il carattere ibrido, sta a mezzo tra il resoconto oggettivo e l'azione maieutica, tra la diagnosi e la ricerca collettiva della cura. È da ricercare qui la preminenza data alle storie di vita, che ora Dolci usa con una certa ampiezza e con più piena consapevolezza metodologica. Come abbiamo visto, fin dall'inizio del suo lavoro di inchiesta in Sicilia Dolci ha constatato che il raccontarsi ha di per sé una funzione di coscientizzazione, ancor più forse perché inusuale in quel contesto, in cui la storia privata di ognuno viene difesa dallo sguardo dell'altro. Raccontare la propria vita, mettere in ordine la propria storia col filo della narrazione è un primo atto di fiducia, di affidamento all'altro. Certo, le storie sono tragiche, aprono spiragli su un'umanità sofferente, vittima di una miseria assoluta e di una ingiustizia radicata, strutturale, ma non mi sembra che si possa convenire ancora con Ferrarotti, per il quale Dolci, a causa di una analisi preliminare «troppo fragile per reggere il peso delle dichiarazioni e dei racconti autobiografici» finisce per «darci una galleria di tipi anche significativi per la loro 'mostruosità' obbiettiva, ma staccati dalla loro matrice, o struttura, storico-sociale»¹. Il giudizio sembra eccessivamente critico proprio perché la matrice storico-sociale emerge, oltre che dall'analisi preliminare, che potrebbe essere più approfondita ma fornisce comunque non pochi elementi anche statistici, dalle stesse storie di vita, che nella loro ampiezza offrono un quadro certo non oggettivo né freddamente analitico, ma non per questo meno apprezzabile della struttura e del contesto. È il quadro del sottoproletariato urbano meridionale, le cui differenze dal sottoproletariato rurale, quello che Dolci ha conosciuto a Trappeto, non sono poche. Nelle campagne c'è uno stato di passività, di abbandono, di inerzia che spinge quasi ai limiti della condizione umana; e quando ci si risveglia, lo si fa spesso per darsi al banditismo. La festa – dimensione sulla quale come abbiamo visto Dolci insiste nel suo domandare – non esiste, così come non esiste il mondo intorno: un giovane pastore può non sapere addirittura cos'è Palermo e dove si trova. Dell'Italia, del mondo non importa nulla. Il

1 Ivi, p. 390.

sottoproletariato urbano invece si esalta per la festa di santa Rosalia, vota per il partito monarchico o per quello democristiano, ed ha la possibilità di esercitare una serie di mestieri più o meno fantasiosi, al margine dell'illegalità, che sono negati al bracciante o al pescatore disoccupato. Gli intervistati da Dolci e dal suo gruppo di ricerca sono banditori, ferrivecchi, venditori di schedine del Totocalcio, cenciaioli, spicciaffaccende (così sono chiamati quelli che dietro compenso si incaricano di sbrigare pratiche negli uffici pubblici), raccoglitori di letame, organizzatori di riffe clandestine, venditori di frattaglie, di caramelle, di calendari, di sigarette di contrabbando, chiromanti, verdumai... È un popolo variopinto, che si ammassa nei bassi e nelle grotte – più famiglie in pochi metri quadrati senza luce – afflitto dalla fame e dalla tubercolosi, abbandonato a sé stesso dal potere civile e da quello religioso, che sopravvive ai margini e che proprio per questo, per il suo essere altro, per la sua estraneità e differenza, può essere la leva di una trasformazione profonda. È quello stesso proletariato sensuale, vitale, innocente che Pasolini ha rappresentato in *Ragazzi di vita*, che è uscito nel '55, un anno prima di *Inchiesta a Palermo*. Nelle due opere c'è una attenzione, un rispetto, una tenerezza quasi dello sguardo che ha la pretesa di riportare al centro, di mettere in luce ciò che è imbarazzante, e non solo per la borghesia di destra e democristiana. Il poemetto *Il canto popolare*, scritto da Pasolini proprio quando Dolci arriva in Sicilia e raccolto poi ne *Le ceneri di Gramsci*, si conclude con l'annuncio di una liberazione, di una riscossa storicamente necessaria¹:

Ragazzo del popolo che canti,
qui a Rebibbia sulla misera riva
dell'Aniene la nuova canzonetta, vanti
è vero, cantando, l'antica, la festiva
leggerezza dei semplici. Ma quale
dura certezza tu sollevi insieme
d'imminente riscossa, in mezzo a ignari
tuguri e grattacieli, allegro seme
in cuore al triste mondo popolare?

Nella tua incoscienza è la coscienza
che in te la storia vuole, questa storia

1 P. P. Pasolini, *Il canto popolare*, in *Le ceneri di Gramsci*, Garzanti, Milano 1957, pp. 17-18.

il cui Uomo non ha più che la violenza
delle memorie, non la libera memoria...
E ormai, forse, altra scelta non ha
che dare alla sua ansia di giustizia
la forza della tua felicità,
e alla luce di un tempo che inizia
la luce di chi è ciò che non sa.

Dello stesso anno della *Inchiesta a Palermo* è *Colloquio corale*, uno dei libri più belli di Aldo Capitini e al tempo stesso il più trascurato dai suoi studiosi; un libro che racchiude in versi – ed in versi nei quali spesso brilla la più autentica luce della poesia – la sua complessa ed intensa visione religiosa. Anche questi versi parlano dell'urgenza di una liberazione. La *realtà liberata* annunciata da Capitini non è soltanto una società nei quali alla giustizia sia data la forza della felicità del ragazzo del popolo, ma una trasfigurazione della struttura stessa della natura, il superamento della violenza della sua dialettica di vita e morte, di creazione e distruzione, di gioia e di dolore. È una visione laicamente religiosa che non allontana tuttavia dalla prassi politica, ma al contrario costituisce per Capitini la premessa indispensabile di una azione radicale, incisiva sul piano storico. C'è una insofferenza per i limiti del reale che genera un'ansia di liberazione che investe tanto il piano storico quanto quello naturale. E, come in Pasolini, il punto di conversione è rappresentato dagli esclusi, dai diversi. Pasolini parla di «festiva leggerezza dei semplici» (adoperando un aggettivo, *festivo*, che è proprio del lessico capitiniano: la festa, intesa come anticipazione della liberazione è il tema stesso di *Colloquio corale*), mentre il filosofo umbro parla della «pace dei fragili», della «bontà dei silenziosi» (Inno, IX)¹. Ma i fragili, i silenziosi di Capitini non sono solo il sottoproletariato di Pasolini; sono, anche, i malati, i deboli, i portatori di handicap: tutti coloro che vivono, per condizioni economiche o per menomazioni fisiche, in una situazione di marginalità, e che proprio per questo hanno consapevolezza – o con la loro semplice presenza aiutano altri a prendere consapevolezza – dei limiti una civiltà che cerca il positivo senza fare i conti fino in fondo con il negativo. La prospettiva nonviolenta, che è quella di Capitini e diventa in questi anni, grazie proprio al confronto con Capitini, anche

1 A. Capitini, *Colloquio corale*, Pacini Mariotti, Pisa 1956, p. 56.

quella di Dolci (che nel '55 si definisce ancora, in una lettera all'amico, «un violento che ama la nonviolenza»)¹, va al di là delle classi sociali, per individuare la classe trasversale, anche se maggiormente rappresentata dai poveri, delle vittime di violenza – una classe che, ad un esame più attento, include gli stessi operatori di violenza, poiché la violenza mutila l'umanità anche di coloro che la compiono: e dunque l'azione dovrà consistere nel liberare dalla violenza tanto i violenti quanto le vittime. Può sembrare che l'individuazione di questa classe trasversale sia un espediente per disinteressarsi delle questioni concrete del sottoproletariato. Che le cose non stiano così lo dimostra lo stesso Dolci. Alcuni versi di *Colloquio corale* si riferiscono a lui²:

Felici coloro, pronti a lasciare ogni cielo
di pace di felicità di lavoro,
perché hanno saputo di dannati in eterno:
si sono levati per scendere laggiù,
e liberare portando un insperato perdono,
e unendoli; perché che cosa è la gioia,
se non si è tutti nel silenzio e nel canto?

«Laggiù» è, chiaramente, la Sicilia, e l'espressione «dannati in eterno» rimanda al «mondo di condannati a morte da noi» delle prime righe di *Banditi a Partinico*. Ma come interpretare l'«insperato perdono»? I banditi, gli *industriali*, i disoccupati hanno forse bisogno di essere perdonati? Certo non per Dolci. I sottoproletari sono le vittime, la borghesia, lo Stato, i poteri civili ed ecclesiastici sono i carnefici; sono loro a dover chiedere perdono. Nella immagine di Capitini, sicuramente suggestiva ma non esente da qualche moralismo, la società dei benpensanti, dei *normali*, si apre ad accogliere i reietti, i rifiutati, i dannati, per costituire con loro la *realtà di tutti*; coloro che, come Dolci, scendono nel mondo dei dannati, rappresentano gli agenti di questa riconciliazione. È una rappresentazione non del tutto esatta. Sembra, nei versi di Capitini, che si tratti di ricondurre dei rivi che procedono disordinatamente in un unico grande fiume, che scorre tranquillo, nella giusta direzione. Fuor di metafora, è come se alla società dei benpensanti non andasse

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone e S. Mazzi, Carocci, Roma 2008, p. 72.

2 A. Capitini, *Colloquio corale*, cit., p. 55.

contestato altro che l'esclusione, il non aprirsi ai diversi; e come se non aspettasse altro che poterli accogliere nell'abbraccio della vita comune. Quello che non appare nei versi di Capitini è la lotta che questa riconciliazione comporta. Gli esclusi, i banditi, i fuorilegge o ai margini della legge fanno irruzione sulla scena pubblica, parlano di sé, si raccontano, giudicano, accusano, e finalmente lottano, e non solo per il lavoro, per la casa, per condizioni di vita migliori. Come meglio vedremo, lottano soprattutto per il riconoscimento.

Lo straordinario valore di *Inchiesta a Palermo* è in questa provocazione gettata sulla scena pubblica italiana, non diversa dalle provocazioni dei romanzi di Pasolini. E non sorprende che ne abbia condiviso la sorte. La prima delle storie di vita raccolte è quella di Gino Orlando, un ragazzo di strada che cresce tra un furtarello e l'altro, finché giunge ad una sua presa di coscienza attraverso l'ideologia comunista. Un personaggio che ricorda il Tommaso Puzilli di *Una vita violenta* di Pasolini, e che racconta l'unica storia di riscatto tra tante raccolte. Ma è una storia che ha particolari che la sensibilità dominante trova scandalosi. In una versione pubblicata in anteprima su *Nuovi Argomenti* (numero 17-18), Gino Orlando raccontava tra l'altro, con la concretezza propria delle narrazioni della gente del popolo, di una visita al bordello. «Nulla di allettante per una mente sana», dirà Capitini¹. Ma quelle poche righe furono sufficienti alla stampa di destra per gridare al Dolci pornografo e per portarlo nuovamente in tribunale, questa volta insieme ad Alberto Carocci, direttore della rivista. È la stessa accusa rivolta a *Ragazzi di vita* di Pasolini, anch'egli processato per oscenità; ed è un'accusa che ha una sua logica, poiché tanto Dolci quanto Pasolini raccontando il mondo del sottoproletariato urbano si muovono nella dimensione dell'osceno, di ciò che è fuori dalla scena, nascosto allo sguardo, rimosso². In primo grado Dolci e Carocci vengono condannati a due mesi, ma in appello i giudici riconoscono che quella di Dolci è «un'indagine sociologica, onestamente condotta», aggiungendo che le crude espressioni del libro corrispondevano, peraltro, «all'indirizzo del tempo attuale, in cui si preferisce, quasi in ogni campo, conquistare l'opinione pubblica assai più colpendo con

1 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 8.

2 Su scena e oscenità si vedano le considerazioni di J. Baudrillard, *Parole chiave*, tr. it., Armando, Roma 2002, pp. 31 segg.

forza l'immaginazione, che non persuadendola con piane argomentazioni»¹. Parole che sono in evidente contraddizione – una onesta ricerca sociologica non cerca, se è tale, di persuadere nessuno, meno che mai ricorrendo ad espressioni crude –, e dietro le quali è avvertibile l'eco non ancora spenta delle polemiche suscitare dal libro di Pasolini, che andavano ben al di là della cerchia dei critici letterari. Tra i documenti presentati nel processo d'appello dagli avvocati di Dolci c'è la motivazione del conferimento ad *Inchiesta a Palermo* del premio Viareggio, che in quello stesso anno era stato assegnato allo stesso Pasolini per *Le ceneri di Gramsci*, ma anche ad un'altra figura scandalosa, ancora oggi inquietante nonostante la straordinaria purezza della sua poesia: Sandro Penna. Sono gli interpreti di una cultura finalmente non borghese, non cattolica, non moralistica, che non condivide l'autorappresentazione rassicurante della vita della nazione offerta dai politici, dagli intellettuali più o meno embedded, dalla pubblicità.

Nel primo episodio di *Carosello*, nel febbraio del '57, un candido Macario dopo un battibecco col bigliettaio di una fiera chiosa: «Avete visto che tipo? Meno male che io faccio presto a consolarmi, mi bevo un bicchierino di brandy Stock e tutto il mondo mi ridiventa amico». Superato il fascismo, che non aveva nessuna vera radice nella società italiana, il paese si avviava verso un benessere privo di contraddizioni, che avrebbe consegnato la felicità tanto al borghese quanto all'operaio. Questo annunciava la televisione, questo prometteva la politica. Le presenze inquietanti bastava poco ad esorcizzarle: un bicchiere di brandy, una carica della polizia, un processo. Ma non tutto va come previsto, se quelli che danno voci ai *tipi*, quelli che non risolvono con un bicchiere di brandy le contraddizioni della società italiana, vengono assolti nei tribunali e premiati addirittura ai premi letterari. Il riconoscimento a Pasolini, a Dolci, a Penna suscita le reazioni indignate, polemiche, scandalizzate non solo della stampa di destra, ma anche di quella di sinistra². Al Partito Comunista Pasolini nell'ultimo numero di *Officina* additava il processo in atto di assorbimento dei lavoratori nella classe media, la loro cooptazione nella corrente irresistibile

1 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 11.

2 Sui retroscena di quella edizione del premio Viareggio, si veda S. Salerno, *A Leonida Repaci. Dediche dal '900*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 112 113 (Dolci) e 119-120 (Pasolini).

del consumismo, e sosteneva le possibilità rivoluzionarie del sottoproletariato, che il neocapitalismo rendeva al contrario sempre più povero. Il PC per Pasolini sarebbe dovuto diventare senz'altro il *partito dei poveri*, intendendo con poveri non più gli operai, ma i disoccupati e gli *industriali* di Dolci. Nello stesso scritto si interroga anche sul ruolo dello scrittore, al quale la borghesia chiede di produrre una squisitezza magari aggiornata (come nell'astrattismo), insieme ad una funzione spirituale, «sacerdotale», di guida. Il «letterato all'opposizione», conclude Pasolini, non è né un sacerdote né un tecnico dello stile; il suo compito consisterà nel convincere l'avversario borghese che lo scrittore «è qualcosa che è in lui stesso, nell'uomo pratico e produttore, il meglio di lui, e quindi, in definitiva, lui, nell'atto di pensare, lui, uomo: ivi compreso il più povero della terra più povera, sul punto di essere eliminato, da lui, dal mondo, di non esistere più»¹. Non siamo lontani dall'accennata concezione dell'azione nonviolenta come liberazione non solo della vittima, ma anche di chi esercita violenza. Il borghese, uomo *pratico e produttore*, è tuttavia anche colui che smarrisce *il meglio di sé*. Lo scrittore lo aiuta a ritrovare l'umanità più piena, ad essere uomo insieme agli uomini – insieme con il più povero nella *realtà di tutti*, si potrebbe leggere capitinianamente. Ma è un problema, quello di Pasolini, che si consuma all'interno della letteratura e della cultura. Non è il problema di Dolci, poeta e scrittore anche lui, ma soprattutto sperimentatore di prassi nelle quali non è difficile scorgere l'attuazione di quella stessa esigenza di assumere il sottoproletariato, di farne il soggetto consapevole di una trasformazione profonda della società. Se il Partito Comunista resta il partito di un proletariato che sempre più assomiglia alla piccola borghesia, fino a confondersi con essa anche grazie all'efficace azione dei mass media, che conformano e livellano, la nonviolenza di Dolci si presenta come il movimento (non partito) dei sottoproletari, il tentativo difficile, esposto ad ogni passo al fallimento, di una prassi politica che sale dagli scantinati della società e che contesta in modo radicale tutti i ruoli stabiliti.

Nella premessa alla raccolta delle sue poesie Dolci confesserà di aver avvertito, dopo l'arrivo in Sicilia, la poesia come una tentazione cui resistere, per il «rischio di esaurire in parole urgenze che dovevano essere espresse soprattutto in azioni, fatti,

1 P. P. Pasolini, *Marxisants*, in *Officina*, n. s., 2, maggio-giugno 1959, p. 73.

esperienze da approfondire», prestandosi piuttosto «a chi non aveva voce, o non sapeva usare la penna»¹. Non si tratta, per Dolci, di come *parlare di* o di come *parlare a* (di come parlare all'avversario borghese, di come parlare del sottoproletariato), ma di *far parlare, dare la parola*. A ben vedere, si tratta del modo più pieno per soddisfare quella esigenza di fare una letteratura d'opposizione che al tempo stesso non è più solo letteratura, una narrazione del sottoproletariato che non nasce dallo sforzo dello scrittore di liberarsi dall'educazione borghese, ma dal gesto rivoluzionario con cui il sottoproletario, cui sono negate molte cose, ma la parola prima di tutte, comincia a dirsi.

6. *La piena occupazione*

Il contributo più rilevante offerto da Dolci alla conoscenza e comprensione di quell'Italia sottoproletaria meridionale che il fascismo aveva rimosso consiste non tanto nei dati oggettivi, nella documentazione più o meno rigorosa della miseria, ma proprio nell'aver raccolto e presentato all'opinione pubblica nazionale le voci e le storie delle persone, offrendo un quadro umano complesso e vivo, che impressiona ed indigna. I dati sulla povertà, nel Sud e nel resto del paese, non mancavano. I primi anni Cinquanta sono gli anni delle grandi inchieste parlamentari, non prive di valore sociologico, sulle condizioni delle classi povere e dei lavoratori. Nel '51 era stata istituita, allo scopo di acquisire conoscenze utili ad un riassetto dell'assistenza pubblica, una Commissione sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla, i cui risultati, pubblicati in dodici volumi tra il '53 e il '54 (più due volumi dedicati al solo comune di Grassano, in Basilicata), fotografavano con oggettività statistica (la ricerca fu condotta in collaborazione con l'Istat) la gravità della situazione, evidenziando che circa due milioni di nuclei familiari vivevano in abitazioni sovraffollate². Lo studio dei consumi alimentari mostrò che le famiglie povere, soprattutto al Sud, non erano in grado di acquistare i cibi necessari per alimentarsi in modo sufficiente (il deficit calorico registrato

1 *Poema umano*, Einaudi, Torino 1974, p. VII.

2 M. Cao-Pinna, *Le classi povere*, in *Atti della Commissione parlamentare di inchiesta sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1953, vol. II., pp. 32 segg.

arrivava al 25 per cento)¹. Nel giugno del '52 viene istituita una Commissione sulla disoccupazione, i cui risultati vengono pubblicati l'anno seguente in cinque volumi, mentre è del '55 una Commissione sulla condizione dei lavoratori, i cui risultati però saranno pubblicati quasi dieci anni dopo, nel '64, in ventotto volumi complessivi. Un lavoro di indagine imponente, cui bisogna aggiungere i dati del censimento del 1951, che avverte della urgenza di ripensare le politiche sociali. Nel dibattito politico emerge il modello del piano Beveridge, elaborato in Inghilterra nel '42 per venire incontro alle emergenze sociali causate dalla guerra e che rappresenta il modello di Welfare per tutti gli stati europei all'indomani della fine della guerra. Oltre a progettare un sistema di assistenza sanitaria pubblica, il piano mirava ambiziosamente alla *piena occupazione*, intendendo con questa espressione non l'assenza assoluta di disoccupati, poiché una certa «disoccupazione di attrito», dovuta alla ricerca o al cambiamento di lavoro, è ineliminabile, ma una situazione in cui la ricerca di lavoro viene soddisfatta in tempo breve². Per conseguire questo obiettivo un governo democratico non può intervenire sulla proprietà privata, come i paesi comunisti; può tuttavia pianificare lo sviluppo economico, oltre ad intervenire direttamente con propri investimenti. In Italia le situazioni strutturali del paese suggeriscono una maggiore prudenza riguardo alla lotta alla disoccupazione. Eccessivamente ambizioso ed ottimistico appare anche lo *Schema di sviluppo dell'occupazione e del reddito* elaborato nel '54 dal ministro Ezio Vanoni (noto pertanto come piano Vanoni), che mira alla creazione di quattro milioni di posti di lavoro nell'arco di un decennio, e che resta lettera morta, mentre cresce rapidamente l'emigrazione dei braccianti meridionali verso gli altri paesi europei (del '55 è l'accordo bilaterale con la Germania per il reclutamento di manodopera italiana).

Nell'ottica nonviolenta di Dolci evidentemente la piena occupazione è l'unica soluzione accettabile del problema. Se, come sostiene la Costituzione, la Repubblica è fondata sul lavoro, non si può accettare che esista un solo disoccupato, un solo escluso dalla dignità del lavoro. La *realtà di tutti* di Capittini diventa in Dolci una società nella quale *tutti lavorano*.

1 Ivi, pp. 97 segg.

2 C. De Boni, *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*, Firenze University Press, Firenze 2009, p. 170.

Ultimato il lavoro di inchiesta e pubblicati i risultati, con i suoi collaboratori avvia un digiuno di gruppo nei diversi quartieri di Palermo ed in alcuni paesi della provincia, per rivendicare «lavoro per tutti». Ma Dolci sa che non basta affermare il principio né reclamare; occorre mostrare la possibilità concreta di ottenere ciò che si chiede. Quello della disoccupazione è un problema tecnico e richiede capacità tecnica, oltre che volontà politica. È proprio in questo periodo, come già accennato, che Dolci acquista consapevolezza dell'importanza fondamentale del contributo dei tecnici. Le conoscenze tecniche sono, per loro natura, settoriali, specialistiche, spesso quasi inaccessibili ai più. Gli uomini di governo ricorrono ai tecnici sia per l'analisi della realtà che per verificare la praticabilità delle scelte e delle decisioni politiche. Per Dolci questo modello *dall'alto* di coinvolgimento dei tecnici va rovesciato. Nel modello *dal basso* il compito di indicare la direzione politica da prendere è attribuito alla comunità locale, con la quale i tecnici sono chiamati a confrontarsi, mettendo le proprie conoscenze al servizio della volontà popolare. Questo modello si svilupperà gradualmente, man mano che diventeranno chiare le possibilità della maieutica strutturale, che costituisce lo strumento indispensabile per compattare la comunità locale e metterla in grado di esprimere una volontà politica. L'analisi della situazione con la popolazione locale ha portato ad individuare la diga sullo Jato e la canalizzazione delle acque come una possibile soluzione al problema della disoccupazione nelle campagne. Ora che lo sguardo si è fatto più ampio, e giunge ad abbracciare Palermo ed i comuni della Sicilia nord-occidentale, si rende necessario un esame più attento delle potenzialità della zona. Con questo scopo si decide di convocare un convegno per la piena educazione. La scelta suscita non poche perplessità tra alcuni collaboratori di Dolci, ai quali sembra che si sia già studiato abbastanza e che si corra il rischio di diventare semplici studiosi. Le divergenze vengono risolte in modo autoritario: chi non è d'accordo è invitato ad andarsene¹. Ulteriori difficoltà riguardano i costi dell'iniziativa, che vengono coperti alla fine dai soldi del premio Viareggio, dalla vendita di una Lancia, un bene indubbiamente di lusso in quel contesto ma che era indispensabile per gli spostamenti, e dalla generosità di Carlo Levi.

1 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 171.

Il convegno «Iniziative locali e nazionali per la piena occupazione» si tiene a Palermo per tre giorni, dall'1 al 3 novembre del '57. I relatori sono economisti come Federico Caffè e Paolo Sylos Labini, architetti come Bruno Zevi, sindacalisti come Bruno Trentin e Vittorio Foa, politici come Giorgio Napolitano, Mario Alicata, Lelio Basso e Ferruccio Parri, scrittori come Carlo Levi. Tra coloro che mandarono comunicazioni figurano i nomi di Gunnar Myrdal, dell'Abbé Pierre e di André e Magda Trocmé. I nomi e le competenze offrono una sintesi della concezione di Dolci dello sviluppo, esito dell'incontro fertile tra tecnica e politica, tra arte ed etica, tra l'osservazione e l'attenzione dello scrittore e la pianificazione dell'economista, tra la concretezza dell'amministratore e lo slancio generoso verso il possibile del poeta o dell'uomo religioso nel senso aperto di Capitini.

La questione centrale che emerge durante il convegno è quella della pianificazione. Nella introduzione agli atti, pubblicati presso Einaudi, si riconoscono i meriti del lavoro di Ezio Vanoni, che per la prima volta ha presentato al paese l'esigenza di un piano, anche se si tratta di «una grande occasione mancata», poiché «i responsabili della classe dirigente italiana hanno preferito servirsene per i loro discorsi domenicali»¹. Ma quella di Vanoni è una pianificazione centrale, nazionale, governativa, dall'alto. Quella che emerge durante il convegno è la necessità di pensare una pianificazione diversa, che non affidi tutto al potere centrale, ma coinvolga anche le amministrazioni locali, oltre alle comunità. Sorprende che l'espressione *pianificazione dal basso* venga ritenuta inadeguata, poiché può servire «più a urtare la suscettibilità dei 'pianificatori' che a definire concretamente una posizione»². La proposta di un approccio dal basso (*bottom-up planning*) caratterizza alcuni modelli di pianificazione urbana diffusi negli Stati Uniti negli anni Sessanta e Settanta, mentre in Italia bisognerà attendere gli anni Novanta perché esso entri, pur se in modo parziale ed incerto, nelle pratiche di pianificazione, anche se si trova una importante anticipazione nella programmazione comunitaria di Adriano Olivetti³. Ciò che Dolci sembra voler evitare, sottolineando l'inadeguatezza

1 D. Dolci (a cura di), *Una politica per la piena occupazione*, Einaudi, Torino 1958, p. 8.

2 Ivi, p. 10.

3 S. Boselli, *Scenari di politica dal basso: il Bronx Center Plan a New York*, in S. Boselli, S. Sampaolo, G. Soda, *Crisi urbana e politiche di piano: Amsterdam, New York, Marsiglia*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 47.

dell'espressione, è una contrapposizione tra alto e basso, tra intervento centrale e azione locale, quasi si trattasse di risolvere i problemi facendo a meno della classe politica. Quella proposta è piuttosto una *pianificazione integrata*, che riconosce il ruolo del governo, ma attribuisce alla comunità locale almeno tre compiti fondamentali: 1) la raccolta dei dati per la conoscenza dei problemi locali; 2) la formazione tecnica e professionale dei lavoratori; 3) il controllo delle decisioni prese al livello centrale e la pressione sulla classe politica¹. È evidente l'evoluzione della concezione dell'azione politica nonviolenta, che passa dalla pressione sui politici affinché risolvano i problemi ad una iniziativa che mostra ai politici *come* fare in concreto.

Un esempio è offerto dalla relazione presentata dallo stesso Dolci al convegno, riguardante la possibilità di piena occupazione in dieci paesi della Sicilia nord-occidentale. La conclusione dell'indagine è che in sette di questi comuni l'agricoltura avrebbe potuto offrire la piena occupazione con interventi di razionalizzazione, in un paese sarebbe stato necessario integrare l'agricoltura con lo sfruttamento di una cava, mentre nei soli comuni di San Giuseppe Jato e di Chiusa il pieno impiego sarebbe stato impossibile, ma i paesi vicini avrebbero potuto assorbire agevolmente i disoccupati². Gli interventi suggeriti fanno pensare al lavoro di Gandhi per la riforma dei villaggi indiani. In entrambi i casi, molto contano la formazione tecnica dei contadini, la razionalizzazione delle risorse, il recupero del letame che viene sprecato, e che rappresenta invece una grande risorsa. Nel caso dei paesi siciliani, si potrà creare lavoro anche trasformando i seminativi in vigneti ed uliveti, introducendo l'allevamento, costruendo opere di irrigazione, eliminando gli sprechi (a Corleone l'Ente per la Riforma Agraria conta diciotto impiegati, di cui un solo tecnico). Il fatto che gli interventi suggeriti riguardino la sola agricoltura non vuol dire affatto che Dolci, come Gandhi, rifiuti l'industria e persegua l'ideale di una società che si regge sul solo lavoro nei campi, per di più privato delle facilitazioni che provengono dalla tecnica più avanzata. Semplicemente, per i paesi presi in considerazione si tratta della soluzione più agevole, mentre nelle città «il modo fondamentale di eliminare la disoccupazione sarà l'industria»³.

1 D. Dolci (a cura di), *Una politica per la piena occupazione*, cit., pp. 11-13.

2 Ivi, p. 74.

3 Ivi, p. 29.

Dal punto di vista della soluzione del problema della disoccupazione, l'esito del convegno fu poca cosa. In un rapporto confidenziale della polizia risalente al 1962, consegnato a John McNeish dal segretario del cardinale Ruffini, si legge che il congresso è stato «un completo fallimento» e non ha cambiato nulla. È la voce dei conservatori, incluso lo stesso cardinale di Palermo, interessati a sminuire le iniziative di Dolci; ma in questo caso è una voce non del tutto priva di verità. Si può convenire però con il commento di McNeish: «Il convegno cambiò qualcosa. Cambiò Dolci»¹. Più esatto sarebbe forse dire che il convegno stesso è il risultato di un cambiamento, della conquista di una visione strutturale, complessa, multifattoriale del problema della povertà e della disoccupazione e di una concezione meno spontaneistica dell'azione politica. *Fare bene e presto*, diceva il titolo della sua prima inchiesta-denuncia. Ma *fare chi?* E *fare cosa?* Attraverso le inchieste successive ed il convegno sulla piena occupazione Dolci è giunto ad elaborare una risposta alla seconda domanda (costruire una diga ed opere di irrigazione, trasformare i seminativi in vigneti ed uliveti, razionalizzare, evitare gli sprechi e così via), ma soprattutto è in grado di rispondere alla prima: non spetta solo ai politici il fare, né solo alla gente; il fare efficace, democratico, che trasforma è un *fare insieme* dei politici e della gente.

All'indomani del convegno, Dolci e Franco Alasia cominciano un digiuno a Cortile Cascino per denunciare la condizione dei quartieri poveri di Palermo. La conquista di una visione strutturale dei problemi non esclude la richiesta di interventi eccezionali per le situazioni più gravi, che non possono attendere la soluzione, necessariamente non rapida, dei problemi strutturali. Dolci e Alasia digiunano in un locale buio usato dalle donne per lavare. Al problema della fame si aggiunge quello della mancanza di ossigeno, dovuto anche al gran numero di visitatori, persone che vengono per esprimere solidarietà o semplicemente per curiosare. Tra i tanti, giunge Indro Montanelli, che ai suoi lettori riesce ad offrire nulla più che il ritratto ironico di Alasia che «fissa il soffitto con aria estatica, come se vi vedesse trascorrere in dissolvenza vassoi fumanti di fettuccine al doppio burro e di filetti al sangue»². Il digiuno

1 J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 177.

2 P. Rastelli, *L'incontro di Montanelli con il Maestro digiunatore*, in *Il Corriere della Sera*, 20 marzo 2010, p. 17.

viene sospeso quando le autorità annunciano lo stanziamento di cinquantacinque miliardi di lire per il risanamento dei quartieri e la costruzione di alloggi popolari.

7. *Il mestiere di aver fiducia*

Il 4 novembre del '56 le truppe sovietiche entrano a Budapest. Dopo sei giorni di combattimenti – da una parte l'Armata Rossa, dall'altra l'esercito ma soprattutto gli operai – la rivolta ungherese (rivoluzione per alcuni, controrivoluzione per altri) viene domata. In Italia l'invasione sovietica dell'Ungheria fornisce argomenti all'anticomunismo, ma provoca non poche crisi di coscienza anche tra gli stessi comunisti. In una lettera del 30 ottobre Togliatti aveva scritto alla segreteria del Pcus: «La mia opinione è che il governo ungherese – che Imre Nagy rimanga il suo capo o no – sta andando irreversibilmente in una direzione reazionaria. Vorrei sapere se siete della stessa opinione o siete più ottimisti»¹. Il ruolo del capo del Partito comunista italiano nei fatti d'Ungheria è controverso ed è ancora oggetto di discussione tra gli storici, ma di certo, anche alla luce di quel documento, non si limitò ad adeguarsi alla scelta presa dai russi. Per Napolitano, che abbiamo ritrovato tra i relatori al convegno per la piena occupazione, l'invasione dell'Ungheria era «un contributo alla pace nel mondo»². Non pochi la pensavano diversamente. Un nutrito gruppo di intellettuali (Lucio Colletti, Luciano Cafagna, Natalino Sapegno, Carlo Muscetta, Gaetano Trombatore, Alberto Caracciolo, Alberto Asor Rosa tra gli altri) raccolti intorno alla rivista *Società* firmano *Il manifesto dei 101*, mentre otto intellettuali, tra cui Giangiacomo Feltrinelli e Rossana Rossanda, cercano di farsi pubblicare dall'*Unità* una lettera al Comitato centrale nella quale deplorano la

1 C. Bekes, M. Byrne, J. M. Rainer (eds), *The 1956 Hungarian revolution. A history in documents*, Central European University Press, Budapest-New York 2002 p. 294.

2 Cinquanta anni dopo Napolitano ha ammesso il suo errore, con un breve messaggio mandato a Giuseppe Tamburrano, presidente della Fondazione Nenni, e pubblicato da *L'Unità* (lo stesso giornale che aveva definito *teppisti* gli insorti ungheresi) il 26 agosto 2006. In visita a Budapest esattamente un mese dopo, Napolitano ha reso omaggio ai caduti ed alla tomba di Imre Nagy, «a nome dell'Italia, di tutta l'Italia, in ricordo di quanti governavano l'Italia nel 1956 e che assunsero una posizione risoluta a sostegno dell'insurrezione ungherese e contro l'intervento militare sovietico, e anche a nome di quanti nel corso del tempo hanno saputo riconoscere la straordinaria importanza e lungimiranza di quell'evento rivoluzionario».

posizione del partito nei confronti dell'invasione sovietica¹. Fu per il Partito comunista italiano la fine dell'innocenza. Circa duecentomila iscritti non rinnovano la tessera, qualche nome illustre, come Antonio Giolitti, lascia il partito per entrare nel Partito Socialista; la stessa leadership di Togliatti è messa in discussione: qualcuno vorrebbe al suo posto Di Vittorio. Il leader della Cgil, che aveva firmato un comunicato di condanna dell'invasione sovietica, viene convocato a Botteghe Oscure e costretto a ritrattare. In un comizio a Livorno, qualche giorno dopo, dichiara che quel comunicato non esprimeva le sue vere convinzioni, ma era motivato dall'intento di salvare l'unità sindacale².

Dolci non è comunista, è estraneo al partito ed alla sua ideologia, ma si trova suo malgrado a fare i conti con un delicato problema di coscienza, al quale i fatti di Ungheria non sono estranei. Sul finire del '57 giunge a Partinico la notizia che Danilo Dolci è stato insignito del Premio Lenin per la pace. Il premio, istituito nel 1950 come risposta sovietica al Premio Nobel per la pace con il nome di Premio Stalin, era stato ribattezzato Premio Lenin proprio nel '56, in conseguenza della denuncia dei crimini di Stalin da parte di Chruščëv. Nel '51 il premio era stato attribuito a Pietro Nenni, che tuttavia lo aveva restituito dopo i fatti d'Ungheria, versando la somma alla Croce Rossa (nel '53 era stato premiato un altro italiano, Andrea Gaggero, sacerdote partigiano ridotto allo stato laicale dal Sant'Ufficio per le sue idee comuniste). Dolci accetta, rilasciando alla *Pravda* il seguente comunicato³:

Ringrazio profondamente. Si è voluto, se non erro, porre in rilievo due fatti che vanno ben oltre la mia persona ed il nostro gruppo: la validità delle vie rivoluzionarie nonviolente, accanto alle altre forme di azione e di lotta, nell'affrontare la complessa realtà; la continua necessità di un'azione scientifica e aperta, maieutica direi, dal basso. Penso sia opportuna destinazione del premio l'istituzione di un Centro di Studi e Iniziative per la piena occupazione in questa zona dove, pur tra enorme spreco di valori e di vita, siamo stati buttati in galera con chi del popolo affermava, con le parole ed i fatti, il dovere-diritto di tutti al lavoro.

1 C. Feltrinelli, *Senior Service*, Feltrinelli, Milano 2005 (seconda edizione), pp. 103.104.

2 M. Caprara, *L'inchiostro verde di Togliatti*, Simonelli, Milano 1996, p. 208.

3 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 75.

Qualche giorno dopo Capitini gli scrive per chiarire il suo pensiero sulla faccenda del premio. Non c'è nulla di male nell'accettare soldi dai russi, purché sia chiaro che i soldi saranno utilizzati non per le spese personali, ma per il lavoro di inchiesta in favore della piena occupazione. Farà bene però Dolci a chiarire in una lettera circolare la sua indipendenza, il suo giudizio sul regime comunista e il suo rifiuto di ogni violenza, compresa quella rivoluzionaria. «La tua opera – scriveva Capitini – è di condurre i rivoluzionari, nell'evoluzione attuale della opposizione nel mondo, a riconoscere il valore del metodo nonviolento»¹. Per Dolci il riconoscimento alla sua persona è un riconoscimento delle possibilità della nonviolenza; per Capitini l'accettazione del premio ha il valore quasi pedagogico di additare ai rivoluzionari le possibilità della nonviolenza. Sia la prima che la seconda cosa erano invero improbabili. Era improbabile che l'Unione Sovietica che aveva appena invaso l'Ungheria ammazzando migliaia di persone e che di lì a poco impiccherà Imre Nagy volesse riconoscere il valore della nonviolenza. In una lettera a Dolci dell'8 gennaio Ignazio Silone non usa mezzi termini. Prendere i soldi, spiegando quale uso ne avrebbe fatto, sarebbe stata una scelta discutibile, ma non ipocrita. Vedere nel premio un riconoscimento alla nonviolenza – da parte di quella Unione Sovietica che vieta l'obiezione di coscienza, tiene in galera i soldati che si sono rifiutati di sparare contro gli ungheresi e vieta l'edizione sovietica del *Dottor Zivago*, «che è la più grande riabilitazione dell'idea della nonviolenza» – significava davvero fare la figura dell'utile idiota. «Quelli che non ti conoscono adesso si domandano se sei un bambino o un mistificatore», scriveva Silone². Qualche dubbio, dopo la lettera del 12, viene anche a Capitini, che il giorno seguente gli scrive nuovamente per esprimere qualche dubbio. Per ritirare il premio Dolci andrà in Unione Sovietica: il rischio è che il governo gli faccia vedere le sole realizzazioni positive, e che al ritorno venga sfruttato a scopi di propaganda dai comunisti italiani. «Io per il Premio Lenin non ti ho detto nulla, perché tu eri libero di decidere, e rispettavo la tua libertà, né tu mi chiedesti un consiglio», scrive

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 122, 12 gennaio 1968.

2 La lettera di Silone è in S. Raia, *L'ideologia del nemico e il Premio Lenin a Danilo Dolci*, in *Segno*, a. XVI, n. 117-118, settembre-ottobre 1990.

Capitini¹. È vero, Dolci non ha avvertito il bisogno di chiedere consiglio riguardo all'accettazione del premio. L'impressione è che non abbia mai considerato la possibilità di non accettare il premio, e che il problema sia piuttosto quello di chiarire le condizioni dell'accettazione. Qualche giorno dopo Capitini scrive ancora a Dolci. «Vedo, qui a Roma, che la faccenda del premio non era un problema per nessuno dei nostri amici: tranne, appunto, per gli anticomunisti arrabbiati: il che era scontato (Silone, Ebe Flamini, G. Venturi)»².

La faccenda ha anche un aspetto economico. Il premio non rappresenta solo un importante riconoscimento internazionale, ma anche una consistente elargizione in denaro, pari a sedici milioni di lire dell'epoca. Dal convegno per la piena occupazione è emersa l'idea di istituire nei paesi più poveri dei comitati di cittadini e di tecnici per la pianificazione locale. Ma per farlo occorrono molti soldi. Il premio Lenin giunge quanto mai opportuno – un cattolico avrebbe parlato di Provvidenza. Sull'aspetto economico insiste Elio Vittorini, per il quale l'unica cosa da chiarire con la stampa è che il denaro verrà impiegato in modo trasparente:³

Ora, secondo me quel che resta da fare, se non l'hai ancora fatto, è una dichiarazione alla stampa, estremamente chiara, nella quale tu dica, senza preoccupazione alcuna, che il denaro sei disposto ad accettarlo da chiunque, sia dal papa che dal diavolo, perché esso viene destinato esclusivamente, sotto un regolare controllo amministrativo che sarà sempre reso pubblico, oltre che alla consueta opera da te svolta, alla creazione e intensificazione del «centro studi per la massima occupazione», che è un'istituzione veramente vitale per tutta la Sicilia e, in particolare, per la zona dove tu svolgi la tua attività.

Per Dolci le cose non stanno in questi termini. Commentando la lettera nel suoi dialogo-intervista con Spagnoletti, dirà: «O il denaro è pulito e viene accettato con uno scopo preciso, oppure meglio non accettarlo»⁴. Il che vuol dire che per Dolci, nonostante i fatti d'Ungheria, i soldi che vengono dall'Unione

1 Lettera del 13 gennaio, A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 124.

2 Ivi, p. 126, lettera del 26 gennaio.

3 La lettera è riportata in G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 75.

4 Ivi, p. 76.

Sovietica sono soldi puliti. Come interpretare questa convinzione? Stefano Raia riferisce che a margine della lettera di Silone Dolci aveva annotato: «Non è possibile pietrificare la gente al proprio passato. Ognuno, persona o struttura, può cambiare, evolversi»¹. È una affermazione dallo schietto sapore capitiniano. Tra i rilievi che Capitini muoveva al cattolicesimo c'era quello di chiudere in eterno le persone in un giudizio, condannando all'Inferno o promuovendo in paradiso. Le persone sono sempre aperte, costantemente sensibili alla voce del bene, mai determinate dal passato, dal male, dagli errori commessi. È la convinzione di fondo della nonviolenza, quella che spinge Gandhi a scrivere ad Hitler. Per Dolci questa convinzione va estesa anche agli Stati.

La *lettera circolare* suggerita da Capitini viene resa pubblica il 16 gennaio, ed è un testo di grande interesse al di là della luce che getta sulle ragioni dell'accettazione del premio, poiché contiene una sintesi della visione del mondo di Dolci ed anticipa alcuni temi che troveranno pieno sviluppo nei decenni successivi. Dolci esordisce precisando di non essere comunista e di non aver mai visitato la Russia, rigetta l'accusa di essere un ingenuo, un utile idiota (è ingenuità quella del politico che esalta la forza e «ostenta superiorità verso i principi essenziali della morale», poiché «una verità raggiunta è la più forte delle forze»)², ed afferma l'importanza dell'apertura reciproca. Gli uomini hanno cercato di semplificare la complessità del reale con delle sintesi religiose o politiche, che non sono verità, ma frammenti, briciole della verità. «Per questo – scrive Dolci – è indispensabile una apertura degli uni verso gli altri, per partecipare dei valori conquistati dagli altri»³. L'apertura si chiarisce già come un rapporto maieutico: «è evidente la necessità di uno sforzo maieutico perché da ogni persona, da ogni zona, si scopra nasca e si sviluppi l'irripetibile potenziale perfezione di ogni singola occasione. Ed impari ciascuno il mestiere di aver fiducia»⁴. Come le persone possono risolvere i problemi comuni, politici incontrandosi e discutendo insieme, facendo l'uno da maieuta

1 S. Raia, *Danilo Dolci, il premio Lenin e altre storie*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, p. 145.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 170.

3 Ivi, p. 171.

4 Ivi, pp. 171-172.

all'altro, così possono i popoli e le nazioni, coltivando la fiducia reciproca, tentare nuove sintesi, cercare la soluzione ai problemi dell'umanità integrando il contributo di ognuno. Il gesto dell'accettazione del premio andava, come ha notato Stefano Raia, nella direzione del superamento dell'ideologia del nemico¹. Pur lavorando in un territorio ristretto, nel microcosmo dei paesini e dei quartieri sottoproletari di Palermo, Dolci ha presente fin dall'inizio l'umanità intera. Risolvere in modo nuovo, aperto, creativo un problema locale vuol dire offrire un contributo alla crescita di tutti. Nella lettera circolare l'atteggiamento di chi affronta un problema attraverso l'analisi attenta, scientifica, oggettiva si distingue da quello di chi segue dogmi, superstizioni, retoriche che spingono al fanatismo ed alla condanna. In tutta la lettera sembra risuonare una eco dello spinoziano *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. C'è una maieutica internazionale, mondiale, come c'è una maieutica interpersonale. C'è la possibilità di superare insieme i limiti di ciascuno, ma è una possibilità che non può fare a meno della fiducia, della convinzione che anche l'altro abbia la volontà del bene e sia alla ricerca della verità. Nel suo lavoro in Sicilia, nota Dolci, ha avuto ed ha accanto non pochi comunisti, come Di Vittorio («che era un santo vero»)² o Lucio Lombardo Radice, che fa grandi sacrifici per sostenere anche economicamente le iniziative in favore dei poveri della Sicilia. Se ha accettato ed accetta il loro contributo, perché dovrebbe rigettare il riconoscimento dell'Unione Sovietica? Per dissociarsi moralmente dopo i fatti d'Ungheria, avrebbero risposto molti lettori non comunisti o ex comunisti; per non lasciarsi strumentalizzare da un regime che ha mostrato senza alcuna possibilità di equivoco il suo volto violento. Ma il conferimento del Premio Lenin non giunge solo dopo i fatti d'Ungheria. C'era stato anche, nel febbraio del '56, il XX Congresso del PCUS, durante il quale Chruščëv aveva presentato il suo rapporto segreto su Stalin, avviando la destalinizzazione del paese (in seguito alla quale lo stesso premio attribuito a Dolci cambiò nome: da Premio Stalin a Premio Lenin).

Se allontana da Dolci molti sostenitori in Italia, il conferimento del Premio Lenin contribuisce alla sua fama all'estero. Comitanti di sostenitori nascono in tutta Europa, dalla Francia alla Svezia,

1 S. Raia, *Danilo Dolci, il premio Lenin e altre storie*, cit.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 173.

dall'Olanda all'Inghilterra. Quando il ministro Tambroni (probabilmente su consiglio del cardinale Ruffini)¹ ritira a Dolci il passaporto con la motivazione che «ha diffamato l'Italia all'estero», è pronta la reazione di alcuni tra i massimi intellettuali francesi: non solo il comunista Jean Paul Sartre, ma anche i cattolici François Mauriac e Gabriel Marcel.

8. *Lo sviluppo comunitario*

Il sostegno internazionale sarà fondamentale per il Centro studi e iniziative per la piena occupazione, che nasce a Partinico ma che si occupa di una zona che si estende fino alla provincia di Agrigento. Le ricerche e le attività a Trappeto vengono finanziate dai sostenitori italiani, mentre i comuni restanti ottengono il sostegno di diversi comitati stranieri: Roccamera è finanziato dal comitato svedese, Corleone da quello svizzero, Menfi da quello inglese, Cammarata da quelli olandese e norvegese. Secondo McNeish, questi comuni furono scelti perché rappresentavano in qualche modo una sintesi dei mali di cui soffriva la Sicilia: Roccamena per la straordinaria arretratezza, Corleone per la violenza e la mentalità mafiosa, Cammarata per la superstizione, Menfi per lo spreco dell'acqua². Intorno a Dolci si è creato un gruppo nutrito di volontari che, disseminati in questi paesi, vivendo in condizioni difficili, alimentandosi in modo povero, portano avanti un lavoro che si sviluppa lungo i due versanti della documentazione attenta dell'esistente e del lavoro sociale per migliorare le condizioni sociali ed economiche. Le figure chiave di questi gruppi di lavoro sono i tecnici, della cui importanza Dolci è ormai pienamente consapevole. Occorrono agronomi che insegnino ai contadini come fertilizzare i campi (molti bruciano ancora il letame, invece di usarlo come concime), veterinari, sociologi, urbanisti, infermieri, oltre che educatori. Sono le forze che il governo avrebbe dovuto mettere in campo da tempo, preferendo invece disseminare i paesi di forze dell'ordine. L'idea chiave del lavoro dei centri è quella della valorizzazione e della lotta allo spreco. L'inchiesta sulla disoccupazione ha mostrato la possibilità concreta di raggiungere la piena occupazione senza trasformazioni particolarmente

1 Secondo quanto riferito a McNeish dal segretario monsignor Longhi (*Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, cit., p. 187).

2 Ivi, p. 194.

profonde della struttura economica, semplicemente evitando gli sprechi.

La valorizzazione non riguarda solo le risorse economiche e naturali. Quello che Dolci intende avviare è un vasto processo di autoanalisi popolare, che aiuti la gente di questi comuni a superare apatia e fatalismo, a prendere coscienza dei problemi e ad attivarsi per la loro soluzione. È appena il caso di notare che si tratta di un obiettivo estremamente ambizioso. Convincere i contadini ad adoperare il letame, invece di bruciarlo, era già un'impresa non facile, perché in un mondo contadino uguale a sé stesso nei secoli ogni cambiamento sembra un tradimento, un rinnegamento della propria identità; ben più difficile da affrontare era, però, una istituzione come l'omertà, che per la gente di un paese come Corleone era una vera e propria strategia di sopravvivenza.

I primi risultati di questo lavoro vengono presentati in un convegno a Palma di Montechiaro, il paese del *Gattopardo*. Giuseppe Tomasi di Lampedusa vi era stato per la prima volta nel 1955, visitando le rovine del castello, il duomo ed il convento, ricevendo l'omaggio delle monache e dell'arciprete e tornandosene a casa «orfano e melanconico»¹. Ben altro turbamento proverà il dottor Silvio Pampiglione, un giovane parassitologo dell'Università di Roma, analizzando le condizioni igienico-sanitarie del paese. Le seicento famiglie studiate, più della metà di braccianti, vivono in case di uno o due vani pieni di umidità o con tetti che lasciano filtrare la pioggia, per lo più senza acqua corrente e bagno, invase da topi, pulci, pidocchi (con i quali ebbero non pochi problemi anche Tomasi di Lampedusa e la moglie Lucy durante la loro visita), zecche. In questa situazione proliferano le malattie infettive, i parassiti intestinali, i disturbi reumatici, le malattie mentali. «Grave lo spreco di vite umane, di energie, di salute, di intelligenze. Gravi i danni all'essere umano in tutto il suo complesso», scrive il professor Pampiglione nella conclusione del suo rapporto². Questi dati oggettivi vengono riempiti di sostanza umana dalle storie di vita e dalle interviste, che documentano le credenze popolari, le superstizioni, la magia, i pregiudizi. In un paese

1 D. Gilmour, *L'ultimo Gattopardo. Vita di Giuseppe Tomasi di Lampedusa*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 149.

2 D. Dolci, *Spreco. Documenti e inchieste su alcuni aspetti dello spreco nella Sicilia occidentale*, Einaudi, Torino 1960, p. 124.

così afflitto da mali d'ogni genere, i medici non hanno grande fortuna. «Dottori non ne ho mai chiamato. Mani sopra di me non ne ha messe nessuno. Nascevano a morivano. Che bisogno c'era di chiamare il dottore?»¹, dice una donna. Quelli che nascevano e morivano sono i suoi figli. Racconta di cinque figli nati morti o abortiti, che sono gli unici, dei tanti, di cui si ricorda. Ogni volta ha partorito da sola, evitando anche la levatrice. «Non ci siamo di quelli che appena hanno una febbre, chiamano il dottore. Non ci siamo di quelli che vogliamo dare fastidi a nessuno»². C'è nel paese una fantasiosa eziologia ed una ancor più fantasiosa farmacia. Se è chiara la relazione tra la presenza dei pidocchi e la sporcizia, è incredibile il nesso causale stabilito tra pidocchi e preoccupazioni. Quando uno ha molti pensieri che lo turbano, racconta una donna, vengono fuori i pidocchi del cranio: ed è per questo che i poveri hanno più pidocchi dei ricchi. Per il mal di stomaco dei bambini, riferisce, si usa raschiare gli escrementi di mosca che si trovano sulle corde alle quali sono appese le culle dei bambini, mischiati con un cucchiaino di latte materno. Quanto ai vermi, possono venire anche dallo spavento, o salire fino al cervello per la collera. Ci sono diversi modi per incantarli, ma senza dimenticare che i vermi sono anche necessari: «Se uno non ha vermi, non può digerire, muore. Il Signore lo vuole così il mondo; se non campano i vermi, nessuno può campare»³. Si tratta di un rapporto parassitario interpretato come una situazione di reciproco adattamento, per usare due categorie che come vedremo diventeranno centrali in Dolci. È un mondo primitivo di maghi e fatture, veggenti e scongiuri, cercatori di tesori e indemoniati. E mafiosi. Nella zona tra Cammarata e Palma di Montechiaro il rapporto tra mafia e popolazione sembra non diverso dal rapporto tra vermi ed organismo: una situazione di parassitismo scambiata per reciproco adattamento indispensabile alla salute. Dopo aver riferito degli ottimi rapporti del mafioso locale con tutti, compresi autorità e preti, un informatore di Mussomeli conclude: «La mafia fa un servizio importante, non perché la popolazione ha paura, ma perché comandano loro... perché questi comandanti sono tutti un

1 Ivi, p. 78.

2 Ivi, p. 79.

3 Ivi, p. 73.

gruppo, e tengono la disciplina nel paese»¹. *Questi comandanti*, che fanno un unico gruppo, sono i mafiosi, i politici, i preti e la polizia.

Nel cinema di Palma in cui si tiene il convegno in cui sono presentati i risultati dell'inchiesta non manca nessuno: c'è il sindaco, c'è il prefetto, ci sono il vescovo e l'arcivescovo, c'è il presidente della Regione. Tutti restano sinceramente sconvolti da quanto apprendono. Si ripete il miracolo di Cortile Cascino: la miseria era lì, ma nessuno se ne era accorto. Ora la miseria viene messa a nudo di fronte all'opinione pubblica internazionale: al convegno danno la propria adesione organizzazioni internazionali come l'Associazione Nazionale di Sociologia di Parigi e l'Associazione Mondiale di Lotta contro la Fame di Ginevra, mentre non manca l'adesione di Sartre (e, tra gli italiani, di Pasolini, Moravia, Ferrarotti tra gli altri, mentre intervengono alle tre giornate del convegno Tommaso Fiore, Leonardo Sciascia, Ignazio Buttitta; la prolusione iniziale è tenuta da Carlo Levi)². L'esito del convegno sembra confermare amaramente le note parole di Tancredi nel *Gattopardo* sul cambiamento necessario per lasciare tutto com'è. Dolci ha chiarito la sua impossibilità di occuparsi dello sviluppo della zona di Palma, troppo lontana dal centro della sua azione, che resta a Partinico. Il convegno tuttavia ha costretto le autorità regionali e nazionali ad impegnarsi a stanziare fondi per il risanamento della zona. Due miliardi di lire, non pochi per quella zona³. Ma, ricorderà amaramente Dolci, le organizzazioni del luogo, spenti i riflettori, «non sono state in grado nemmeno di riscuotere i fondi che erano stati stanziati»⁴.

Impressionato dalla situazione uno dei partecipanti al convegno, il frate francescano e sociologo olandese Salvinus

1 Ivi, p. 67. Si pensi alle parole di Gaspare Pisciotta: «Siamo un corpo solo, banditi, polizia e mafia, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo». J. Dickie, *Cosa Nostra. Storia della mafia siciliana*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2007, p. 282.

2 G. Casarrubea, *La Sicilia in Carlo Levi e Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Verso i Sud del mondo. Carlo Levi a cento anni dalla nascita*, Atti del Convegno, Palermo – 6/8 novembre 2002, a cura di G. De Donato, Meridiana Libri-Donzelli, Roma 2003, p. 55.

3 Di uno stanziamento di due miliardi parla Dolci (G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 79). Enrico Deaglio (*Raccolto rosso: la mafia, l'Italia e poi venne giù tutto*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 133) parla di uno stanziamento di sette miliardi di lire. In ogni caso, somme considerevoli.

4 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 79.

Duynstee, decide di stabilirsi a Palma per avviare un lavoro sociale con i fondi messi a disposizione dai gruppi di sostenitori nel suo paese. Il centro per lo sviluppo comunitario da lui creato a Palma, anche con la collaborazione di alcuni sociologi dell'Università di Catania, entra tuttavia in crisi nel giro di tre anni a causa dell'ostilità delle gerarchie cattoliche locali¹. Quel frate pieno di energia e di buona volontà scontava la sua vicinanza a Dolci, nei cui confronti cresceva l'insofferenza da parte delle gerarchie cattoliche siciliane. Aveva creduto di poter conciliare la sua condizione di membro della Chiesa con un lavoro laico, sociologico in favore dello sviluppo in una realtà nella quale il cattolicesimo era pienamente compromesso con i fattori del sottosviluppo, della miseria e della violenza.

9. *Liberarsi dalla paura*

Spreco, il volume del '60 nel quale confluiscono gli esiti del lavoro d'inchiesta del Centro, è il libro-inchiesta più sconcertante di Dolci, l'ultimo atto, il più crudo, della discesa nell'inferno del sottosviluppo italiano. In una delle storie di vita raccolte nella zona di Corleone si giunge al contatto con una umanità che la miseria spinge al di fuori della comunità degli uomini, in una dimensione di inconsapevolezza quasi fantastica. Si tratta di un pastore di tredici anni. È analfabeta, naturalmente. Pascola gli animali sulle montagne intorno a Corleone, ma di Corleone sa solo che si trova dietro la montagna. Non sa cos'è il mare, né di cosa è fatto. Roma gli sembra «un paese vicino all'America», la Sicilia l'ha sentita nominare, anche se non sa cos'è, e quanto all'Italia: «L'Italia l'ho sentito dire, ma non è che lo so...». Il fratello, più grande di lui, interviene: «Italia deve essere Russia, America. Deve essere cose arrabbiate tra di loro. La Russia deve essere una città»². A colpire in queste parole non è tanto il fatto che un italiano non sappia di essere italiano, che un siciliano non sappia di essere siciliano. Nei paesi la situazione non è molto migliore: si sa cos'è l'Italia, ma, come abbiamo

1 J. Mangione, *A passion for sicilians: the world around Danilo Dolci*, Transaction Publishers, New Brunswick 1985 p. 301. Su Salvinus Duynstee si veda G. Leone, *Territorio e società in Sicilia negli anni Cinquanta e Sessanta nell'esperienza di Danilo Dolci*, Salvinus Duynstee e Tullio Vinay, Anvied, Palermo 1993.

2 D. Dolci, *Spreco. Documenti e inchieste su alcuni aspetti dello spreco nella Sicilia occidentale*, Einaudi, Torino 1960. p. 145.

visto, quello che vi succede non interessa a nessuno; meno che mai quel che accade nel mondo. Di più sconcerta il non sapere del mare, pur vivendo su un'isola; e il non sapere degli uomini. Del resto, il quadro che emerge della società di Corleone è talmente drammatico, da far ridimensionare la gravità dello spreco di quella vita inconsapevole, quasi animale, ai margini della società degli uomini. A Corleone si ammazza, e non solo per mafia. Si ammazza per mafia, per interesse, o perché si fa *male* – e per male si intende il mancato rispetto del rigido codice d'onore. Come in una tragedia greca, c'è il coro, «la gente», che commenta gli omicidi, che approva o disapprova, che plaude o commiserà. Il paese, dice uno degli intervistati, «si riempie di parole, di discussioni», quando c'è un omicidio¹. Ma questo paese pieno di parole è anche il paese del silenzio, quando ad ammazzare sono i mafiosi. La mafia non fa corpo con la comunità: i mafiosi sono i capi del paese, i potenti; la gente cerca di ingraziarseli, si sforza di mantenersi fedele ai suoi codici, finge di non vedere e di non sentire, e soprattutto tace. «La gente non parla. È un genere di costume segreto, qua»². Questo *costume segreto* dovrebbe mettere al riparo dalla violenza. Se ci si fa i fatti propri, si ammazzano tra di loro: è questa l'unica fiducia, l'unica convinzione in una qualche razionalità del sistema, che traspare dalle interviste. Ma gli stessi racconti degli omicidi mostrano che si tratta di una fiducia fragile. Tra i morti ammazzati non si sono solo mafiosi o uomini ammazzati per *fatti d'onore*, ma proprietari ammazzati per le terre, un tale che «portava un po' di baldanza»³ ed un bambino di dodici anni.

Ci sono poi i sindacalisti. Accursio Miraglia è il sindacalista-poeta che crea a Sciacca la prima Camera del lavoro siciliana, riesce a costituire fin dal '44 una cooperativa, «Madre Terra», in un contesto in cui la sfiducia generalizzata rende difficile l'organizzazione cooperativistica, guida i contadini nell'occupazione delle terre e nella lotta per i propri diritti, contro ogni mafia. Viene ucciso il 4 gennaio del '47. La sua morte suscita forti reazioni in tutta Italia, i lavoratori scendono in piazza, il Partito Comunista e la Cgil nominano commissioni d'inchiesta. Per la prima volta il lavoro della magistratura

1 Ivi, p. 131.

2 Ivi, p. 137.

3 Ivi, p. 130.

approda a qualche risultato: i colpevoli dell'omicidio vengono individuati e condannati; il movente, si chiarisce, è nell'azione sindacale di Miraglia per l'assegnazione delle terre incolte. Ma l'illusione dura poco. La Corte d'Appello di Palermo assolve tutti gli imputati, che ritrattano la confessione affermando di averla resa sotto tortura. Si apre un secondo processo, questa volta a carico degli ufficiali di polizia, accusati di tortura, che tuttavia termina anch'esso con un'assoluzione. Si ha dunque questo paradosso: una sentenza sostiene che gli imputati non hanno commesso il fatto, ed hanno reso una falsa confessione perché torturati; un'altra sentenza sostiene che gli ufficiali di polizia non hanno torturato nessuno. Intanto l'omicidio di Miraglia resta impunito, come tutti gli altri.

L'anno seguente, il 10 marzo del '48, è la volta di Placido Rizzotto, il segretario della Camera del lavoro di Corleone. Il corpo, occultato in una foiba, verrà ritrovato solo l'anno seguente. A coordinare le indagini è il capitano dei carabinieri Carlo Alberto Dalla Chiesa, che giunge ad incriminare Luciano Liggio, killer del boss corleonese Michele Navarra. Liggio, diventato un boss mafioso di primo piano anche grazie alle coperture del politico democristiano Vito Ciancimino, verrà assolto per insufficienza di prove; Carlo Alberto Dalla Chiesa, diventato generale, cadrà ucciso dalla mafia nell'82. L'eredità di Placido Rizzotto viene raccolta da Pio La Torre, ammazzato anch'egli nell'82 su ordine dei corleonesi. Pochi giorni dopo Rizzotto viene freddato Calogero Cangelosi, segretario della Cgil a Camporeale. Tutti conoscevano i nomi di mandanti ed esecutori – l'esecutore era il capomafia Vanni Sacco, il mandante il proprietario Serafino Sciortino – ma nessuno paga. Il corpo del sindacalista rimane quattro giorni esposto, in attesa che la Procura di Trapani si decida a mandare un magistrato, mentre il prete non vuole celebrare il funerale in chiesa. Alla vedova che chiede giustizia un maresciallo risponde: «Signora, se ne vada a casa. A noi si comanda! Comanda la mafia! A chi ha ucciso suo marito gli hanno dato quattro tumuli di frumento»¹.

A Miraglia ed a Rizzotto sono dedicate le pagine più intense di *Spreco*. Il ricordo di questi uomini è ancora vivo nella gente. «Sciacca non s'è scordato questo uomo, ancora lo pensa», dice di Miraglia una delle voci narranti². E ricorda la sua passione

1 D. Paternostro, «Non perdonerò mai gli assassini», in *La Sicilia*, 30 marzo 2008, p. 39.

2 D. Dolci, *Spreco*, cit, p. 332.

per gli umili, la forza dell'ideale («Aveva l'idea lontana, che il mondo doveva cambiare, aveva un'idea grande e una veduta molto lontana»)¹, la disponibilità e gentilezza, la precisione con la quale studiava i problemi, ricorrendo anche a coloro che potevano dare contributi tecnici, la capacità di organizzare la gente. «Lui quagliava la gente, era lo stesso come dire si mette l'esca e vengono tutti gli uccelli»². Le stesse qualità che un'altra delle voci narranti riconosce a Rizzotto, anch'egli con questa grande capacità di organizzare la gente, di vincere la sfiducia, di essere gentile anche con i malfattori, ma tirando fuori la durezza quando si trattava di difendere gli operai e i contadini. C'è rabbia, nella voce che rievoca Placido Rizzotto. Lui credeva, dice, che se lo avessero ammazzato i contadini si sarebbero ribellati, avrebbero fatto «l'ira di Dio»³. Nessuna ira di Dio, invece. Lo hanno lasciato ammazzare senza muovere un dito. «Lui grida, strilla. Nessuno lo vuole sentire. E vuoi che sia giusto che uno si faccia ammazzare per della gente se questa non vuol vedere e non vuol sentire? Il motivo del mio enorme dolore è questo: il rimedio c'era. Perché non sono corsi? Perché l'hanno lasciato ammazzare?»⁴. Se ognuno dei contadini che seguiva Rizzotto avesse preso una piccola pietra, tutti insieme avrebbero annientato i mafiosi, dice la voce. Ma non l'hanno fatto. Un'altra voce, quella che racconta di Cangelosi, lascia qualche spiraglio alla speranza:⁵

La gente ha fame di terra e sete di giustizia: vuol liberarsi dagli sfruttatori che ha su di sé e tenere la terra in modo più sicuro per farci migliorie: solo quel pane vede. Ma i gabellotti non vogliono perdere il guadagno sicuro che hanno sfruttando la massa dei contadini e il padrone, e vogliono togliere di mezzo quelli che muovono i contadini.

Quale delle due voci ha ragione? La gente ha sete di giustizia e vuole liberarsi? E perché, allora, lascia ammazzare Rizzotto? Perché non si ribella? Perché ognuno non prende una pietra,

1 *Ibidem*.

2 Ivi, p. 333.

3 Ivi, p. 174.

4 Ivi, p. 187.

5 Ivi, p. 330.

per seppellire la mafia?

Il metodo seguito da Miraglia e da Rizzotto è lo stesso di Dolci. Non conoscevano Gandhi, i due sindacalisti (e del resto lo stesso Dolci, come sappiamo, lo conosceva poco al suo arrivo in Sicilia), non avevano avuto modo di approfondire anche teoricamente le ragioni del loro impegno, ma erano mossi dalla stessa passione per la giustizia. «Noi, organizzati, siamo un gruppo di fratelli. Se succede qualcosa, si ragiona», diceva Miraglia¹; e sembrano parole di Dolci. E di Rizzotto la voce narrante dice: «Mai voleva operare di testa sua: prima voleva sentire il pensiero che usciva dall'incontro di tutti»². Non c'è in questi martiri del sindacalismo solo l'ideale della giustizia e della fratellanza, c'è anche la prima applicazione del metodo maieutico, una prassi democratica di ascolto e riflessione comune in netto contrasto con la diffidenza e l'ostilità delle relazioni sociali e con l'operare chiuso e verticistico degli stessi partiti.

Le voci narranti compongono un quadro all'interno del quale la prassi di Dolci si definisce e trova una sua collocazione. Senza saperlo, Dolci è venuto da Sesana a continuare quel cammino, a riallacciare il filo spezzato dell'azione politica di questi uomini coraggiosi. Ma il quadro non è rasserenante, e non tanto per la fine violenta di quei sindacalisti, quanto per l'inerzia della gente. Non c'era alcun errore, alcuna mancanza nell'azione di Miraglia o di Rizzotto. Sono riusciti ad organizzare, a parlare ed ascoltare, ad agire con esattezza: e tuttavia dopo la loro morte poco è rimasto.

Nella prefazione a *Spreco* compare il tema della complessità, che diventerà centrale nella successiva riflessione di Dolci. Parlare di complessità vuol dire in questo momento essere consapevoli della estrema difficoltà di cambiare le cose: «Difficile vedere, difficile capire, difficile organizzarsi e lavorare insieme, difficile lottare in modo esatto, difficile migliorare»³. Sembra che si faccia sentire, qui, la voce che parla di Rizzotto, l'enorme dolore di chi ha visto uccidere un uomo giusto senza che coloro per cui ha lottato lo aiutassero. Perché? Si tratta solo di paura? È vero quello che dice l'altra voce, che la gente ha fame di giustizia, e vuole liberarsi? Se davvero è così, perché non si

1 Ivi, p. 334.

2 Ivi, p. 186.

3 Ivi, p. 18.

libera? Può la violenza di alcuni tenere sotto scacco una grande maggioranza di sfruttati che hanno desiderio di giustizia e di libertà? Le cose non sono così semplici. Considerare la realtà complessa vuol dire anche tener presente che, come scopre in quegli stessi anni Paulo Freire dall'altra parte del mondo, l'oppresso spesso ospita dentro di sé l'oppressore, e che non è possibile avviare un processo di liberazione se non si lavora sul dualismo dell'oppresso e la sua paura di essere libero. Ma la complessità, la difficoltà non devono spaventare, né diventare alibi per l'inazione. «Occorrono degli educatori sereni, con il senso della complessità», scrive Dolci; educatori che non stanno dalla parte della forza costituita, ma che, indipendenti da essa, cercano «strade più vere» ed una nuova forza che nasca dalla verità¹. Sembra esserci qui la fiducia gandhiana nella inevitabilità che il bene, la verità e la giustizia trionfino sul male, sulla violenza e sulla falsità. È più probabile che si tratti di altro: della consapevolezza che, per quanto dura e difficile sia la realtà, non è possibile cambiarla se non ci si libera dalla paura (e lo stesso Gandhi considera la libertà dalla paura una condizione indispensabile per il *satyagraha*). Con questo sereno realismo, che è un passo oltre il semplice ed un po' ingenuo slancio religioso, quasi mistico che lo ha condotto in Sicilia, Danilo Dolci si appresta, al volgere del decennio, ad andare al cuore del problema del sottosviluppo nell'isola: il rapporto tra mafia e politica.

1 Ivi, pp. 25-26.

3. L'invenzione del futuro

1. *Sessanta*

Alcuni pescatori portano sulla spiaggia, trascinata nella rete, una misteriosa creatura marina. «Hei ragazzi venite a vedere, c'è un mostro», dice una ragazza. Mentre la creatura viene rovesciata, altri giovani si avvicinano, accerchiano l'animale incuriositi. «Perché non lo compriamo?», dice una ragazza. Un giovane dall'aria annoiata ironizza, guardando l'animale morto: «E questo insiste a guardare». Poi si allontana un po' e si siede sulla spiaggia. Una ragazzina bionda lo chiama da lontano, ma lui non riesce a sentire quello che dice per via del rumore del male. Prova a seguire i gesti della ragazza, che sembra invitarlo ad andare con lei da qualche parte, poi rinuncia a va via con gli amici, mentre la ragazza lo saluta con la mano, sorridente.

È la scena finale de *La dolce vita*, il capolavoro del '60 di Federico Fellini. Attraverso le vicende di Marcello Rubini (Marcello Mastroianni), giornalista che lavora per un giornale scandalistico, Fellini racconta le notti mondane di una Roma che appare come una città pagana, gaudente ed immorale, anche se sfiorata dal sacro (in una delle scene il protagonista accorre per scrivere un servizio su due ragazzini che affermano di aver visto la Madonna; nella sequenza iniziale del film un elicottero sorvola Roma trasportando una statua del Cristo). Il film suscita scandalo, indignazione, rabbia tra i cattolici. Alla prima del film al cinema Capitol di Milano Fellini viene colpito dagli sputi di uno spettatore, mentre Mastroianni riceve insulti (gli danno, tra l'altro, del comunista). Il giorno seguente la gente in ressa giunge a sfondare le porte di cristallo del cinema, per il timore che il film venga ritirato dalle sale e non sia più possibile vederlo¹. I giornali cattolici e di destra lamentano l'offesa all'immagine di Roma, città centro del cattolicesimo; *L'Osservatore Romano* chiede a più riprese il sequestro del film, che ribattezza *La sconcia vita*. Nel mondo cattolico l'unica voce dissonante è quella del gesuita Nazzareno Taddei, che scrive per la rivista *Letture* una critica positiva del film, scorgendone la

1 T. Kezich, *Federico Fellini, la vita e i film*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 204.

chiave interpretativa nella scena iniziale del Cristo che sorvola la città e scende in una piazza, metafora della discesa del Cristo nel mondo di oggi, mentre la ragazza della scena finale rappresenta la grazia, che c'è e resta anche quando non è riconosciuta, anche se rifiutata. Il gesuita pagherà il suo giudizio con il divieto di scrivere di cinema per due anni e l'esilio a Monaco di Baviera. Non aveva in realtà nulla di bizzarro, questa lettura cattolica del film; lo stesso Fellini era convinto d'aver fatto un film cattolico¹, e cattolico lo considererà Pasolini; anzi, il «più alto e il più assoluto prodotto del cattolicesimo di questi ultimi anni»². Quale che sia la giusta interpretazione (ammesso che esista qualcosa come una giusta interpretazione di un'opera d'arte), certo è che Fellini non inventò nulla, raccontando Roma come una sorta di nuova Babilonia. L'idea del film, annota lo sceneggiatore Flaiano nel '58, era quella di fare un ritratto di quella *società del caffè* che un po' ovunque «folleggia fra l'erotismo, l'alienazione, la noia e l'improvviso benessere», ma che a Roma, «per una mescolanza di sacro e di profano, di vecchio e nuovo, per l'arrivo massiccio di stranieri, per il cinema, presenta caratteri più aggressivi, subtropicali»³. Una delle sequenze del film di Fellini, quella in cui Anita Ekberg fa il bagno nella fontana di Trevi, è diventata l'emblema di un'epoca felice, spensierata, allegra. Ma la *dolce vita* aveva un suo lato oscuro: assassinii, misteri, perversioni, trame politiche e dei servizi segreti⁴. Già nel '53 l'opinione pubblica era stata scossa dal ritrovamento sulla spiaggia di Torvaianica del corpo senza vita di una ragazza ventunenne, Wilma Montesi. Le indagini scoprirono una realtà di festini a base di sesso, di droga ed alcol della buona società romana (dell'omicidio venne accusato Piero Piccioni, musicista jazz e figlio di Attilio, ministro degli esteri e vicepresidente del Consiglio). La scena finale del film, con il ritrovamento della creatura marina, portata sulla spiaggia ed attorniata da curiosi, fa pensare per alcuni interpreti proprio al corpo di Wilma Montesi ed alla curiosità morbosa che si

1 Ivi, p. 206.

2 L'intervento di Pasolini, letto durante un dibattito organizzato a Roma dal circolo «Charlie Chaplin», fu poi pubblicato nel numero 94 di *Filmcritica*.

3 E. Flaiano, *La solitudine del satiro*, Rizzoli, Milano 1973, p. 7.

4 Un testimone di quegli anni, Costanzo Costantini, ricostruisce il contesto del film in un libro significativamente intitolato *Sangue sulla Dolce Vita* (L'Airone, Roma, 2006).

scatenò intorno alla vicenda¹. Non è probabilmente azzardato considerare il corpo della creatura marina, che *insiste a guardare*, più in generale come una immagine del lato oscuro dello sviluppo, delle enormi contraddizioni della società italiana negli anni del miracolo economico.

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta l'Italia subisce una trasformazione senza precedenti. Da paese agricolo, sostanzialmente sottosviluppato, diviene nel volgere di pochi anni, grazie anche ad una favorevole congiuntura internazionale, un paese industriale caratterizzato da un grande dinamismo. Il nuovo sistema economico non consente a nessuno il lusso della separatezza: esige soggetti che abbiano desideri, bisogni, esigenze da soddisfare acquistando beni; esige la collettivizzazione dell'immaginario, la socializzazione dei gusti, la partecipazione di tutti ai rituali collettivi dello spettacolo e del consumo. *Lascia o raddoppia?*, il quiz televisivo condotto da Mike Bongiorno tra il '54 ed il '59, ha preparato la trasformazione. Per anni gli italiani si sono ritrovati davanti al televisore – una forma di socialità assolutamente inedita – per seguire con trepidazione la sorte di un concorrente che avrebbe potuto essere uno di loro, constatando la facilità del benessere, la disponibilità, nell'Italia ancora sottosviluppata, di una quantità di beni a portata di mano. Il premio di consolazione per i concorrenti eliminati, una Fiat 600, era ancora un bene irraggiungibile per molti italiani negli anni Cinquanta; ma la disponibilità, dal '57 in poi, di un modello più economico come la Fiat 500, e la maggiore ricchezza dovuta alla crescita economica, consentono ad una più ampia fetta di popolazione di acquisire quello che diventa un simbolo fondamentale di emancipazione e di partecipazione al progresso comune.

La nuova società è una società nella quale nessuno vuole più restare indietro, nessuno vuole essere o sentirsi diverso. È una società di massa. Il pastore che non sa cosa sia e dove sia la Sicilia nel giro di pochi anni diventerà impossibile, e non perché la nuova società non tolleri l'ignoranza (anche se nel '60 comincia la trasmissione *Non è mai troppo tardi*, condotta dal maestro Alberto Manzi per insegnare a legger e scrivere agli adulti), ma perché una tale condizione umana è antieconomica. La società

1 Sui rapporti tra il caso Montesi ed il film di Fellini si veda K. Pinkus, *The Montesi Scandal. The death of Wilma Montesi and the birth of the paparazzi in Fellini's Rome*, The University of Chicago Press, London 2003.

dei consumi ha l'ambizione di raggiungere tutti, di portare ovunque sviluppo e benessere. E vi riesce. Nel giro di pochi anni la struttura sociale del paese muta. Come abbiamo visto, già nel '59 Pasolini osservava l'assorbimento del proletariato nella classe media; negli anni successivi constaterà la borghesizzazione dello stesso sottoproletariato: il che vuol dire la vera e propria scomparsa del popolo, inteso come una collettività fatta di persone appartenenti a classi sociali diverse, con tradizioni, memorie, valori differenti. A processo completato, lo scrittore parlerà di un nuovo fascismo, estremamente più pericoloso di quello del Ventennio, poiché questo proponeva modelli culturali ed umani che però nessuno realmente seguiva, mentre il nuovo fascismo consumistico riesce ad imporre i suoi modelli con una efficacia mai vista prima. «Per mezzo della televisione – scrive nel '73 –, il Centro ha assimilato a sé l'intero paese, che era così storicamente ricco di culture originali. Ha cominciato un'opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e di ogni concretezza»¹ (in un altro dei testi raccolti poi negli *Scritti corsari* Pasolini parla senz'altro di *genocidio* della altre culture da parte della classe borghese)². La civiltà del superfluo ha distrutto quel «mondo contadino prenazionale e preindustriale» che non viveva l'*età dell'oro*, ma l'*età del pane*, vale a dire l'epoca in cui si consumavano i beni necessari, e non quelli superflui che «rendono superflua la vita»³. Ma il fascismo consumistico non è l'unico che minaccia l'Italia. La caduta del secondo governo Segni a causa del mancato appoggio del Partito Liberale apre una crisi politica destinata a suscitare forti tensioni nel Paese. L'incarico di formare il nuovo esecutivo viene affidato a Fernando Tambroni, che si era distinto come spregiudicato ministro degli interni nei precedenti governi Segni, Zoli e Fanfani. L'esecutivo proposto da Tambroni, un monocolore DC, ottiene la fiducia in Parlamento grazie al determinante appoggio del Movimento Sociale Italiano, partito neofascista guidato dall'ex gerarca Arturo Michelini. La decisione di consentire al MSI di tenere il suo sesto congresso a Genova, città decorata con la medaglia d'oro della Resistenza, viene interpretata come una provocazione, anche perché il partito

1 P. P. Pasolini, 9 dicembre 1973. *Acculturazione e acculturazione*, in Id., *Scritti corsari* (1975), Garzanti, Milano 2001, p. 23.

2 Ivi, p. 226 (*Il genocidio*, originariamente apparso in *Rinascita* del 27 settembre 1974).

3 Ivi, p. 53 (8 luglio 1974. *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino*).

neofascista annuncia la presenza di Carlo Emanuele Basile, prefetto della città al tempo della Repubblica Sociale. Il 30 giugno scendono in piazza circa trentamila persone, sorvegliate da un imponente dispiegamento di forze dell'ordine. Lo scontro è inevitabile, e non sfocia in tragedia solo perché la polizia evita di aprire il fuoco sui manifestanti. Non così negli scontri che seguono nelle altre città italiane. A Licata il 5 luglio c'è una grande manifestazione per chiedere la costruzione di una centrale termoelettrica. L'antifascismo c'entra poco, ma ormai la macchina repressiva si è messa in moto, e come sempre colpisce più duramente quando a manifestare sono i soggetti più deboli. Ne fa le spese Vincenzo Napoli, un giovane di venticinque anni, falciato dalle raffiche di mitra dei carabinieri. Il giorno seguente una manifestazione sindacale viene indetta a Reggio Emilia. Nel pomeriggio circa trecento operai che si erano raccolti intorno al monumento ai caduti vengono caricati dalla polizia e dai carabinieri. I morti sono cinque operai comunisti, Lauro Farioli, Ovidio Franchi, Emilio Reverberi, Marino Serri, Afro Tondelli. Due giorni dopo è la volta di Palermo. I morti sono quattro, un operaio (Francesco Vella), una donna (Rosa La Barbera) e due ragazzini, Giuseppe Malleo di sedici anni e Andrea Cangitano di quattordici.

Questi massacri sono il risultato di una concezione ancora fascista dell'ordine pubblico che sembra essere una costante nella storia recente del nostro paese. Commemorando la strage a un mese di distanza in un discorso a Reggio Emilia, Carlo Levi parla di un «ritorno totale o quasi totale ad un nuovo fascismo clericale», che non è quello del piccolo Movimento Sociale Italiano, bensì quello della classe dirigente democristiana, «condotta da uomini forse più storicamente arretrati, più privi del senso moderno dello Stato, di quanto non fossero gli stessi fascisti, più simili di essi agli antichi esemplari della politica borbonica»¹.

Due tra i maggiori intellettuali del tempo denunciano dunque l'avvento di un nuovo fascismo, peggiore di quello passato. Per Pasolini è il fascismo consumistico, per Levi è quello della classe politica democristiana, di cui peraltro lo stesso Pasolini diventerà il più intransigente e duro accusatore, giungendo a parlare, a metà degli anni Settanta (e pochi mesi prima del suo assassinio), della necessità di un Processo (con la maiuscola) agli uomini che

1 C. Levi, *La Nuova Resistenza*, in *Il dovere dei tempi. Prose politiche e civili*, cit., pp. 200-201.

hanno governato l'Italia soprattutto tra gli anni Sessanta ed i Settanta. Questi i capi d'accusa:¹

indegnità, disprezzo per i cittadini, manipolazione di denaro pubblico, intralazzo con i petrolieri, con gli industriali, con i banchieri, connivenza con la mafia, alto tradimento in favore di una nazione straniera, collaborazione con la Cia, uso illecito di enti come il Sid, responsabilità nelle stragi di Milano, Brescia e Bologna (almeno in quanto colpevole incapacità di punirne di esecutori), distruzione paesaggistica e urbanistica dell'Italia, responsabilità della degradazione antropologica degli italiani (responsabilità, questa, aggravata dalla sua totale inconsapevolezza), responsabilità della condizione, come si usa dire, paurosa delle scuole, degli ospedali e di ogni opera pubblica primaria, responsabilità dell'abbandono «selvaggio» delle campagne, responsabilità dell'esplosione «selvaggia» della cultura di massa e dei mass-media, responsabilità della stupidità delittuosa della televisione, responsabilità del decadimento della Chiesa, e infine, oltre a tutto il resto, magari anche distribuzione borbonica di cariche pubbliche a adulatori.

Tutte queste colpe (e bisogna osservare che nell'elenco di Pasolini manca la repressione feroce delle manifestazioni popolari, l'assassinio di decine di braccianti, operai, disoccupati che chiedevano il rispetto dei propri diritti) si riducono ad una: la classe politica democristiana ha cercato di governare con le logiche del *vecchio potere* clericofascista il *nuovo potere* del capitalismo consumistico. In altri termini, la classe politica non è riuscita ad orientare un cambiamento di cui è stata quasi inconsapevole: a far sì, ad esempio, che la grande disponibilità di beni fosse un fattore di crescita umana, e non di degradazione. È, quello di Pasolini, un processo metaforico, l'accusa di un intellettuale isolato, considerato anche a sinistra un provocatore, marginalizzato per la sua identità sessuale ma anche per le sue prese di posizione anticonformistiche. Il processo reale arriverà nel '92, con l'inchiesta Mani Pulite, che porterà in carcere non pochi dei massimi rappresentanti della classe politica democristiana e socialista, scoprendo un sistema di corruzione e di malaffare incredibilmente radicato e segnando il passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica. Passaggio che non cambia realmente la logica del potere, ed

1 P. P. Pasolini, *Il Processo*, in Id., *Lettere luterane*, cit., p. 129 (articolo del 24 agosto 1975).

apre piuttosto la strada all'era berlusconiana, vale a dire a quel potere che considera il paese come una grande azienda e la politica come una forma di marketing.

Un processo reale, non metaforico, è quello che Dolci proverà ad intentare contro la classe politica siciliana, mettendo in luce una patologia del potere caratteristica di tutta la classe politica italiana. Raccoglierà testimonianze, prove, dati circostanziati riguardo al rapporto non occasionale ma sistematico tra politici democristiani e mafiosi, analizzerà i sistemi attraverso i quali una classe politica riesce ad ottenere il consenso corrompendo, manipolando, facendo violenza ai corpi ed ai diritti, mostrerà lo scandalo di un paese governato da delinquenti. Ma questa è solo la *pars destruens* del suo impegno negli anni Sessanta. La parte costruttiva è nella ricerca di una nuova politica che sia in grado di governare democraticamente i cambiamenti economici. Non basta, per Dolci, cambiare la classe politica, e non è nemmeno sufficiente evitare la corruzione ed il malaffare. Ciò che occorre è una politica aperta, nella quale si incontrino l'operare dall'alto della classe politica e quello dal basso della comunità. *Pianificare*, vale a dire governare intelligentemente (ed eticamente) i cambiamenti economici, strutturali, territoriali, è per Dolci sinonimo di *governare*; ma è una impresa che non può essere lasciata alla sola classe politica, se si vuole una democrazia effettiva, e non apparente.

2. *Ampliare lo sguardo*

Sul finire degli anni Cinquanta Dolci diventa, come abbiamo visto, una personalità di rilievo mondiale, una figura umanitaria degna di stare accanto a un Abbé Pierre o a un Albert Schweitzer, ma del mondo conosce poco. Il suo problema è quello dello sviluppo del microcosmo della Sicilia nord-occidentale. Ma è il metodo stesso impiegato per affrontare il problema dello sviluppo ad indurlo a viaggiare, cercando soluzioni in luoghi molto lontani dal suo microcosmo d'elezione. Il metodo, come sappiamo, è la maieutica: è la via del cercare insieme, del ragionare comune che valorizza il contributo di ognuno. Lo sviluppo ha bisogno dei tecnici, ma non bastano; occorre soprattutto che la gente si incontri e si interroghi insieme su cosa fare, su come farlo; occorre che ognuno impari dagli altri. Se è così, questo reciproco interrogarsi, questo imparare gli uni dagli altri non può arrestarsi al microcosmo siciliano. In tutto

il mondo la gente fa tentativi per umanizzarsi, per crescere, per creare una società più aperta, più vera. Maieutica vuol dire allora anche mettersi in ascolto di voci lontane, confrontare le proprie vie, i propri tentativi con quelli degli altri.

Con i suoi viaggi Dolci tocca i paesi che rappresentano i tre orientamenti politico-ideologici: quello capitalistico (Stati Uniti), quello comunista (URSS) e quello che dalla conferenza di Bandung in poi si chiama Terzo Mondo (India), oltre ad Israele, un paese caratterizzato da forme di organizzazione del lavoro originali. Il suo scopo non è quello di farsi un'idea generale di questi paesi per trarre conclusioni, comparativamente, sul miglior sistema politico-economico. Il suo approccio è totalmente al di fuori della logica delle contrapposizioni ideologiche: il problema che si pone è soltanto quello di capire come funziona in questi paesi la pianificazione, e quanto è possibile imparare ed importare da ciascuno di essi. Si potrebbe dire che si tratta di un problema tecnico, se la pianificazione non avesse un enorme significato politico. Più corretto è notare che per Dolci la sostanza democratica di un paese si constata non nelle dichiarazioni di principio, né nelle conquiste sbandierate dalla propaganda, ma nel modo concreto in cui la classe politica riesce a lavorare per lo sviluppo di tutti, valorizzando le risorse locali ed il contributo della popolazione.

Il viaggio in India, nel dicembre del '60, ha un significato particolare per quello che non pochi giornalisti chiamano da tempo «il Gandhi siciliano». Si tratta di andare alle fonti della nonviolenza, per così dire; di verificare quanto resta della prassi gandhiana, se la nonviolenza è riuscita a diventare fattore di sviluppo, oltre che strumento per la conquista dell'indipendenza politica. La prima impressione è quella che ancora oggi hanno i visitatori occidentali, anche quelli meno attenti. «Vedo cose terribili», scrive da Madras ad Aldo Capitini¹. Nella città lo colpisce la massa dei poveri, una quantità inverosimile di persone non troppo diverse dagli *industriali* siciliani, che tentano di vendere di tutto o di offrire servizi improbabili, oltre allo sciame di bambini che chiedono l'elemosina. Nei villaggi è anche peggio. Gli mostrano un villaggio-modello, nel quale aveva operato Vinoba Bhave, il principale continuatore dell'opera di Gandhi, e gli appare in condizioni disastrose. Nel paese i disoccupati sono cento milioni, la mortalità infantile è

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 171. Lettera del 19 dicembre.

al 12 per cento, ma aumenta nelle grandi città, l'analfabetismo all'80 per cento. La via seguita dall'India è quello dello sviluppo comunitario, secondo l'insegnamento gandhiano, che considerava i villaggi l'anima stessa del paese. Non mancava a Gandhi la consapevolezza dell'importanza dei tecnici per lo sviluppo comunitario, di operatori che mostrassero alla gente come migliorare le condizioni igieniche e strutturali dei villaggi, come coltivare la terra in modo più produttivo, come utilizzare il letame, e così via. Al suo paese Gandhi ha lasciato una generazione di operatori per lo sviluppo rurale caratterizzati da grande serietà ed operosità. Dolci lo verifica considerando un aspetto che per lui sarà sempre di una certa importanza: la puntualità. La precisione e puntualità dei gandhiani, tanto più evidente quanto più intorno dominano rilassatezza e pressapochismo, lo induce a parlare di «due umanità diverse»¹. Ma questa diversa umanità, seria ed impegnata, è ancora minoritaria. Nel paese che onora Gandhi in forme anche stucchevoli e superficiali la nonviolenza (ma Dolci parla di «pacifismo indiano», ignorando, pare, la differenza tra pacifismo e nonviolenza)² non è riuscita a rivoluzionare la società, a farsi via per lo sviluppo, per la crescita di tutti. Quello dello sviluppo comunitario è, come sappiamo, il problema stesso di Dolci, ma in India ha poco da imparare. Lo sviluppo locale non può essere slegato da una seria pianificazione nazionale. Le due dimensioni, quella centrale e quella locale, devono incontrarsi ed interagire, altrimenti si procede per tentativi che non approdano a nulla di organico. È quello che manca all'India. Nel paese che l'ha vista nascere, la nonviolenza, «una panacea sufficiente a curare tutti i mali»³, non è considerata incompatibile con la disoccupazione. La stessa scelta del non allineamento agli occhi di Dolci si risolve nella presunzione di chi, pur con tanti problemi, pensa di non aver nulla da imparare dagli altri modelli di sviluppo. In sostanza, l'impressione è che l'India non abbia molto da dire a Dolci. Di altra opinione è Capitini, che dopo aver letto le sue annotazioni di ritorno da viaggio gli scrive che resta tuttavia convinto «che quello è il paese che finirà per dire più di tutti, appunto perché da tanti e gravi contrasti in sé, non vuole

1 D. Dolci, *Conversazioni*, Einaudi, Torino 1962, p. 105.

2 Ivi, p. 106.

3 Ivi, p. 107.

mollare su certi principi, e soffre, e vuol essere moderno»¹. Se si considera solo la pianificazione, allora bisognerebbe guardare alla Cina, che sta realizzando grandi cose da questo punto di vista; ma la pianificazione non è tutto. Come fece San Benedetto agli inizi del Medioevo, il compito dei nonviolenti è oggi quello di custodire una sorta di riserva ideale, costituita dal meglio della tradizione spirituale dell'umanità (Cristo, San Francesco, il Buddha, lo stesso Gandhi) e di operare con grande attivismo, ma con un modo di procedere diverso. Sembra esservi nella lettera una sorta di monito all'amico: i pianificatori, scrive, «sono spietati», «tagliano gli indugi col coltello, ma finiscono con l'essere meno attivi, *tanto gli ostacoli si vincono con la forza*»². Poi però aggiunge che c'è bisogno di un intervento statale, centralizzato, che si avvalga della coercizione, integrando e completando il lavoro dell'*alveare*, vale a dire degli operatori nonviolenti. Sorprende, in un teorico del potere di tutti, questo riconoscere l'importanza della coercizione statale, ma ancor di più sorprende ciò che segue. In India è diffusa, sia presso gli hinduisti che nei jainisti e nei pochi buddhisti, l'idea del karma, ossia la convinzione che le nostre azioni producano conseguenze positive o negative anche nella vita seguente. Questa convinzione religiosa viene usata per giustificare ideologicamente le differenze sociali ed economiche: il povero è tale perché ha compiuto il male nella vita precedente, ed ora sta scontando il suo karma negativo. Per Capitini la nonviolenza supererà gradualmente l'idea del karma, ma fino a quando i poveri non saranno diventati tutti nonviolenti, è bene persino che i ricchi sono tali perché hanno compiuto del bene nelle vite precedenti, così come in Italia «è meglio che mitologicamente temano l'inferno, altrimenti ammazzerebbero milioni d'italiani e di fratelli»³. Sono parole quasi difficili da credere, in un autore che ha messo al centro della sua riflessione religiosa proprio l'importanza di superare la concezione dell'inferno e l'idea della salvezza di tutti. Del resto, se lo stesso Gandhi avesse dovuto attendere la conversione di tutti gli indiani alla nonviolenza prima di muoverli contro gli inglesi, il *satyagraha* non sarebbe mai nato. Si ha l'impressione, leggendo queste osservazioni confuse e poco lucide, che Capitini sia in qualche modo

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 174.

2 *Ibidem*.

3 Ivi, p. 175.

spiazzato dal resoconto del viaggio dell'amico, che con realismo forse eccessivo, ma salutare, si è liberato dal mito dell'India nonviolenta e forse anche da quello di Gandhi¹.

Ben altro scenario offrono gli Stati Uniti. Vista dalla cima dell'Empire State Building, New York appare come un confuso formicaio che ammassa otto milioni di abitanti. È uno spettacolo che colpisce, visto dall'alto, per la ricchezza creativa che offre; ma una volta scesi da quella torre, una volta immersi in quel formicaio, ci si rende conto degli strappi anche conoscitivi della città. Dai tombini Dolci vede levarsi il caratteristico fumo bianco. Chiede alla gente di cosa si tratta, ma nessuno lo sa esattamente. Qualcuno parla di esalazione delle fognature, qualche altro delle condutture del riscaldamento, qualcuno ancora parla del sistema di areazione della metropolitana. Nessuno sa esattamente come funziona una cosa così comune: a Dolci la vaghezza delle risposte ricorda i suoi contadini siciliani, «una situazione tipica da area depressa»². C'è in effetti una sorta di ritorno, nelle società complesse, di aspetti delle società sottosviluppate. Gli abitanti della Manhattan dei primi anni Sessanta sanno di vivere in una città che ha meccanismi di funzionamento e di controllo difficili da comprendere, e non

1 Qualche mese dopo Capitini torna sull'argomento in una riunione al Centro di Orientamento Religioso di Perugia, dichiarandosi d'accordo con Dolci sul fatto che «una interpretazione remissiva e stagnante non basta, anzi è sbagliata» e ripresentando l'idea dei gruppi nonviolenti come «alveari sacrosanti» che fanno oggi ciò che fecero i benedettini alla fine del mondo antico. Sulla pianificazione, afferma che è necessaria l'interazione tra una pianificazione dal basso, che è appunto quella dei centri o gruppi nonviolenti, e di una pianificazione centrale, aperta però alle indicazioni che provengono dal basso. Questa pianificazione centrale, aggiunge, dovrà essere «coraggiosa, severa verso gli sfruttatori»: e molto probabilmente è questa la coercizione di cui parlava nella lettera precedente. L'India gli appare come il paese in cui è possibile questo incontro tra attività dall'alto in senso socialista (e perciò coercitiva) ed attività dal basso dei gruppi nonviolenti, che è qualcosa di «più complesso e profondo, più utile all'umanità» di ciò che sta facendo la Cina (stranamente Capitini non prende in considerazione l'Unione Sovietica); quanto all'Occidente, «le cose sono più difficili perché cresce il borghesismo che si accontenta di divertirsi per sé e, al massimo, per i familiari», mentre l'America e la Chiesa difendono un ordine passato, e non possiedono la prospettiva della «religione della nonviolenza». A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit. pp. 178-180. La differenza di valutazione tra Capitini e Dolci riguardo all'India nasce, sembra, da una più profonda divergenza riguardo alla nonviolenza. L'espressione *religione della nonviolenza*, che Capitini usa con disinvoltura, è già impensabile in Dolci, che si è affrancato dal linguaggio religioso di qualche anno prima. Per Dolci la nonviolenza è anche, se non prevalentemente, una questione tecnica, di organizzazione, di nuova strutturazione dei rapporti economici, politici, sociali.

2 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 109.

se ne curano troppo: ognuno vive la propria vita, lasciando che siano i tecnici ad occuparsi dei vari aspetti della macchina cittadina. Il contadino, il bracciante, il pescatore di una zona depressa come la Sicilia dell'epoca non hanno gli strumenti conoscitivi per comprendere fenomeni relativamente semplici; il cittadino di una metropoli ha un livello culturale molto più elevato, ma avverte la stessa impotenza conoscitiva di fronte alla complessità della società in cui vive. Questa impotenza fa sì che in una società avanzata la pianificazione democratica incontri le stesse difficoltà che si incontrano in una società sottosviluppata come quella siciliana. Se in Sicilia la pianificazione è difficile perché la gente è passiva, rassegnata, disinteressata della cosa pubblica, negli Stati Uniti lo è perché la gente ha l'impressione che il sistema funzioni in base a leggi e meccanismi troppo difficili da capire e da governare per un semplice cittadino. Già Dewey aveva notato l'esistenza del problema negli anni Venti. In *The public and its problems* (1927) il filosofo chiamava *pubblico* l'insieme delle persone che subiscono le conseguenze dirette o indirette di una decisione, e notava l'eclissi del pubblico nella società moderna. Se le persone sanno che una certa decisione le danneggia, esse si organizzano per tutelare i propri interessi; ma come fare se non è possibile individuare esattamente la relazione tra certe decisioni e le loro conseguenze, o sapere esattamente chi è il responsabile di una decisione? Nell'età delle macchine, notava Dewey, le conseguenze indirette di un atto sono talmente estese, le organizzazioni sono talmente ampie ed anonime, che il pubblico non riesce ad organizzarsi. È un'età che, cercando una «Grande Società», ha «invaso e parzialmente disgregato le piccole comunità delle epoche precedenti senza generare una Grande Comunità»¹. Sono parole che fissano quello che diventerà con gli anni, a partire probabilmente proprio da questo viaggio negli Stati Uniti, il problema di Dolci: come fare in modo che le società avanzate non perdano la ricchezza relazionale delle società agricole e delle piccole comunità; come fare in modo che le città non siano ammassi di un'umanità amorfa e passiva, ma centri vivi in cui le persone adattandosi reciprocamente crescono insieme.

Dagli incontri emerge la sostanziale indifferenza al tema della pianificazione, sia perché si pensa che la società vada bene e non abbia bisogno di correzioni, sia per la fiducia nel libero mercato,

1 J. Dewey, *Comunità e potere*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 100.

sia per la ricchezza di risorse naturali, sia per l'individualismo di fondo che caratterizza gli americani. Tra le persone che incontra c'è Lewis Mumford, il grande sociologo ed urbanista le cui idee, come vedremo, influenzeranno non poco lo stesso Dolci quando si troverà ad approfondire la sua concezione della città. È pessimista, Mumford: le cose vanno molto male, la gente vive in una situazione di insicurezza cominciata con la recessione ed aggravata ora dalla minaccia atomica, eppure manca la consapevolezza della necessità di vedere i problemi in un'ottica più ampia, sistemica. Quando Dolci gli chiede quali sono a suo avviso le prospettive per la pianificazione americana, risponde: «Ci vuole tempo, cura, a preparare piani veramente organici: tutti i fattori devono essere presi in considerazione. Qui c'è il rischio, quando si arrivasse alla pianificazione, di impostarla come la pianificazione romana alla fine della repubblica: standardizzata in grande scala»¹. In effetti la società americana tra la fine degli anni Cinquanta ed i primi anni Sessanta è caratterizzata da squilibri economici e da tensioni sociali che sembrano giustificare il pessimismo di Mumford. Ma saranno proprio questi squilibri che costringeranno i politici a lanciare programmi di intervento in favore dei più poveri e delle minoranze etniche e ad indurre alcuni architetti ed urbanisti a sperimentare una forma di pianificazione di estremo interesse per chi, come Dolci, è interessato allo sviluppo locale ed alla crescita dei soggetti svantaggiati. L'*advocacy planning* nasce proprio a New York, grazie ad un gruppo di architetti che nel 1964 costituiscono l'Architectural Renewal Committee of Harlem (ARCH), considerandosi dei tecnici al servizio della popolazione povera e di colore del ghetto e contestando, insieme alla popolazione, le scelte compiute in nome di una concezione meramente tecnica della pianificazione. Diventa chiaro che la pianificazione, se vuole essere uno strumento al servizio della democrazia, deve avere due caratteristiche: deve essere partecipata, vale a dire tener conto delle esigenze, delle richieste, delle proposte della popolazione, e deve tendere al miglioramento delle condizioni di chi sta peggio².

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 123.

2 Cfr. R. Katan, *Che fanno gli urbanisti?*, tr. it., Dedalo, Bari 1982 pp. 20 segg.; A. Zonno Renna, *La dimensione sociale della pianificazione urbana*, in Aa. Vv., *Sociologia dello spazio, dell'ambiente e del territorio*, a cura di A. Agustoni, P. Giuntarelli, R. Veraldi, FrancoAngeli, Milano 2007, p. 163.

Se negli Stati Uniti Dolci incontra molte persone sinceramente convinte che il sistema funzioni, ma anche un intellettuale famoso estremamente critico e pessimista (e quanto avrebbe potuto comprendere di quel paese se invece di incontrare tecnici ed intellettuali fosse andato nei quartieri poveri, nei ghetti, negli slums), in Unione Sovietica Dolci ha a che fare con un piccolo esercito di funzionari preoccupati di mostrare all'illustre visitatore occidentale il perfetto funzionamento della società comunista. Visitando quattro repubbliche, entra sempre più a fondo nei meandri dell'economia pianificata comunista; non è forse esagerato dire che vi si perde. Nel suo rapporto sul viaggio dopo pagine e pagine di cifre, dettagli tecnici, ragguagli sui vari passaggi dei processi decisionali, afferma di non voler trarre conclusioni, e si limita a scarse osservazioni. La proposta gli sembra importante sul piano teorico, ma solo imperfettamente realizzata sul piano reale, soprattutto per la preparazione tecnico-culturale della popolazione ancora insufficiente. Dove c'è un livello più alto, maggiori sono anche la partecipazione e l'autonomia, mentre la scarsa preparazione costringe ad una più rigorosa direzione dal centro. C'è pertanto un ritmo «ancora lento e burocratico», che diventerà più rapido man mano che la popolazione attraverso una maggiore esperienza e cultura giungerà «a consolidare la nuova morale formandosi una nuova cultura»¹. La pianificazione che valorizza integralmente il basso «è la scienza nuova che anche qui dovrà essere sviluppata»². Quella che c'è è una pianificazione ancora strettamente economica, che non è ad esempio ancora in grado (ed è questa la principale critica di Dolci) di valorizzare le culture locali; sulla possibilità che si sviluppi una pratica più completa ed aperta della pianificazione, e sulla sostanziale positività della direzione intrapresa non sembra tuttavia nutrire dubbi.

Negli anni seguenti la stessa pianificazione economica sovietica mostrerà invece le proprie crepe. Nel '54 le terre incolte del Kazakistan e della Siberia erano state bonificate ed affidate a fattorie statali (*sovchoz*). Ciò aveva aumentato significativamente la produzione agricola, ma la produttività di queste fattorie statali e quella delle cooperative agricole (*kolchoz*) restava molto bassa, soprattutto se confrontata con quella delle pochissime terre coltivate da contadini proprietari. Il rendimento delle

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 207.

2 Ivi, p. 208.

nuove terre diminuisce negli anni successivi, fino a costringere l'Unione Sovietica a ricorrere alle importazioni nel '62-'63¹. Il tenore di vita in Unione Sovietica resta assolutamente non paragonabile a quello dei paesi occidentali, la disponibilità degli stessi beni primari è speso insufficiente, gli alloggi fatiscenti ed affollati.

Dolci tocca con mano le persistenti sacche di vera e propria miseria a Taškent, la capitale dell'Uzbekistan. Qui trova un quartiere di case fatte d'argilla e di paglia. Una vecchia compare sull'uscio e si lamenta: «Sempre vengono commissioni a vedere come si sta, e poi rimaniamo sempre qui». E Dolci commenta: «quante volte ho sentito le stesse parole in Sicilia!»². L'uomo che accompagna Dolci lo assicura che entro il 1970 (siamo nel 1960...) tutte le case saranno nuove, facendosi interprete di un ottimismo che era nell'aria. Nel luglio del '59 Chruščëv e Nixon avevano discusso dei meriti dei sistemi economici e politici dei paesi da loro governati durante uno scambio improvvisato alla *National American Exhibition* a Mosca, il cosiddetto *dibattito in cucina* (*kitchen debate*), poiché si era svolto in una casa prefabbricata piena di elettrodomestici, esposta dagli americani per dimostrare il tenore di vita e la disponibilità di beni tecnologici nel loro paese. Nel bel mezzo della Guerra Fredda, i due parlano come vecchi amici che sostengano, in modo un po' accalorato ma sostanzialmente divertito, le rispettive squadre di calcio. Con il cappello bianco e l'aria bonaria, gesticolando vistosamente e tenendo Nixon per la mano, Chruščëv presentava al mondo l'Unione Sovietica come il paese che bada alle cose che contano, mentre il capitalismo insegue il lusso e la tecnologia superflua.

Al XXII Congresso del Pcus, nell'ottobre del '61, Chruščëv annuncia il passaggio dal socialismo al comunismo (provvedendo anche a correggere la terminologia: dalla *dittatura del proletariato* si passa allo *Stato di tutto il popolo*) e lancia il Piano Ventennale, che promette sviluppo e benessere per tutti entro il 1980. Ci si rende conto dei limiti in termini di produttività di un'economia rigidamente pianificata e si comincia a dar spazio alle idee di Liberman, l'economista ucraino che propone un ripensamento del sistema di pianificazione che include incentivi per le aziende

1 S. Guarracino, *Storia degli ultimi sessant'anni. Dalla guerra mondiale al conflitto globale*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 128.

2 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 172.

che producono di più e lascia alle stesse la libertà di raggiungere nel modo che preferiscono gli obiettivi produttivi decisi a livello centrale. Questa parziale apertura al modo produttivo occidentale non salva il sistema dal disastro. Nel 1980 l'Unione Sovietica non raggiungerà il paradiso comunista previsto; mostrerà invece sempre più gravi i segni di una crisi che la porterà al collasso alla fine del decennio successivo.

A indirizzare Dolci verso Israele è stato probabilmente Giovanni Haussmann, il grande agronomo che fin dai tempi dello sciopero alla rovescia aveva scritto a Dolci per esprimergli la sua solidarietà, e che con gli anni era diventato un punto di riferimento scientifico per le sperimentazioni in campo agricolo. Nella primavera del '59 Haussmann aveva visitato un *kibbutz* in Galilea, ricavandone una forte impressione e riportando in Italia campioni di colture foraggere da sperimentare nel Mezzogiorno. L'esperienza di Israele è interessante perché si tratta di un paese mediterraneo, affine all'Italia meridionale sotto il profilo climatico, con gli stessi problemi di povertà e sottosviluppo. Di ritorno dal suo viaggio scrive a Dolci per raccomandargli di mandare in Israele dei borsisti, per analizzare «come si sta sviluppando un'altra ...Sicilia!»¹. Dolci è colpito dalla somiglianza delle due terre: gli stessi volti bruni, lo stesso pane, gli stessi agrumi, i fichi d'India, gli stessi fiori. Ma non tutto è uguale. A Tel Aviv lo colpisce subito la presenza di librerie ad ogni angolo di strada. Viene a sapere che il numero di librerie presenti in città è superiore a quello di Milano, mentre per la quantità di libri pubblicati la città è la seconda al mondo. Mentre l'Italia si è avviata verso il boom consumistico, in Israele una forte tassazione colpisce i beni di lusso. In Sicilia si fatica, pur in situazioni di grave povertà, a convincere la gente a lavorare insieme nelle cooperative, perché forte è la sfiducia reciproca, persistente il timore dell'altro, mentre l'anima stessa dell'economia israeliana sono il *kibbutz* ed il *moshav*, le comunità agricole fondate sul lavoro comune e la proprietà collettiva dei beni. È un paese, nota malinconicamente Dolci, che si sviluppa valorizzando l'immenso patrimonio di esperienza che i suoi figli hanno accumulato nei diversi angoli del mondo in cui si sono dispersi. Ugualmente sparsi in terre spesso lontanissime sono, per cercare lavoro, i siciliani; ma quando tornano nell'isola le

1 E. Ongaro, *Al servizio dell'uomo e della terra: Giovanni Haussmann*, Jaca Book, Milano 2008, p. 126.

loro esperienze non sanno farsi ricchezza comune.

Il socialismo israeliano è tutto qui, nel lavoro cooperativo che non riguarda solo l'agricoltura, ma anche i trasporti e in buona parte l'industria ed il commercio. Non esiste un piano nazionale, sia perché i rapidi cambiamenti legati all'immigrazione rendono difficile una efficace previsione, sia perché si preferisce, soprattutto nell'industria, non imbrigliare la libera iniziativa. Tra le altre cose, Dolci ha la possibilità di seguire i lavori di progettazione della città di Arad, una delle *città di sviluppo* (*ayarat pitu'ah*), costruite allo scopo di popolare in modo uniforme il paese. Gli studi preparatori sono geologici e climatici, ma anche sociologici: bisogna capire la natura del terreno, ma anche della gente che dovrà abitare la città. «Viene in qualche modo discusso il piano alla base?», chiede Dolci. «Certo il nostro non diventa un piano poliziesco. Quello che noi facciamo deve essere abbastanza buono e bello da attirare le persone che dovranno viverci», gli rispondono¹. Ma non tutto è bello e buono. Tutto questo fermento, questa tensione, anche etica, per ricostruire lo stato d'Israele ha un rovescio doloroso. Nei quartieri arabi di Nazareth davvero gli sembra di stare in Sicilia, e non solo per i colori e gli odori. Gira nei bar, fa domande alla gente. Sanno leggere? Lavorano? Incontra diffidenza e fastidio. L'interprete gli suggerisce di evitare di chiedere quali sono le loro speranze. Molti, gli spiega, non aspettano altro che cominci la guerra, per ammazzare gli ebrei². Lo spettro della guerra torna nella parole di Martin Buber, il grande filosofo del dialogo. Oggi quello del rapporto con gli arabi non è più un problema locale. C'è uno scacchiere mondiale, le grandi potenze sono i giocatori, e spesso bluffano o giocano d'azzardo, mentre il popolo resta indifferente ai suoi problemi. «È necessario meditare, incontrarsi, parlarsi sinceramente»³. Sono parole che non sono meno valide oggi di quando furono pronunciate. La conclusione di Dolci su Israele è che si tratta del «centro tecnico sperimentale più accelerato in tutto il Mediterraneo», di cui non si potrà non tener conto; ma non basta lo sviluppo economico, «abbiamo anche e soprattutto bisogno di centri di sviluppo per le stesse popolazioni indigene, per noi e per il resto del Mediterraneo: e in questo certo Israele

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 89.

2 Ivi, p. 95.

3 Ivi, p. 97.

non può dirci, o poco»¹. Questa consapevolezza sembra l'unico vero esito di questi viaggi. Dolci è partito per studiare una questione tecnica, la pianificazione, senza tuttavia essere un tecnico. Il risultato è che da un lato le sue conclusioni su una questione che gli interessa molto, ma che è solo parzialmente attrezzato per approfondire, sono approssimative, dubitative, parziali, e dall'altro l'attenzione esclusiva su quel solo aspetto gli impedisce di cogliere il contributo che può venire dall'esperienza di questi paesi in altri campi che pure sono fondamentali per lo sviluppo, come quello dell'educazione. Ma una cosa è chiara, dopo il viaggio in Israele: più dello sviluppo tecnico ed economico conta lo sviluppo umano; e per quest'ultimo più della pianificazione (di cui costituisce la premessa) importa la maieutica, vale a dire proprio quell'incontrarsi e parlarsi sinceramente di cui Buber afferma la necessità, in Israele ed altrove.

3. *La contraddizione*

I viaggi all'estero capitano in un periodo non facile per il Centro. Parlando a Basilea ad un incontro per l'International Liaison Committee of Organizations for Peace nell'agosto del '60, Dolci distingue quattro fasi del suo lavoro in Sicilia². La prima fase è quella della *partecipazione attiva alla vita della popolazione*, seguita dal lavoro di *documentazione* e dalla *maieutica*, che ha portato, anche grazie al contributo di collaboratori qualificati, agli studi monografici, e dalla *lotta nonviolenta*, con la quale si è riusciti a porre i problemi ed a premere per la loro soluzione. Ma non basta dire che occorre risolvere: bisogna anche indicare *come* si può risolvere. La quarta fase è quella dell'*avviamento di un lavoro organico per favorire lo sviluppo*. Questa quarta fase non segue necessariamente alle prime tre. Dopo aver documentato la condizione del luogo, organizzato la gente, protestato e richiamato l'attenzione dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale, Dolci avrebbe potuto considerare concluso il suo compito, limitandosi a controllare l'intervento dei politici, secondo un modello di democrazia partecipata e controllata dal basso. Ma Dolci va oltre, con una audacia nella quale consiste la sua grandezza: fa seguire alla protesta ed alla denuncia

1 Ivi, p. 96.

2 Ivi, pp. 20 segg.

quello che con espressione gandhiana potremmo chiamare il *programma costruttivo*. Non si tratta di un programma teorico, però, bensì della ricerca di uno sviluppo dal basso. È una cosa radicalmente nuova, e non solo nella Sicilia del tempo; ed è inevitabile che si proceda per tentativi ed errori, col rischio costante di fallire. Con la creazione del Centro il movimento è passato ad una prima istituzionalizzazione. È finita la fase in cui il lavoro consisteva nel fare domande; ora tocca dare le risposte. Dolci ed i suoi sono passati dalla situazione di chi invita, esorta, spinge a fare, a quella di chi deve assumersi in prima persona la responsabilità di quel fare, pur continuando ad operare pressioni sui politici e le istituzioni.

La principale difficoltà è quella di trovare le persone giuste. Come già accennato nella introduzione, nella conferenza a Basilea Dolci lamenta la mancanza di una serie di figure professionali indispensabili: esperti di educazione egli adulti e di sviluppo di comunità, esperti di vulgarizzazione agricola e di pianificazione regionale, cooperativisti. Molti arrivano portando solo la voglia di fare, senza alcuna competenza specifica, qualche altro ha la competenza, ma manca la capacità di adattarsi a lavorare in condizioni difficilissime. Contribuire al lavoro del Centro vuol dire vivere in condizioni che non sono migliori di quelle della gente del luogo, alimentarsi in modo sommario, fare i conti anche con lo stile di vita della popolazione, cosa che può essere impegnativa soprattutto per le donne che provengono dall'estero. Ma sarebbe errato pensare che il lavoro di Dolci sia andato avanti grazie al contributo (ma meglio sarebbe dire: al sacrificio; e lo stesso Dolci parla di decine di giovani che il Centro è stato costretto «a bruciare, o quasi, nel lavoro»)¹ di decine di volontari privi di vere competenze tecniche. Non sono mancati, fin dall'inizio, volontari in possesso di capacità che andavano ben al di là della buona volontà. Franco Alasia e Goffredo Fofi tra questi. Il primo sviluppa in questi anni di presenza costante accanto a Dolci capacità di analisi che lo portano a realizzare con Danilo Montaldi una prima, importante inchiesta sociologica sulle condizioni degli immigrati meridionali a Milano², mentre il secondo completa la propria formazione intellettuale confrontandosi (anche in modo conflittuale, come presto vedremo) non solo con Dolci,

1 Ivi, p. 25.

2 F. Alasia, D. Montaldi, *Milano, Corea*, Feltrinelli, Milano 1960.

ma anche e soprattutto con Capitini, in cui riconoscerà il suo maestro. Del gruppo di ricerca fa parte inoltre da tempo Alberto L'Abate, che nel '57 si è laureato a Firenze con una tesi sociologica sul tema *Problemi del risanamento di un quartiere di tuguri di Palermo*, andando poi a studiare sul campo il Progetto Pilota Sardegna della Organisation Européenne de Coopération Economique (OECE), uno dei più importanti esperimenti di sviluppo locale attuati in Italia tra anni Cinquanta e Sessanta¹. E c'è l'urbanista anarchico Carlo Doglio, che proviene dal movimento di Comunità di Adriano Olivetti, ed al quale si deve l'attenzione di Dolci ai temi della pianificazione regionale e dello sviluppo urbanistico. A Roccamena opera (insieme alla moglie Paola Buzzola) Lorenzo Barbera, un giovane poco più che ventenne di Partinico proveniente da una poverissima famiglia di contadini, che aveva vissuto in prima persona le ingiustizie di un sistema economico dominato dalla mafia e che insieme a Fofi Dolci manda, con una borsa di studio di Adriano Olivetti, a studiare al Centro di Educazione Professionale per Assistenti Sociali (CEPAS) di Roma². Tra gli stranieri bisogna citare almeno Eduard Wätjen, Ilys Booker e Micheal Faber. Wätjen, tedesco, aveva preso parte alla congiura per uccidere Hitler, dedicandosi dopo la guerra agli studi filosofici ed alla pittura astratta. Secondo McNeish, «non era sempre pratico, ma incoraggiava tutti»³. Alla conferenza di Basilea Dolci afferma di aver trovato in Inghilterra un solo esperto di sviluppo di comunità, che «lavora ora a Menfi quasi sperduto tra decine di migliaia di persone»⁴. Quell'esperto è in realtà una donna, Ilys Booker, di origine canadese, che ebbe non poche difficoltà a superare la diffidenza della gente verso di lei, una straniera che per giunta viveva sola, situazione inammissibile per una donna che non fosse prostituta. Michael Faber era un economista formatosi ad Oxford che si era occupato di piani di sviluppo in Rhodesia, paese che aveva poi dovuto abbandonare per la sua opposizione alla politica razziale del governo. Molti i collaboratori, molte le idee, molte le aspettative. Ma

1 Sul quale si veda: A. Anfossi, *Società e organizzazione in Sardegna. Studio sulla zona di Oristano-Bosa-Macomer*, FrancoAngeli, Milano 1968.

2 Per un profilo di Lorenzo Barbera si veda A. Bencivinni, *Lorenzo Barbera. Un sociologo anti soprusi*, in Id., *I miei volti della Sicilia*, Armando, Roma 2006, pp. 9 segg.

3 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 192.

4 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 24.

tutta questa ricchezza ha anche un rovescio. Il lavoro, si è detto, è difficile, ogni passo va meditato con calma, ogni iniziativa può risolversi in un fallimento. Cosa è più urgente? Su quale tema occorre insistere? Quale la strategia più efficace? Dolci non riesce a trovare una risposta a queste domande soddisfacente per tutti (ma sarebbe stato possibile, poi?). Con alcuni dei suoi collaboratori si giunge alla rottura nell'estate del '59. Racconta Fofi¹:

Tra Dolci e molti suoi collaboratori i rapporti si erano andati deteriorando e nell'estate del 1969 si era giunti alla rottura; molti di noi (...) trovavano personalistico, confuso, opportunistico, e scarsamente incisivo il lavoro di Dolci, e d'accordo con l'Ais e con molti che lo avevano variamente aiutato, avevano deciso di scegliere un'altra zona d'intervento – stavolta in Calabria – dove operare con più rigore.

Della situazione viene avvisato Capitini, che ha qualche difficoltà a farsi un'idea della situazione. Qualche mese dopo – si è ormai al gennaio dell'anno seguente – scrive ai collaboratori dissidenti invitandoli a scegliere una zona non troppo lontana da quella in cui opera Dolci, in vista di una possibile futura riconciliazione². Le cose andarono diversamente. Dopo aver lavorato per qualche tempo, il gruppo si sciolse; alcuni, tra cui lo stesso Fofi, trovarono un riferimento a Torino in Raniero Panzieri e in *Quaderni Rossi*: vale a dire nell'operaismo.

Per Dolci fu una prova piena di amarezza. «È stata per noi una ottima occasione, questa, per scoprire un nuovo capitolo della nonviolenza», scrive a Capitini³. Ma dietro la scissione non c'erano solo divergenze politiche o relative alla direzione da dare al lavoro. C'era anche, e forse è l'aspetto decisivo, una certa incapacità di Dolci di gestire il conflitto – cosa assolutamente singolare per uno dei maestri italiani della nonviolenza. Molte testimonianze di suoi ex collaboratori concordano nell'evidenziarne il carattere sostanzialmente autoritario, il tagliar corto nella discussioni invitando chi non era d'accordo

1 G. Fofi, *Strana gente. 1960. Un diario tra sud e nord*, Donzelli, Roma 1993, p. X. L'Ais era l'Associazione Intervento Sociale, fondata a Torino da Gigliola Venturi per sostenere economicamente il lavoro di Danilo Dolci.

2 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 160, nota 1.

3 Ivi, p. 159.

a prendere altre strade. I maestri che ha amato di più, scrive Fofi in quella che si può considerare la sua autobiografia intellettuale, «sono quelli che non imponevano l'appartenenza, l'adesione totale, o perfino l'imitazione, la copia»¹. Tra questi Capitini, Ada Gobetti, Adriano Olivetti, ma non Dolci, al quale riconosce di dovere molto, ma che non ha accettato come maestro. Intervistando diversi suoi ex collaboratori, come Alberto L'Abate, Grazia Honegger Fresco, Justin Vitiello e Carlo Doglio, Eliana Riggio Chaudhuri è giunta alla conclusione che Dolci aveva un eccezionale carisma, che faceva di lui un leader, ma lo spingeva anche spesso a diventare tirannico, a dominare gli altri imponendo la propria volontà nel processo decisionale². Una conferma viene anche dalla testimonianza di Lorenzo Barbera. Per Dolci era stressante «pensare e operare insieme o di concerto con persone capaci di elaborare, agire e interagire, in modo efficace, produttivo e, spesso, anche innovativo»; queste persone, preziose all'inizio, «presto divenivano per lui ostacoli di cui liberarsi». E così queste persone che erano partite mosse da uno slancio ideale dopo poche settimane o qualche anno abbandonavano. Barbera si sforza anche di comprendere le ragioni di un simile atteggiamento, accennando ai rapporti quotidiani con «decine di persone che gli proponevano iniziative per cambiare il mondo» e con i rappresentanti dei mass-media, ai viaggi fuori dalla Sicilia, all'impegno di pubblicare un libro all'anno³, ma si tratta di circostanze che molto parzialmente possono valere a giustificare un atteggiamento simile. Se i viaggi potevano essere giustificati dalla necessità di tenere i contatti con i comitati di sostegno all'estero o di acquisire conoscenze da impiegare in Sicilia (ma, abbiamo visto, con esiti tutto sommato modesti), come considerare l'impegno di pubblicare un libro all'anno? Che senso ha imporsi questo *tour de force*, che toglie energie preziose al lavoro sul campo, facendo peraltro calare con il tempo in modo deciso la qualità dei libri pubblicati? Il sospetto che, mentre i collaboratori lavoravano sodo, in contesti difficilissimi, Dolci si dedicatesse a cose che

1 G. Fofi, *La vocazione minoritaria. Intervista sulle minoranze*, a cura di O. Pivetta, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 80.

2 E. Riggio Chaudhuri, *Planning with the poor. The nonviolent experiment of Danilo Dolci in Sicily*, cit., p. 133.

3 L. Barbera, *Danilo Dolci, non violenza, partecipazione e sviluppo locale*, in *Parole Chiave*, n. 40/2008, pp. 260-261.

non erano urgentissime, ma valevano a sostenerne il prestigio personale, poteva non essere del tutto infondato. Comincia in questo periodo una diaspora dei migliori collaboratori, che toglierà progressivamente linfa al lavoro di Dolci, anche se per il momento arrivano ancora persone come Pietro Pinna, che nel '49 era stato processato come obiettore di coscienza (è considerato il primo obiettore italiano). Dolci prova per lui una grande stima («gli vogliamo già un grandissimo bene: è proprio limpido, di cristallo, di grande valore, come me lo avevi descritto», scrive nel novembre del '60 a Capitini)¹ e gli affida un ruolo di responsabilità nella gestione dei quadri tecnici e nel coordinamento del lavoro sociale, ma anche in questo caso si tratta di una collaborazione destinata a non durare nel tempo (dal '62 Pinna lavora fianco a fianco con Capitini, contribuendo alla nascita del Movimento Nonviolento).

4. *Una diga per la fiducia*

Il 14 settembre del 1959 il primo oggetto proveniente dal nostro pianeta si schianta sulla luna. Si tratta della sonda spaziale Luna 2, lanciata due giorni prima dall'Unione Sovietica. Qualche giorno dopo Dolci ne parla con i contadini al Centro, nell'angusto locale nel quartiere Spine Sante. La reazione generale è di incredulità: la luna è l'*altro mondo*, come è possibile mandarvi qualcosa? Per farlo, dice Za Dia, devono trovare l'entrata e l'uscita; ma dove sono? No, non è possibile. Sanno, i contadini, che c'è la scienza, e che la scienza fa grandi cose, ma questa cosa sembra troppo grande per essere vera. Il mondo dei contadini siciliani è ancora un mondo non secolarizzato, il cielo non è lo spazio nel quale si muovono pianeti e satelliti, ma la dimensione del Divino. Sulla luna ci sono Dio, la Madonna ed i santi, mandare un razzo è *ybris*: Dio non lo permetterà. Presto la questione passa in secondo piano, nella impossibilità di accertare se il fatto è vero o meno, e viene in primo piano la questione del valore delle scoperte e invenzioni scientifiche. Ogni conoscenza è bene, o vi sono conoscenze inutili o dannose? Mimiddu, che è arrivato in ritardo dopo una giornata di lavoro, riflette: gli scienziati hanno studiato molte cose, ed hanno fatto bene, ma hanno inventato anche la bomba atomica, col rischio di distruggere l'umanità. La conoscenza è sempre una

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 170.

cosa buona, ma delle scoperte è possibile fare un uso cattivo. È questa una delle conclusioni della riunione. C'è un'altra cosa di cui non si è parlato, ma sulla quale a Dolci preme soffermarsi, sicuro che tutti saranno d'accordo. La terra è una cosa piccola, che fa parte di una galassia di cento miliardi di stelle, che è una delle migliaia di galassie che esistono. «Vi ho detto questo per dire: non si vive di solo pane», conclude¹. C'è il lavoro che porta il pane e c'è il lavoro che porta la conoscenza, ed è anche questo un lavoro importante, che aiuta a comprendere il senso del nostro stare nel mondo.

È un esempio di quelle riunioni maieutiche che, avviate quasi per caso, vengono svolte in modo sistematico a Spine Sante, e rappresentano il vero centro del lavoro per lo sviluppo locale. Un piano di sviluppo calato dall'alto non cambia profondamente la realtà locale, come dimostra la vicenda della Cassa per il Mezzogiorno; ma non basta nemmeno pianificare dal basso, se la pianificazione si limita al territorio. Sviluppo territoriale e sviluppo umano vanno di pari passo, e dei due il secondo è quello fondamentale. Lo strumento per lo sviluppo umano, quello di cui nemmeno i paesi con maggiore esperienza in fatto di pianificazione sono riusciti a cogliere l'importanza, è la maieutica.

Come sappiamo, durante uno di questi incontri era nata l'idea di costruire una diga per raccogliere l'acqua piovana e combattere la siccità nella zona. L'idea era stata socializzata attraverso una miriade di incontri con la popolazione, con i tecnici, con i politici, ed era diventata un progetto concreto. Non si trattava solo di un'opera pubblica, ma di una realizzazione tangibile di una inversione di rotta, del passaggio da un governo del territorio da parte del sistema clientelare mafioso ad una riappropriazione popolare. Quello dell'acqua era uno degli affari principali della mafia nella zona. Nel '60 l'ERAS (l'Ente per la riforma agraria in Sicilia) emana il bando di appalto per la costruzione della diga, ma nessuna ditta siciliana partecipa. Bisognerà attendere un terzo bando, questa volta emanato a Roma dalla Cassa per il Mezzogiorno, per trovare una ditta (romana) disposta a fare i lavori.

Contro la diga ci sono i proprietari delle terre da espropriare, raccolti in un Consorzio presieduto da un tale Gaspare Centineo, legato al capomafia Luciano Liggio (che verrà arrestato nel '64

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit. , p. 309.

con addosso una carta d'identità intestata proprio a Centineo). Il riferimento politico degli espropriandi è l'onorevole Calogero Volpe, sottosegretario alla sanità legato a sua volta al capomafia Calogero Vizzini ed al boss siculo-americano Frank Coppola. Non c'è da meravigliarsi se i lavori si bloccano ben presto per difficoltà burocratiche dietro le quali sono evidenti le pressioni dei proprietari terrieri. Dolci tenta la via del dialogo, incontrando Centineo nell'ufficio del Consorzio espropriandi, a Partinico, ma senza frutto. Alle precise domande di Dolci risponde in modo evasivo: non sa nulla delle pratiche, non sa dov'è il loro tecnico, non sa nemmeno quanto hanno chiesto di indennizzo. Una cosa sa: «La terra è quella che ci dà da mangiare, e *bisogna stare attenti a metterci le mani sopra*»¹. Un avvertimento chiarissimo. A Dolci non resta che annunciare un nuovo digiuno.

Al numero 6 di via Iannello, nel cuore del quartiere Spine Sante, c'è un basso di una sola stanza, usato per gli incontri con i contadini. Ci sono due letti, uno per Dolci ed uno per l'immane Franco Alasia, e poco altro. Alla parete, dietro il letto di Dolci, c'è un cartello che sintetizza il senso del digiuno: «La diga è fiducia». Di questo si tratta. Non solo di difendere un'opera pubblica, ma di sostenere la fiducia della gente nella possibilità di cambiare le cose, di prendere nelle mani il proprio destino. Un altro cartello, esibito durante una manifestazione di massa al terzo giorno di digiuno, dice: «La diga sbarri la strada alla mafia». Ci si può figurare una diga umana, più importante di quella che blocca le acque del fiume Jato; una diga costruita con la solidarietà, la voglia di riscatto, l'impegno ed il sacrificio della gente. *Questa* diga può realmente fermare la mafia, distruggerne le basi psicologiche, oltre che economiche: la paura, la rassegnazione, la sfiducia nella possibilità di cambiare le cose. È chiaro che Dolci non può fallire. Tutti sanno che i lavori per la diga si sono bloccati non per problemi tecnici, ma per le intimidazioni della mafia. Fare un passo indietro vuol dire far fallire tutto il lavoro fatto nella zona, fin dal primo digiuno a Partinico.

Al nono giorno di digiuno Dolci legge sui giornali la dichiarazione di Giulio Pastore, ministro per lo sviluppo del Mezzogiorno: la diga sullo Jato sarà costruita entro cinque mesi. Alle dieci del mattino interrompe il digiuno. Il giorno

¹ D. Dolci, *Chi gioca solo*, Einaudi, Torino 1967 (nuova edizione), p. 86. Corsivo nel testo.

seguente Dolci torna nella minuscola stanzetta per suonare la fisarmonica per la gente del quartiere. È festa. La festa della fiducia e della democrazia.

Dolci non aveva digiunato negli ultimi cinque anni, concentrandosi in quel lavoro capillare di analisi e di sperimentazione che ad alcuni collaboratori, come abbiamo visto, era apparso confuso e poco incisivo. Il digiuno per la diga dà nuovo impulso e slancio al lavoro del Centro. Dolci si è reso conto, probabilmente anche riflettendo sulle osservazioni dei collaboratori in disaccordo con lui, che sia il contributo dei tecnici che i laboratori maieutici, per quanto indispensabili, non sono sufficienti. Mettere insieme la gente a pensare, scrive in *Chi gioca solo*, può bastare in zone in cui c'è già qualcosa che si muove, ma non in una zona come la Sicilia, in cui da troppo tempo nulla si muove sul piano sociale. In zone come queste «occorrono anche fatti nuovi», scrive, «che diano esperienza che il cambiamento e lo sviluppo sono possibili», e che agiscono come «shock intensi, piccoli e grandi»¹. Il digiuno opera dunque come uno shock, è un evento di rottura che accompagna e rafforza le altre iniziative ed opera come una sorta di *dimostrazione di forza e di potere*, quali alternative alla violenza ed al banditismo nella soluzione dei problemi locali.

La lotta per la diga sullo Jato (cui seguirà quella per la diga sul Belice) ha dato impulso all'azione di Dolci anche in un altro senso. Nella sua lotta/confronto con gli oppositori della diga, Dolci ha documentato, al suo solito, fatti, circostanze, legami, connivenze. È giunto a farsi un quadro più preciso della situazione locale, ma anche del rapporto tra questa e la politica nazionale. In altri termini, ha constatato con mano quello che chiamerà sistema *clientelare-mafioso*, ed ha compreso l'urgenza di combatterlo. Per dirla con il suo linguaggio, ha aperto un fronte nuovo e decisivo. Quel certo rischio di dispersione che ha caratterizzato il suo lavoro negli ultimi cinque anni viene superato. Ora Dolci ha individuato con chiarezza l'origine dei problemi. La lotta per lo sviluppo non può che essere lotta contro la mafia. E, come il lavoro per lo sviluppo si fa con una documentazione capillare, così va fatta la lotta alla mafia. È un lavoro che spetta ai giudici, quello di documentare; ma se i giudici non lo fanno, bisogna fare dal basso anche questo lavoro.

1 D. Dolci, *Conversazioni*, p. 66.

5. *L'universo mafioso*

Leonardo Sciascia non apprezzava molto Danilo Dolci. Sembrava, allo scrittore, che Dolci volesse importare in Sicilia un metodo, quello nonviolento, che è adatto al popolo indiano, che rispetta anche la vita degli animali più infimi, non certo a quello siciliano, che vendica con la lupara il minimo oltraggio. Un giudizio, occorre notare, che è l'esatto contrario di quello di un altro grande scrittore siciliano, Elio Vittorini, che al processo per lo sciopero alla rovescia aveva affermato che il metodo di Dolci è il più adatto alla Sicilia, poiché «la Sicilia somiglia molto all'India», sia perché esiste nell'isola una rigida distinzione tra classi che fa pensare alle caste, sia perché il popolo siciliano, come quello indiano, è profondamente religioso¹. La popolazione, continuava Sciascia, non segue realmente Dolci, se non quando la sua azione «si identifica in una rivendicazione appoggiata anche dal partito comunista»². La replica di Dolci è molto dura. Sciascia parla di cose che non conosce, perché non una sola volta è venuta a constatare con mano il lavoro nella Sicilia orientale, e diventa razzista verso la sua stessa gente quando parla in quel modo dei siciliani. E poi l'affondo: scrivere romanzi sulla mafia non è la stessa cosa che impegnarsi direttamente per combatterla. «Quando andai a trovare Sciascia per chiedergli alcuni nomi relativi alla sua zona, non uscì dalla sua bocca né un nome né un cognome», ricorda³. La circostanza è ricordata in una delle poesie di *Sopra questo frammento di Galassia*, in una impietosa galleria di soggetti fatui:⁴

Poiché stigmatizzava sulla stampa
il non prender partito,
sono andato a trovarlo nella sua
città, per domandargli notizie
su un mafioso locale divenuto
politico potente:

1 Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile. Palermo 1956: il processo a Danilo Dolci*, cit., p. 69.

2 Le affermazioni di Sciascia si trovano in una intervista apparsa su *Cooperazione* il 14 maggio 1966 e sono riportate in G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., pp. 84-85.

3 Ivi, p. 85.

4 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 174.

e pure se involpito nella storia
della sua terra,
pure se aveva pubblicato lustri
romanzi sulla mafia –
un fatto, un solo dato, un accennare
non gli è sortito dalla bocca triste.

Chi gioca solo di Dolci, uscito presso Einaudi nel '66, è ancora un'inchiesta, ma il tema è ora decisamente la mafia. Per essere più precisi: il rapporto tra la mafia e la politica. La gente non vuole la mafia. Essa è infelice, scontenta, «a lutto»¹; e tuttavia la mafia prospera. Come può succedere? Cosa impedisce alla gente di organizzarsi democraticamente e di liberarsi dal cancro della mafia? Come è possibile che la mafia partecipi all'amministrazione della cosa pubblica, dal locale fino al governo nazionale? A differenza delle inchieste precedenti, Dolci abbandona le statistiche e le preoccupazioni di sistematicità sociologica. La sua unica preoccupazione è di dare la voce alla gente. Ne risulta una autoanalisi popolare estremamente suggestiva ed interessante anche dal punto di vista letterario. Parlano operai e pescatori, ex carcerati e nobildonne, netturbini ed avvocati, educatori e preti, sindaci e sindacalisti: e tutti confermano il dato della grave frammentazione sociale, della difficoltà estrema di associarsi per via della diffidenza reciproca, del familismo, dell'uso strumentale delle organizzazioni partitiche e sindacali, del pessimismo radicale riguardo la possibilità di qualsiasi cambiamento sociale (un pessimismo, è il caso di notare, che torna oggi tra i giovani, in una realtà economica assolutamente differente da quella della Sicilia degli anni Sessanta, ma evidentemente caratterizzata da una frammentazione sociale non meno grave). Parla anche Calogero, un piccolo mafioso di provincia, che si sofferma sui vantaggi dell'associazione per fare affari, di iscriversi alla CISL per avere il libretto della cassa mutua e gli assegni familiari e di cercare il sostegno dei preti, che sono potenti; e conclude soddisfatto: «Questa è l'epoca che ci va a favore»². Il netturbino lamenta le fatiche e le incomprensioni del suo lavoro, mentre gli impiegati che dovrebbero essere in ufficio se ne vanno in giro, e rimpiange il bandito Giuliano, ammazzato perché voleva «far

1 D. Dolci, *Chi gioca solo*, Einaudi, Torino 1967 (seconda edizione), p. 9.

2 Ivi, p. 38.

vivere i poveri»¹. Una studentessa riferisce che era nato un gruppo di studenti per discutere questioni filosofiche e politiche, ma si era sciolto dopo poco tempo; un assistente universitario conferma che anche nel mondo della ricerca ognuno fa per sé, geloso del proprio lavoro. Gli educatori lamentano la mancanza di una vera socializzazione a scuola, sia tra gli studenti che tra gli insegnanti; ed i bambini (non manca anche la loro voce) confermano: «Quando la maestra va a parlare con un'altra maestra, possiamo parlare tra di noi, diventare più amiche. Quando c'è la maestra ciascuno deve stare seduto per conto suo»². Calogero Volpe, il sottosegretario che già conosciamo, interpellato sulle difficoltà della vita associativa dà un quadro perfetto del sistema clientelare (salvo poi smentire con sdegno con una lettera al direttore dell'*Ora* dopo la pubblicazione dell'intervista): la gente vota DC per avere vantaggi, e lui benevolmente accoglie, conforta, promette. Nella sua ansia di comprendere, giunge a far visita al potentissimo cardinale di Palermo, monsignor Ernesto Ruffini, che in una recente lettera pastorale, *Il vero volto della Sicilia* (1964), aveva denunciato «una grave congiura per disonorare la Sicilia» dovuta principalmente a tre fattori. Il primo era la mafia, o per meglio dire il parlare di mafia: poiché la mafia «è sempre stata costituita da una sparuta minoranza»; il secondo era *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa, che offre un quadro deprimente della Sicilia e dei siciliani; ed il terzo era proprio Danilo Dolci, che con le sue pubblicazioni aveva fatto del popolo siciliano per uno dei più arretrati del mondo³:

Tengo sott'occhio l'elenco delle sue gesta, che non specifico per non scendere a particolari incresciosi. Basti dire che dopo più di dieci anni di pseudo-apostolato questa terra non può vantarsi di alcuna opera sociale di rilievo che sia da attribuirsi a lui. Eppure continua a tener conferenze in diverse Nazioni, facendo credere che qui, nonostante il senso religioso e la presenza di molti Sacerdoti, regnano estrema povertà e somma trascuratezza da parte dei poteri pubblici. Intanto raccoglie plausi e denaro, destando viva commiserazione in quanti l'ascoltano per il popolo di Sicilia.

Dolci prende appuntamento e si presenta con un foglio con

1 Ivi, p. 119.

2 Ivi, p. 40.

3 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 7.

le solite domande sulle possibilità di una vita associata, ma il monsignore si rifiuta di rispondere. «Tra lei e me c'è un vallo», dice¹. Affermazione incontestabile, occorre notare.

Non manca il contributo della Chiesa alla vita associativa, attraverso l'Azione cattolica, le Acli, le congregazioni religiose, ma si tratta di associazioni che esauriscono il loro compito nel recinto della fede e delle pratiche religiose, senza farsi lievito di cambiamento sociale. È significativo che le Acli siano in crisi, mentre prosperano le congregazioni religiose, il cui scopo principale è quello di organizzare la festa, prima fra tutte quella dell'amata Santa Rosalia. La festa nella società meridionale, ancora in epoca post-moderna, è un fenomeno complesso, conserva ancora non pochi aspetti della sacralità della festa del mondo contadino, misti però ad aspetti di altro genere, tra i quali prevale la raffigurazione dei rapporti di potere all'interno della comunità. La disposizione dei partecipanti alla processione, momento culminante della festa, è una semplificazione e quasi esibizione della gerarchia dei poteri locali. Come racconta una delle voci, la processione si apre con il cardinale, che «cammina sostanzioso, vestito di seta e di velluto, l'anello d'oro, la collana d'oro, il Crocifisso d'oro»²; seguono il presidente della regione ed i parlamentari. La voce non lo dice, ma naturalmente non manca la presenza del mafioso, e spesso nel ruolo ambito di portatore della statua del santo o della Madonna³. È una presenza che ha una valenza simbolica straordinaria: quella gente che Dolci descrive come «a lutto» apprende, nel momento della festa, che gli uomini responsabili di quella situazione non sono reietti, elementi marginali, ma potenti che stanno accanto ad altri potenti. La celebrazione religiosa ritualizza la gerarchia sociale e le appone il sigillo del sacro. La festa finisce per avere un significato esattamente opposto a quello che le attribuiva Capitini: non è il momento che prefigura, annuncia, anticipa la liberazione, ma quello che mette in scena ed esalta l'oppressione, la gerarchia sociale, le connivenze tra poteri. Le feste religiose richiedono un notevole sforzo organizzativo, anche per reperire i fondi necessari. È evidente che non manca la capacità di organizzarsi, quando occorre. Perché

1 D. Dolci, *Chi gioca solo*, cit., p. 203.

2 Ivi, p. 129.

3 Si veda I. Sales, *I preti e i mafiosi. Storia dei rapporti tra mafie e Chiesa cattolica*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2010, pp. 58 segg.

normalmente la gente non si organizza? La risposta per Dolci è in un singolare, e triste, slittamento semantico, che fa della parola *associazione* un sinonimo di *associazione a delinquere*, vale a dire di *mafia*¹. «Chi gioca solo non perde mai», dice il proverbio siciliano che dà il titolo all'inchiesta di Dolci. È un proverbio smentito quotidianamente dell'esperienza, e tuttavia vero. Il palermitano ogni giorno vede vincere, ossia prosperare economicamente ed ottenere riconoscimento sociale, il mafioso, colui che gioca insieme agli altri, che crea legami, che si organizza per delinquere. Stando così le cose, organizzarsi vuol dire o replicare quel modello, diventare mafiosi (gli esperti locali di organizzazione, a conti fatti), oppure tentare la via di una organizzazione non mafiosa, che in un contesto di monopolio mafioso della vita associativa non può che essere anche antimafiosa. È la via tentata da Dolci; ed è una via, comprende ora, che non è possibile se non si documenta, denuncia, aggredisce quell'altra forma di associazione, quel modo malsano di creare relazioni sociali e rapporti di dominio. E dunque Dolci documenta (anche su invito della Commissione parlamentare antimafia, che lo aveva ascoltato nel novembre del '63) ciò che tutti in realtà a Palermo già sanno; ma lo fa, ed è questa una cosa straordinaria, che la dice lunga sulla fiducia che è riuscito ad ottenere dalla gente nonostante gli strali del monsignore, raccogliendo decine di testimonianze scritte e firmate. Il protagonista di queste testimonianze è Bernardo Mattarella, ministro per il Commercio Estero nel primo governo Moro. Dicono, le testimonianze, che Mattarella ha rapporti di lunga data con i mafiosi del suo paese natale, Casmellammare del Golfo, che insieme al clero locale lo sostengono nelle campagne elettorali. In tutti i paesi che gira durante le campagne elettorali – Alcamo, Salemi, Montelepre, Monreale, Corleone, Sciacca, Alia... – si fa vedere in compagnia dei capimafia locali, passeggia con loro per la via principale, si ferma al bar. E la gente vota per lui, un po' perché intimorita dalla mafia, un po' perché persuasa dai preti, un po' per misera convenienza. Accanto al sostegno mafioso c'è infatti il sistema della compravendita dei voti, che caratterizza la politica meridionale ben oltre la Sicilia, e che è tutt'altro che finito. Quello del galoppino elettorale è un vero e proprio lavoro. A volte lascia perfino il proprio lavoro, per mettersi al servizio di un candidato. Il suo lavoro

1 D. Dolci, *Chi gioca solo*, cit., p. 242.

consiste nell'andare nei quartieri più poveri e fidelizzare la gente distribuendo beni di consumo come pasta e farina, o buoni di benzina, oltre alle immancabili promesse di lavoro¹. In questo modo coloro che dovrebbero esprimere con il voto il proprio scontento, la protesta per una condizione di vita precaria, rinunciano invece del tutto al voto, vale a dire alla propria dignità di cittadini. È un atteggiamento che nasce dalla antica diffidenza del proletariato e sottoproletariato meridionale nei confronti dei politici, dalla sfiducia, dallo scetticismo. La politica e la democrazia sono giochi della borghesia e dei mafiosi; se proprio bisogna partecipare, lo si può fare in modo da trarre qualche vantaggio concreto, tangibile, qualcosa da mettere sotto i denti.

Raccolte le testimonianze, Dolci le consegna alla Commissione antimafia ed al tempo stesso avvia una pressione popolare proprio a Castellammare, il paese di Mattarella. Per una settimana, dal 10 al 16 gennaio del '66, Dolci digiuna e promuove incontri con la popolazione, durante i quali vengono lette pubblicamente le testimonianze raccolte e si discute apertamente di mafia e politica. Intraprendere una iniziativa del genere proprio nel feudo di Mattarella è una provocazione forte. Per un piccolo paese poter vantare un politico così potente è anche un motivo di orgoglio campanilistico, oltre ai molti interessi particolari che consente di soddisfare. Durante la riunione del 12 gennaio Dolci viene attaccato pesantemente da un tale Salvatore Palazzolo, che lo accusa di voler linciare Bernardo Mattarella, pur essendo stato «al servizio della democrazia cristiana fino a un certo periodo di anni»², e di fare una campagna unilaterale, sorvolando sui rapporti dei comunisti con quegli stessi personaggi che le testimonianze additano come mafiosi. Un avvocato democristiano, tale Mario Barbara, rincara la dose: Dolci è «un servo sciocco del partito comunista», uno che non conosce veramente la terra siciliana perché viene da fuori, e che mortifica la dignità della sua gente, uno che «ha il coraggio dello sciacallo», perché viene a denunciare la mafia ora che «l'abbiamo debellata con l'azione, con l'esempio, con l'educazione dei giovani», per concludere con una frase che suona perfino comica: «Chi paga i suoi digiuni?»³. Dolci non si scompone, risponde educatamente, prende nota delle obiezioni

1 Si veda ivi, la testimonianza alle pp. 267-274.

2 Ivi, p. 289.

3 Ivi, pp. 291-294.

(invitando Palazzolo a informare la Commissione antimafia dei rapporti tra i mafiosi e i comunisti), chiede di circostanziare le obiezioni, si mostra molto abile nel fare in modo che la discussione vada al di là della sua persona, che si discuta la situazione della zona. Quando un impiegato comunale afferma che «in questi anni c'è stato uno sviluppo stupendo»¹, un bracciante prende la parola per raccontare la sua storia di disoccupato di cui lo Stato s'è ricordato solo al momento di far la guerra. Si moltiplicano le voci: a Castellammare non c'è lavoro, «il paese di Mattarella è il paese della fame»², chi lavora viene sfruttato e tutti sono sotto il giogo della mafia. La discussione termina con un intreccio di voci che elencano i nomi e le storie delle ultime vittime della mafia: il commerciante Leonardo Antonino, Mario Ferro, ucciso davanti alla moglie ed alla figlia piccola, un poliziotto napoletano, due ragazzi di vent'anni, un appuntato dei carabinieri... La gente, che sembra omertosa, non ha dimenticato un solo omicidio. E sa anche che per questi omicidi nessuno ha pagato. È questo lo splendido sviluppo di Castellammare, ed è in questo modo che è stata debellata la mafia.

Era realmente mafioso Bernardo Mattarella? Era mafioso Calogero Volpe? Il processo seguito alla raccolta delle testimonianze dice di no. La IV sezione penale del Tribunale di Roma condannerà Dolci a due anni di reclusione e Franco Alasia a un anno e sette mesi (pene condonate), più al risarcimento delle parti lese, vale a dire il ministro Mattarella ed il sottosegretario Volpe (Mattarella è stato difeso durante il processo dal futuro presidente della Repubblica Leone). Questa è la verità giudiziaria, che in Italia, più che altrove, non è che una delle verità possibili; e il lettore faccia le considerazioni che ritiene opportune riguardo al rifiuto dei giudici di prendere in considerazione le ulteriori prove raccolte e di ascoltare i testimoni presentati dalla difesa, decisione in seguito alla quale Dolci ed Alasia rinunciano a difendersi.

Quello che è certo, poiché emerge dallo stesso processo, è l'esistenza di un sistema che va al di là della persona di Mattarella, che Dolci ha definito clientelare-mafioso, ma che sarebbe gravissimo anche se fosse semplicemente clientelare. Con massima naturalezza, il sottosegretario Calogero Volpe dichiara: «Chi mi procurava i voti a Ficuzza non era il Catanzaro

1 Ivi, p. 296.

2 Ivi, p. 299.

ma il mio amico Salvatore Butera, direttore dell'Ufficio forestale di Enna, nativo di Ficuzza»; o: «Faccio presente che nel '58, su sessantamila voti di preferenza, solo trenta li ho avuti ad Alia, e me li ha procurati il dottor Alfredo Sagona, originario di Alia»¹. Negando di essere stato sostenuto dalla mafia in campagna elettorale, Volpe conferma tuttavia candidamente di farsi procurare i voti dagli amici. Al di là dei rapporti con la mafia (che saranno sempre più chiaramente documentati a livello locale e nazionale, anche se restano ampie e tragiche zone d'ombra), questo modo di parlare del proprio rapporto con gli elettori la dice lunga sulla concezione democratica di una classe politica abile a conquistare il potere ed a mantenerlo attraverso la manipolazione, lo scambio disonesto (poiché si tratta di scambiare diritti con favori: il diritto al lavoro diviene una concessione del politico in cambio di voti), lo sfruttamento della stessa condizione di bisogno della popolazione.

Dopo quello della pianificazione dal basso, la ricerca di una via per lo sviluppo locale porta in risalto il tema-problema del parassitismo della classe politica e della possibilità di costruire un sistema politico sano. C'è un mondo vecchio che deve passare ed un mondo nuovo per il quale è urgente lavorare. *Verso un mondo nuovo* è, non a caso, il titolo di un libro einaudiano del '65 nel quale le riflessioni che nascono dal lavoro in Sicilia sono affiancate e completate dal resoconto di nuovi viaggi in Jugoslavia, in Senegal, in Ghana. Ovunque Dolci constata un movimento verso il cambiamento, ovunque impacciato ancora da forze della reazione. Nasce e si consolida in lui, grazie a questi viaggi (ai quali molti altri seguiranno, in particolare in Sudamerica), il senso di una umanità che ha da risolvere problemi che sono sempre più comuni. Il resoconto del viaggio in Jugoslavia termina con le parole di Edvard Kardelj, il teorico della via jugoslava al socialismo: «È nostro convincimento che lo sviluppo della tecnica e dell'economia contemporanea conducano verso l'avvicinamento e l'unione dei popoli, nel senso di un processo di integrazione mondiale dell'umanità che superi le frontiere del nazionalismo classico e sviluppi il senso del reciproco interesse presso tutti gli uomini del mondo»². È qui che nasce il mondo nuovo. Il mondo vecchio è diviso in nazioni, in gruppi di interesse contrapposti,

1 Ivi, p. 334.

2 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino 1965, p. 152.

in egoismi e localismi; le forze che lavorano nella direzione della liberazione sono integrate, unite, cercano legami a livello ormai mondiale. Alla vigilia del '68, Dolci avverte (e chi avrebbe potuto avvertirlo meglio di lui?) l'avvio di una nuova stagione di lotte e di lavoro, l'avvento di una diversa cultura, di una mobilitazione dal basso, di cui non si nasconde le difficoltà. Bisognerà fare in modo che si mettano in moto le forze creative, evitando ogni semplificazione. Ciò si può fare soltanto per tentativi ed errori: «È un lavoro enorme, e bellissimo. Sorrideremo poi per i nostri sbagli», scrive¹. C'è il senso di un movimento gioioso, di una apertura fiduciosa al futuro, negli scritti di Dolci di questo periodo, evidente fin dai titoli: dopo *Verso un mondo nuovo* pubblica *Ai più giovani* (1967) e *Inventare il futuro* (1968).

Non c'è forse immagine più adatta, per condensare e chiudere questa stagione di esperienza e di lotta, della Marcia per la Sicilia occidentale, che in sette giorni nella primavera del '67 attraversa i paesi tra Partanna e Palermo, per rivendicare lo sviluppo della zona, ma anche per protestare per la guerra in Vietnam. L'anno precedente Dolci era stato contattato da Bertrand Russell, che lo apprezzava e sosteneva fin dai tempi dello sciopero alla rovescia e gli aveva chiesto di far parte, insieme ad intellettuali come Sartre e Simone de Beauvoir, del costituendo Tribunale Russell per giudicare i crimini di guerra in Vietnam. Il modo di procedere di Russell tuttavia gli era sembrato inopportuno: prima ancora di una qualsiasi riunione, il filosofo inglese aveva fatto dichiarazioni alla stampa. Né gli fece una impressione migliore l'incontro a Londra, in un albergo. Quella del Tribunale Russell gli sembrò una iniziativa mediatica, più che l'esame attento e documentato dei crimini di guerra in Vietnam. Per questo Dolci diede le dimissioni dal Tribunale, promettendo però di impegnarsi per la causa del Vietnam per altre vie, una volta tornato in Italia². La marcia è il suo modo di mantenere le promesse. Vi partecipano in massa le popolazioni locali, ma giungono manifestanti da tutte le parti del mondo. Ignazio Buttitta ed il cantastorie Ciccio Busacca cantano il riscatto

1 Ivi, p. 270.

2 M. Bess, *Realism, utopia, and the mushroom cloud: four activist intellectuals and the mushroom cloud*, The University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 202.

della Sicilia¹:

La Sicilia persi i peri
nun poteva camminari
ora vola senza ali
ca li peri li truvò.

La Sicilia, che aveva perso i piedi, ora li ha ritrovati, e vola senza le ali. Sono versi che Dolci non avrebbe potuto scrivere: troppo era consapevole della difficoltà delle cose, dei mille ostacoli che impacciano lo sviluppo, dei fallimenti che sono sempre dietro l'angolo. La Sicilia, è vero, sta riconquistando i suoi piedi – una marcia di gente che grida no alla mafia era impensabile fino a qualche anno prima –, ma i passi sono ancora incerti, ed il cammino è difficile.

1 L. Barbera, *Danilo Dolci, non violenza, partecipazione e sviluppo locale*, cit., p. 252. Una seconda marcia fu realizzata il 1 novembre dello stesso anno, composta da due cortei, uno partito da Palermo e guidato da Danilo Dolci ed uno partito dal nord e guidato da Lorenzo Barbera, che si unirono a Roma in una sola, grande manifestazione. Come ricorda Barbera, quella marcia «stimolò la nascita di decine di movimenti per la pace, e particolarmente, contro la guerra in Vietnam» (ivi, p. 255).

4. L'altro Dolci

1. Sessantotto

Nell'aprile del '68 nella redazione dell'*Espresso* si svolge un processo. Dovrebbe essere un dibattito – parola che è diventata di moda –, ma ben presto, e quasi inevitabilmente, considerate le persone coinvolte, la discussione prende la piega della messa in stato d'accusa. Sul banco degli imputati c'è Alberto Moravia, uno dei più grandi intellettuali di sinistra, che ha da poco pubblicato il resoconto di un suo viaggio nella Cina di Mao (*La rivoluzione culturale in Cina*, 1967). Dall'altra parte c'è una rappresentanza degli studenti protagonisti della cosiddetta «agitazione universitaria»: Massimiliano Fuksas, Sergio Petruccioli, Duccio Staderini, Oreste Scalzone, Valerio Veltroni. Fuksas, Petruccioli e Staderini vengono da Valle Giulia, la facoltà di architettura teatro a marzo di uno dei più violenti scontri tra polizia e studenti. Di quella facoltà Petruccioli diventerà docente, mentre Fuksas è riconosciuto come uno dei maggiori architetti italiani contemporanei. Veltroni e Scalzone vengono invece dalla facoltà di filosofia. Il primo, fratello del più noto Walter, farà parlare di sé negli anni Novanta per il crac di una società finanziaria da lui gestita. Dei cinque, Scalzone è l'unico che ha continuato lungo la strada della lotta politica, contribuendo nel '69 alla fondazione di Potere Operaio ed aderendo poi ad Autonomia Operaia. Condannato a sedici anni di reclusione, si è rifugiato in Francia fino al 2007, quando è tornato in Italia in seguito alla prescrizione dei reati, cercando subito un collegamento con il nuovo movimento studentesco dell'Onda.

Il principale capo d'imputazione contro Moravia è quello di essere, appunto, un intellettuale, e per di più un intellettuale integrato, uno che scrive novelle per il *Corriere della Sera*. Lo scrittore si difende rivendicando di essere un proletario, un artigiano che costruisce storie e cerca poi di venderle a chi vuole comprarle, seguendo le leggi del mercato. Ma è una difesa debole, perfino beffarda, quando Moravia pretende di stabilire un parallelo tra l'operaio sfruttato dalla fabbrica e lo scrittore sfruttato dall'editore. Gli studenti lo incalzano: Moravia è ancora

legato alla concezione degli intellettuali di sinistra degli anni Cinquanta, afferma Scalzone, vale a dire quella generazione per la quale l'impegno politico era mera resistenza, «il che è diverso da un'organica milizia rivoluzionaria»¹. Ma anche Moravia ha una accusa da rivolgere agli studenti. Qualche sera prima, racconta, in un'aula della facoltà di lettere occupata ha sentito parlare uno studente: «Bisogna avanzare proposte concrete su una piattaforma comune», diceva. Lo stesso linguaggio di coloro che gli studenti intendevano contestare. «Mi spiace dirvelo – attacca Moravia –, perché la vostra rivolta mi è molto simpatica, ma l'altra sera ho sentito gli studenti parlare esattamente come parla la borghesia burocratica e professionista». Una osservazione acuta sull'integrazione linguistica dei contestatori che Veltoni liquida con un «Lasciamo stare, torniamo ai fatti». Cose se non fosse, quello, un fatto.

È un'accusa seria, quella di Moravia, che va al cuore delle contraddizioni di una generazione, e che richiama il ben più violento attacco di Pasolini all'indomani della battaglia di Valle Giulia. Nei versi (tra i più brutti che Pasolini abbia scritto, peraltro) di *Il Pci ai giovani* lo scrittore si schiera apertamente dalla parte dei poliziotti: perché sono loro i veri proletari, non certo gli studenti, figli della borghesia, dietro la cui contestazione è facile scorgere l'impronta dei padri («il moralismo del padre magistrato o professionista» o «l'odio per la cultura che ha la loro madre, di origini / contadine anche se già lontane») e la loro stessa ossessione per il potere. Quella degli studenti non è una lotta rivoluzionaria, ma una guerra civile, vale a dire una lotta tutta interna alla borghesia². Sullo stesso numero dell'*Espresso* compare anche un dibattito sulla poesia «sotto accusa», che esce con il titolo *Vi odio cari studenti*. Nella sede del giornale sono stati convocati, per discutere con Pasolini della sua poesia, Vittorio Foa e Claudio Petruccioli, allora segretario della Federazione Giovanile Comunista. Sono invitati anche due delegati del movimento studentesco. Il primo si limita ad affermare che «a parere del movimento studentesco» l'incontro con Pasolini andrebbe fatto non nella sede dell'*Espresso*, ma «sulle barricate e nelle fabbriche occupate». L'altro, meno laconico, ha la bontà di precisare: «abbiamo deciso di non infierire su

1 N. Ajello (a cura di), *Processo a Moravia*, in *L'Espresso*, 25 febbraio 1968.

2 P. P. Pasolini, *Il PCI ai giovani*, in *L'Espresso*, 16 giugno 1968. Poi in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1962.

Pasolini dato che la sua poesia è stata smentita dalla storia»; quindi legge un passo di *Che fare?* di Lenin ed invita Pasolini a leggere *Stato e rivoluzione*, sempre di Lenin, per comprendere che lo Stato è uno strumento di dominio delle classi sfruttate. E conclude: «E a questo punto, i rappresentanti del Movimento debbono alzarsi, perché hanno da fare all'Apollon, che è una fabbrica occupata». C'è in questa scena, tutto sommato comica (e comica proprio per la grottesca gravità dei protagonisti), una rappresentazione del peggio del movimento studentesco: la chiusura ideologica, l'effettivo conformismo, la retorica del fare rivoluzionario.

Non c'è, naturalmente, solo questo nel movimento studentesco. Quella società chiusa, violenta, iniqua che abbiamo visto massacrare nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta operai e contadini che manifestavano pacificamente, la società del conformismo cattolico, del perbenismo, dell'ipocrisia eretta a sistema, andava contestata, contrastata, combattuta. In questa contestazione, gli studenti riuscirono a creare, nel momento migliore, strutture nuove, nuovi linguaggi, prassi di apertura e di sperimentazione (anche nel mondo cattolico, già profondamente trasformato dal Concilio). Ma fu un momento, una fase presto travolta dal ritorno dell'ideologia e delle strutture chiuse. Mi pare che si possa condividere l'analisi di Goffredo Fofi, secondo il quale il Sessantotto in Italia «è durato pochi mesi, e di fronte alle prime crisi di crescita ha ripiegato sui vecchi modelli della vecchia sinistra, riscoprendo nientemeno il leninismo»¹. C'è una parabola discendente, che va dalle assemblee alle organizzazioni verticistiche, dalla discussione orizzontale al gruppo chiuso con un leader. A giudicare dalla scena nella sede dell'*Espresso*, a metà del '68 questa involuzione del movimento era già conclusa.

Il primo momento del Sessantotto, quello creativo, dialogico, assembleare, appare in continuità con la tradizione nonviolenta. Fin dagli anni Trenta (la sua prima opera, *Elementi di un'esperienza religiosa*, è del '37) Aldo Capitini aveva contestato le strutture chiuse, autoritarie, violente, esigendo una democrazia che andasse oltre il rito, sempre più vuoto, del voto ed il gioco dei partiti. I Centri di Orientamento Sociale, sperimentati nel dopoguerra, erano assemblee popolari per esercitare una democrazia effettiva, controllando pubblicamente l'operato della classe politica in vista del *potere di tutti (omnicrazia)*. In

1 G. Fofi, *La vocazione minoritaria*, cit., p. 99.

Sicilia Dolci ha sperimentato una forma di organizzazione e di lotta in grado di conciliare efficacia e rifiuto della violenza, opposizione ad una società ingiusta e analisi approfondita di sé stessi, della propria rete sociale, dell'immaginario. Don Milani ha messo in discussione, con impetuosa radicalità (e anch'egli da borghese), l'accordo tra coscienza cristiana e società borghese, mostrando anche il carattere classista della scuola pubblica, e con la Scuola di Barbiana ha cercato la via di una scuola popolare, non borghese, anche se in fondo troppo legata alla sua figura carismatica per potere essere replicata altrove. Se don Milani influenza profondamente il movimento (*Lettera a una professoressa*, uscito nel '67, viene salutato sui *Quaderni piacentini* come il primo libro libro cinese, vale a dire marxista-leninista, stampato in Italia)¹, diversa è l'accoglienza riservata a Capitini. Il suo *Le tecniche della nonviolenza* di Capitini, uscito nel '67 presso Feltrinelli, ha una circolazione limitata, anche se con qualche soddisfazione negli ultimi anni aveva potuto constatare che la parola *apertura*, che è la parola chiave di tutto il suo pensiero, era diventata di uso comune². Ad entrambi, peraltro, la morte (nel '67 per don Milani, nel '68 per Capitini) impedisce di diventare interlocutori attivi, e presumibilmente anche critici, del movimento. Quanto a Dolci, come meglio vedremo, proprio nel '68 comincia a scemare l'attenzione pubblica verso il suo lavoro, con un processo che culminerà in un vero e proprio oblio. Eppure in chi meglio che in Dolci gli studenti avrebbero potuto trovare un esempio di intellettualità diversa, anzi opposta a quella intellettualità resistenziale, tutto sommato ipocrita e doppiogiochista, che rimproveravano a Moravia ed a tutta la generazione degli intellettuali degli anni Cinquanta?

Nella introduzione a *Banditi a Partinico*, Bobbio aveva notato la sfiducia e la diffidenza verso l'intellettuale che nascono dal suo attribuirsi la funzione di guida che bada alla teoria più che alla prassi, e che spesso non segue lui stesso la via che indica, e notava che Dolci aveva intrapreso tutt'altro percorso: «la via di chi non accetta la distinzione tra il predicare e l'agire, ma del far risaltare la buona predica dalla buona azione, e del non

1 P. De Nardis, *La pre-modernità e il '68. Tornando a casa*, in Aa. Vv., *Società e industria culturale in Italia*, cit., p. 185.

2 A. Capitini, *Educazione aperta I*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 72: «Oggi si usa molto il termine di 'apertura': è un segno del tempo».

lasciare ad altri la cura di provvedere, ma di cominciare a pagar di persona»¹. In Sicilia Dolci sperimenta anche un diverso modello di intellettualità, portando gli intellettuali fuori dalle accademie e mettendoli a contatto con i proletari in un modo che anticipa l'atmosfera del Sessantotto. Ma manca qualcosa: l'ideologia. Anche se ha più di qualche simpatia per l'Unione Sovietica, Dolci non è marxista, né leninista, né maoista, né trozkista. La diffidenza verso le ideologie è in lui una costante. L'unica ideologia è quella religiosa iniziale: la crisi della fede non lascia spazio ad alcuna altra interpretazione complessiva e precostituita della realtà. Il mondo è complesso, ha molte possibilità di lettura, consente molte esperienze. Vivere è fare esperienza, studiare, comprendere, tenendo sempre gli occhi aperti ed attenti ai fenomeni. Per tutta la vita Dolci appare come un uomo in ricerca, costantemente aperto a nuove esperienze, maieuticamente attento a ricevere da ogni incontro umano. I nodi fondamentali del Sessantotto sono due: quello del linguaggio, segnalato da Moravia, e quello della violenza, che al primo è evidentemente legato. Adriano Sofri, leader nel '68 di Potere operaio pisano e poi, dal '69, di Lotta Continua, scriverà:²

La non-violenza, se non è uno scioglilingua per la riabilitazione dei reduci e dei combattenti, è questo: la correzione di un modo d'essere non tanto dal versante della pratica, ma della grammatica, del pensiero e delle sue parole. Nel famoso Sessantotto noi ne avevamo di parole nuove a disposizione, e la nostra colpa – una debolezza del pensiero, un'ignoranza e una soggezione – fu nel cedere alle vecchie, pur sentendo che si veniva trascinati lontano dalla terra promessa.

Questo cedere alle parole vecchie è quel passaggio dalla sperimentazione all'ideologia, dalle strutture aperte all'organizzazione burocratica di cui parla Fofi; ed è anche il passaggio dal pacifismo iniziale del movimento alla violenza rivoluzionaria. In Dolci, come abbiamo visto, il rifiuto della violenza va di pari passo con la ricerca linguistica. Il valore dell'*esattezza*, che guida la sua analisi delle situazioni sociali e politiche, la sua riflessione ed il suo linguaggio (vedere le cose come sono, chiamare le cose con il loro nome), è l'argine che

1 N. Bobbio, *Prefazione* a D. Dolci, *Banditi a Partinico*, cit., p. 10.

2 A. Sofri, *La notte che Pinelli*, Sellerio, Palermo 2009, p. 214.

gli impedisce di lasciarsi trascinare dalla violenza. Nell'ottica nonviolenta, la rivoluzione non è una cosa diversa dalla ricerca della verità: rivoluzionare vuol dire cercare relazioni sociali e politiche, strutture, linguaggi, visioni del mondo più veri. Se questo è il fine, lo strumento non può essere la violenza, che è invece lo strumento di chi è già in possesso di una verità, ben custodita in qualche libro – nel *Che fare?* di Lenin, ad esempio – e pronta a tradursi e semplificarsi in slogan, parole d'ordine, comunicati ufficiali.

2. La svolta

Molti osservatori nazionali ed internazionali, osserva Eliana Riggio Chaudhuri, considerano il 1968 come l'anno cruciale nel lavoro di Dolci in Sicilia. Per alcuni da allora Dolci ha progressivamente rinunciato al lavoro ed alla lotta per la trasformazione sociale, concentrandosi sulle questioni educative; per qualcuno da allora ha semplicemente abdicato alla lotta¹. È indubbiamente un'esagerazione. È vero che c'è un cambiamento significativo a partire dal '68, ma non è il caso di parlare di un radicale cambiamento di rotta o addirittura di una rinuncia ad un lavoro di profonda trasformazione sociale ed economica. Il metodo di lavoro di Dolci, fin dal '52, è caratterizzato dalla compresenza di quattro aspetti: 1) il lavoro educativo maieutico; 2) i digiuni ed altre iniziative pubbliche, che avevano in qualche modo una funzione di shock; 3) le inchieste e l'analisi strutturale del contesto; 4) la pianificazione ed il lavoro anche tecnico per lo sviluppo di comunità. Si tratta di un lavoro complesso, che per funzionare ha bisogno di fattori diversi, come il sostegno economico dei comitati italiani ed internazionali, la presenza di un certo numero di collaboratori motivati e preparati, la capacità di coordinarli, la partecipazione popolare. Una serie di circostanze rendono difficile, a partire da questo periodo, continuare questo lavoro, e consigliano a Dolci di concentrarsi sul lavoro educativo:

– La scomparsa di Aldo Capitini, in quello stesso anno. Abbiamo visto che Capitini è stato per Dolci un costante punto di riferimento. Non c'è iniziativa che Dolci non comunichi tempestivamente all'amico, chiedendogli il suo consiglio ed il suo sostegno; sul piano intellettuale ed anche

1 E. Riggio Chaudhuri, *Planning with the poor*, cit., p. 283.

filosofico-religioso il contributo di Capitini alla sua formazione è difficilmente sopravvalutabile. Ma Capitini è anche colui che ha creato intorno a Dolci una rete di sostegno, che è stata fondamentale negli anni duri degli attacchi anche giudiziari, ma che si è progressivamente sfaldata, per la scomparsa di alcuni (Calamandrei ad esempio è scomparso nel '56, all'indomani del processo per lo sciopero alla rovescia; Vittorini, tra i testimoni di quel processo, nel '66) e le crescenti perplessità di altri, alimentate in particolare dall'accettazione del premio Lenin.

– La perdita di alcuni collaboratori. Nel periodo che rappresenta il culmine del suo lavoro per lo sviluppo comunitario, verso la metà degli anni Cinquanta, Dolci è riuscito ad attrarre in Sicilia un gran numero di persone estremamente preparate e desiderose di lavorare ad un progetto coraggioso ed innovativo. Nella seconda metà degli anni Cinquanta alcuni di questi collaboratori abbandonano Dolci, non condividendo né la direzione del lavoro, né il metodo. Una causa non secondaria di questa vera e propria diaspora, che continua e diventa più grave dopo il '68, è l'accennata difficoltà di Dolci di coordinare i gruppi di lavoro. Molti dei suoi collaboratori italiani e stranieri, scrive Eliana Riggio Chaudhuri, spesso vanno via «con un senso di amarezza e di tradimento», accusando Dolci di «tendenze riformiste e fortemente autoritarie»¹. Da un lato il lavoro non appare abbastanza radicale ed incisivo, dall'altro diventa sempre meno sostenibile l'atteggiamento autoritario di Dolci. Si diffonde sempre più nei collaboratori l'impressione che il lavoro significativo sia altrove; una impressione rafforzata dal sopraggiungere dell'onda della contestazione studentesca del Sessantotto e del successivo Sessantanove operaio.

– I cambiamenti della società italiana. Ha scritto Goffredo Fofi che dopo il boom economico Dolci «dovette cercare strade nuove, ma il suo riformismo non trovò più, se così si può dire, la sostanza rivoluzionaria che aveva trovato invece a contatto con una condizione di sottosviluppo...»². Quando Dolci vi arriva, Trappeto è un borgo fatto di tuguri senza luce, nei quali la gente langue, impazzisce, muore. Oggi Trappeto è una gradevole ed ambita località di villeggiatura, famosa per la spiaggia di Ciammarita. Quello sviluppo che Dolci voleva costruire dal basso, attraverso il confronto maieutico con la popolazione per

1 Ivi, p. 284.

2 G. Fofi, *La vocazione minoritaria*, cit., p. 95.

far affiorare i bisogni, è arrivato all'improvviso, soddisfacendo i bisogni reali ed anche quelli artificiali. Sono scomparsi i «condannati a morte» di cui parlava in *Banditi a Partinico*, anche se non è scomparsa la povertà. I soggetti che nelle inchieste di Dolci degli anni Cinquanta appaiono con una forte identità culturale – i pescatori, i contadini, il sottoproletariato urbano – vengono progressivamente fagocitati dalla società dei consumi, che impone la cultura e i modelli della classe media come unici validi. L'istituzione della scuola media unica nel '62 completa il quadro, diffondendo presso tutte le classi sociali la cultura borghese, con il risultato di distruggere negli studenti ciò che restava al di fuori dei modelli borghesi o di imprimere su di loro lo stigma della bocciatura quando opponevano resistenza. Nell'analisi di Fofi, il passaggio dalla prima alla seconda fase equivale al passaggio ad un più prudente riformismo, dopo gli anni dei digiuni e delle lotte. In effetti Dolci rinuncia progressivamente ad iniziative capaci di captare l'attenzione dell'opinione pubblica, che con il loro valore anche simbolico completavano ed irrobustivano il lavoro maieutico di base. Ma si può parlare di riformismo per questa seconda fase? Consideriamo questa poesia di *Sopra questo frammento di galassia* (1974):¹

All'inizio qui ero solo
e poi con pochi, a tentare
di fermare le frane della gente
per radicarla salda a organizzarsi.

Sghignazzavano molti: «Cosa crede,
costruire dighe coi digiuni?
solo la violenza vince, è di natura»
schizzandomi saliva sulla faccia.

Per anni e anni i giovani in tutto il mondo
hanno protestato contro la vecchia scuola –
ora un impegno rivoluzionario
è riuscire a costruire un nuovo centro
educativo
ove il bambino arrivi interessato
per amore,

1 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 209.

non a calci nel culo.

Molti i delusi: si dilaniano
perché non si ripetono i digiuni.

E se, tra vent'anni...

In questi versi la prima e la seconda fase sono speculari. Come allora si trattava di radicare la gente e di organizzarla, oggi si tratta di costruire una nuova educazione; come allora era un lavoro solitario, che appariva ai più destinato al fallimento, così è circondato dall'incomprensione il lavoro attuale. Le critiche di quanti sono delusi dal nuovo corso non sono troppo diverse da quelle di chi, un tempo, attaccava i digiuni stessi. Come appare chiaro da questi versi, per Dolci non c'è affatto uno iato, una svolta tra la prima e la seconda fase, ma un semplice approfondimento della logica nonviolenta. Il lavoro educativo è non meno efficace della lotta nonviolenta, ma si svolge ad un livello più profondo, meno visibile, e c'è bisogno di più tempo per valutarne i risultati. I digiuni e le altre manifestazioni pubbliche avevano la funzione di accelerare il cambiamento, di dare alla gente il senso della possibilità di cambiare le cose, di infondere fiducia nelle possibilità dell'azione collettiva. Ma si tratta anche di eventi straordinari, eccezionali, che non possono costituire la normalità di una prassi politico-educativa, e che diventeranno del tutto inutili quando nella società di saranno diffuse nuove concezioni riguardo il potere e il dominio e si saranno costituite nuove strutture, o verranno aperte, trasformate dall'interno le vecchie. Il lavoro e la lotta della prima fase sono per la Sicilia. Ma non è, la Sicilia, separata dal resto dell'Italia e dal resto del mondo, sia in positivo che in negativo. La mafia siciliana arriva al governo, il sistema clientelare-mafioso, che Dolci studia nell'isola, si trova con lievi variazioni anche in paesi lontanissimi. D'altra parte, i viaggi sempre più frequenti in ogni continente trasmettono il senso di un movimento mondiale verso la liberazione da questi impacci allo sviluppo umano. Nella seconda fase, il problema diventa dunque quello dello sviluppo dell'umanità, della liberazione dell'uomo, in ogni dove, dal parassitismo del dominio. Si direbbe un obiettivo ambizioso, se Dolci non lo perseguisse, ancora, per via maieutica, vale a dire raccogliendo ed ascoltando le voci, le esperienze, le prassi che ovunque lottano per la liberazione.

3. *Il terremoto*

Per la Sicilia e per l'Italia l'anno 1968 comincia nel modo più tragico. I giorni 14 ed il 15 gennaio un terremoto del settimo grado della scala Mercalli colpisce la Valle del Belice, tra le province di Palermo, di Trapani e di Agrigento. Interi comuni come Gibellina, Poggioreale, Montevago e Salaparuta vengono rasi al suolo, molti altri subiscono danni gravissimi. Le vittime saranno 370, i senzatetto 56.000, una zona di circa mille chilometri quadrati, già duramente provata dalla povertà e umanamente spogliata dall'emigrazione, viene messa ulteriormente in ginocchio¹. Lo stesso 15 gennaio, nella discussione parlamentare, nonostante la gravità del momento imponga a tutti di evitare le polemiche, c'è chi, tanto da destra quanto da sinistra, fa notare l'inefficienza dello Stato di fronte alle calamità naturali. Il missino Angelo Nicosia fa osservare che nella Marsica vi sono ancora le baracche del terremoto del 1915, addirittura quelle del 1908 a Messina, nonostante la ricostruzione². Pietro Ingrao ricorda che l'azione governativa nel caso di altri disastri naturali (recente, sempre in Sicilia, era la frana di Agrigento) è stata inefficace, e sottolinea «la necessità che il Governo non soltanto intervenga fattivamente nella maniera migliore, ma stimoli anche e favorisca la solidarietà popolare da parte delle organizzazioni democratiche, dei partiti politici, dei semplici cittadini»³. Com'è andata effettivamente è presto detto. Il 15 gennaio del 2009, a distanza di quarantadue anni, i sindaci dei ventidue comuni della zona colpita dal terremoto manifesteranno a Roma, in piazza Montecitorio, per chiedere il rispetto degli impegni presi dal governo.

Quando il terremoto travolge l'area, Dolci è impegnato con i suoi collaboratori nella costruzione, a Trappeto, di un Centro di Formazione per la Pianificazione Organica, una nuova struttura al servizio dello sviluppo, con il compito di lavorare in particolare alla formazione dei quadri, e con una apertura a più livelli: regionale, nazionale, mondiale. I lavori vengono immediatamente sospesi per concentrarsi sui soccorsi alla

1 G. P. Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli, dall'Umbria all'Abruzzo*, Dolzelli, Roma 2009, p. 41.

2 Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, IV Legislatura, Discussioni, Seduta del 15 gennaio 1968, p. 42293.

3 Ivi, p. 42292.

popolazione, nella fase iniziale dell'emergenza. Percorrendo i paesi distrutti dal terremoto, Dolci constata che non si tratta, come ripetono i giornali, di una calamità naturale, ma dell'ennesima tragedia della povertà e dell'abbandono. Le case costruite con un minimo di criterio, e con del cemento armato, sono al loro posto; sono crollate le case dei poveri, costruite con pietre d'arenaria e calce. Dietro la tragedia, denuncia, non c'è la crudeltà della natura, ma la responsabilità diretta di coloro che avrebbero dovuto lavorare per combattere la miseria nella zona, e non l'hanno fatto.

Il sisma travolge una zona che si stava lentamente organizzando per reclamare il proprio riscatto. Ora che interi paesi sono crollati, si torna al tema iniziale: fare presto, e bene. Con la differenza che ora è ben chiaro cosa si intende per *fare bene*. Nei paesi che sono crollati si reclamava non uno sviluppo calato all'alto, indifferente al contesto ed alle esigenze reali delle popolazioni, ma una pianificazione partecipata e democratica, un'azione sinergica della popolazione e della classe politica per pensare e progettare insieme i cambiamenti necessari. Questa dovrà essere ora, nelle intenzioni e nelle rivendicazioni di Dolci e dei suoi collaboratori, la logica della ricostruzione. Un intervento tempestivo ed efficace, ma che soprattutto tenga conto delle esigenze della popolazione, che sappia ascoltarle e coinvolgerle nei processi decisionali.

Le calamità naturali rappresentano sempre un test per le classi politiche. Mettono alla prova le capacità organizzative, nella prima fase, mentre il modo in cui esse gestiscono la fase successiva della ricostruzione dice molto sulla loro reale democraticità. Nel nostro paese non sempre i governi hanno superato questo test. Come si è già accennato citando i casi del terremoto di Messina e della frana di Agrigento (ma l'elenco sarebbe davvero lungo), l'azione dei governi per la ricostruzione è spesso caratterizzato nel nostro paese da disinteresse e incuria per le condizioni delle popolazioni, ritardi ed omissioni, quando non addirittura derive affaristiche, vergognose speculazioni economiche, strumentalizzazioni politiche. Al tempo del terremoto nel Belice, l'Italia è governata dal terzo governo Moro, che durerà fino alle elezioni di maggio. Ministro per l'Industria, il Commercio e l'Artigianato è Giulio Andreotti, che non ha ancora cinquant'anni ma ha già una lunga carriera politica, non priva di ombre (e sottosegretario alla Sanità è il Calogero Volpe che già conosciamo). Intervistato recentemente

per un documentario sul terremoto del Belice, Andreotti così tratteggia la figura di Danilo Dolci e sintetizza il suo impegno in favore dei terremotati:¹

Per le autorità, insomma... era un po' di spina nel fianco, perché capitava la protesta... però, siccome in fondo che si potesse utilizzare, come in parte si è fatto, l'evento anche per qualche cosa che non c'entrava direttamente, che però da... forse da secoli aspettava di essere realizzato... be' ecco Dolci fu un contestatore... esattamente... be' faceva anche politica, non è che poi fosse un astratto così... però in fondo non ha fatto male a nessuno, una certa vivacità in quel momento forse serviva anche di correttivo per tenere su gli spiriti.

E a proposito di don Antonio Riboldi, allora parroco di Santa Ninfa, che aveva dato voce alla protesta dei terremotati, dice: «Richiamammo anche qualche sacerdote a essere meno contestatore». È la voce del principale rappresentante di una classe politica che non è passata alla storia né per onestà e pulizia morale, né per trasparenza e democraticità, ed il cui paternalismo appare particolarmente cinico se si considera l'oggettiva inadeguatezza dell'intervento nel governo nell'area terremotata. Non si è fatto né presto, né bene. Quello che si è fatto, lo si è fatto seguendo quella logica di intervento dall'alto che ha caratterizzato in negativo negli anni precedenti l'operare della Cassa per il Mezzogiorno, e che Dolci ha contestato mostrando la via alternativa di una pianificazione integrata, risultante da un confronto aperto tra politici, tecnici e popolazione locale. Dove si è costruito, lo si è fatto imponendo ai paesi una identità urbanistica estranea, che nulla aveva a che fare con la storia e con la cultura dei luoghi. «La ricostruzione del Belice – scrive Giovanni Pietro Nimis – rappresenta l'ultimo caso di approccio centralistico, con l'aggravante di aggiungere all'inefficienza statale il peso di una concezione taumaturgica della pianificazione a cascata, che si era proposta di inventare lo sviluppo economico dell'area depressa mediante il ribaltamento drastico e repentino dell'assetto socio-economico di una comunità ancora largamente e profondamente agricola»².

1 S. Cuccia, A. Bellia, *Belice 68. Terre in moto*, produzione Abra&Cadabra in collaborazione con Demetra Produzioni. Il documentario è stato trasmesso il 14 gennaio 2008 nella trasmissione *La storia siamo noi* di Rai 2.

2 G. P. Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli, dall'Umbria all'Abruzzo*, cit., p. 43.

Interi comuni furono abbandonati a sé stessi e ricostruiti più in là, secondo criteri urbanistici ispirati a modelli scandinavi. Significativo il caso di Gibellina. Il paese lesionato dal sisma è stato abbandonato e le macerie sono state coperte con una colata di cemento; il paese è stato ricostruito venti chilometri a valle, nei terreni pagati a peso d'oro ai fratelli mafiosi Ignazio e Nino Salvo. Gibellina Nuova (ma il nome, dall'arabo *gebel*, montagna, non ha più molto senso per un paese di valle) è stata costruita con l'intenzione di farne un gioiello d'arte, grazie al concorso dei migliori artisti italiani ed internazionali, un vero e proprio museo all'aria aperta. E più un museo che una città abitabile è, ancora oggi, Gibellina Nuova. Un museo, peraltro, in piena decadenza, con edifici ancora in fase di costruzione, o già fatiscenti (il tetto della Chiesa Madre, i cui lavori sono stati completati solo nel 2010, era crollato già nel '94, mentre il teatro è ancora incompiuto).

Apparirebbe meno colpevole, oggi, l'inettitudine di chi ha pianificato gli interventi per la ricostruzione nel Belice, se non ci fosse stato un modello alternativo, e se quel modello alternativo non fosse stato proposto con la forza della disperazione. Ma quel modello alternativo c'era. All'indomani del sisma Danilo Dolci, valendosi del contributo di un architetto come Bruno Zevi, dell'economista Marziano Di Maio e mettendo a frutto anni di ricerca e di discussioni sulla pianificazione e lo sviluppo della zona, elabora un piano di ricostruzione che, semplificato con un plastico, viene discusso ulteriormente nei paesi colpiti dal sisma durante la cosiddetta *Pressione dei cinquanta giorni*, iniziata il 15 settembre del '68 con un comunicato nel quale si chiedeva di avviare le verifiche geologiche per stabilire dove costruire con maggiore sicurezza, di provvedere immediatamente alle famiglie che erano ancora nelle tende, di avviare la ricostruzione, realizzando anche l'attesa diga sul Belice, e di rendere conto di come sono stati impiegati i soldi stanziati per la zona.

La legge per la ricostruzione era stata approvata il 5 marzo, anche in seguito ad una imponente manifestazione dei terremotati a Roma, ma a settembre i lavori non erano ancora iniziati. La campagna di pressione comincia nell'Agrigentino, a Santa Margherita e Montevago, dove il piano viene discusso con la popolazione, e dopo un digiuno collettivo si organizza una marcia di protesta; si sposta quindi nel Trapanese, attraverso Partanna e Poggioreale e culmina con una manifestazione l

cimitero di Salaparuta; scende a Menfi, dove si discute il piano con la popolazione e con gli educatori (è presente anche Ettore Gelpi); termina a Palermo e Partinico, dove il 3 novembre viene emesso un comunicato con il quale le popolazioni dei paesi colpiti dal sisma *«avvertono le autorità nazionali e regionali che ad ogni ulteriore ritardo reagiranno in modo da lasciare ben chiaro il segno della propria volontà di vita»*¹.

Durante la Pressione dei cinquanta giorni in tutti i paesi, e finalmente a Palermo, compaiono scritte sui muri. Una delle foto più note di Dolci lo coglie con il pennello in mano, subito dopo aver scritto *pace* sul rudere di una chiesa distrutta dal terremoto. Altre scritte sono più dure. Ad Alcamo una scritta dice *Si è assassini anche lasciando marcire i progetti nei cassetti* (l'idea dell'omicidio per omissione, che torna di frequente in Dolci), mentre sul palazzo della Regione compare la scritta *Sveglia, la gente muore*. Nelle scritte sui muri Dolci individua uno strumento efficace per dar voce alle popolazioni ed esprimere la loro esasperazione. E non a torto, a considerare lo zelo con il quale le autorità non solo provvedono alla cancellazione delle scritte, che subito ricompaiono, ma anche agli interrogatori cui vengono sottoposti lui ed i suoi collaboratori (con lui anche c'è il pittore Ernesto Treccani) ed alla minaccia, davvero paradossale in quel contesto, di denunciarli per danneggiamento di edifici pubblici.

Parallela alla Pressione dei cinquanta giorni si svolge la protesta nel comune di Roccamena, sotto la guida di Lorenzo Barbera. A settembre si tiene nel paese una grande assemblea degli abitanti di tutta la valle, durante la quale emerge l'idea di individuare e processare simbolicamente i responsabili delle promesse non mantenute. Nasce così il Giudizio popolare di Roccamena. Vengono individuati i politici locali e nazionali responsabili dei ritardi e degli impegni non mantenuti, viene mandato loro un dossier sulle conseguenze per la popolazione del loro comportamento e di istituisce una giuria composta da 96 persone della valle del Belice. Il giudizio avviene nella piazza del paese, gremita di gente, nei giorni 21 e 22 ottobre. Si presentano il ministro dei lavori pubblici, Giacomo Mancini, ed il presidente della Regione, Mario Fasino, insieme a molti altri personaggi minori, burocrati o tecnici. Vengono condannati

1 D. Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari 1969 (seconda edizione), p. 155. Corsivo nel testo.

alla pena, naturalmente simbolica, del licenziamento e della condivisione della vita difficile della gente di Roccamena¹.

Al di là dell'esito meramente simbolico, è un momento di democrazia autentica, che sarebbe piaciuto molto ad Aldo Capitini. Ma al giudizio Danilo Dolci non partecipa. Tra lui e Lorenzo Barbera, animatore della lotta a Roccamena, la distanza si fa sempre più profonda, fino a giungere alla vera e propria rottura, che viene formalizzata in una riunione del 28 marzo del '69, con la scissione tra il Centro studi ed Iniziative per la Piena Occupazione di Partinico ed il nuovo Centro Studi e Iniziative Valle Belice. Con Barbera entrano nel nuovo Centro la moglie Paola, Francesco Calcaterra, Salvatore Ingrassia e Peppino Valori. Cosa portò alla scissione? Secondo Paola Barbera, le divergenze riguardarono il modo di lavorare con le popolazioni: mentre il gruppo che faceva capo a Barbera lavorava a contatto diretto con la gente, organizzando decine e decine di riunioni popolari, l'agire di Dolci si era fatto in qualche modo aristocratico, distaccato:²

Non è che ti salvi staccandoti dalla gente; ti perdi, perché la gente ha il suo cammino, ha le sue necessità, i suoi sbocchi, i suoi rischi, le sue lotte, eccetera e tu ne resti fuori; allora va a finire che veramente si va in direzione opposta: obiettivamente, anche se, soggettivamente, le intenzioni non ci sono.

In un libro sul terremoto del Belice pubblicato dal Centro Studi e Iniziative Valle Belice si legge addirittura che Dolci, oltre a non gradire il legame troppo stretto con la popolazione locale, «non vedeva di buon occhio l'ispirazione necessariamente antigovernativa che di giorno in giorno cresceva nel lavoro con la gente», restando «un socialdemocratico di tipo scandinavo, in posizione illuministica nei confronti delle 'plebi meridionali'» ed ostile alle grandi manifestazioni di protesta tipicamente contadine³. Se qualche traccia di verità c'è in questo ritratto, evidentemente ingeneroso, è nel reale, progressivo distacco dal

1 *Belice. Lo Stato fuorilegge*, a cura dei Comitato popolari, del Comitato antileva ricostruzione sviluppo e del Centro Studi Iniziative Valle Belice, Edizioni della Libreria, Milano 1970.

2 Collettivo LNT, *L'altra Italia: il Belice*, Jaca Book, Milano 1970, p. 44.

3 G. Ingardia, S. Ingrassia, *Un popolo in piazza. La lezione del Belice*, Centro Studi e Iniziative della Valle del Belice, Grafiche Campo, Alcamo 1988, p. 27.

rapporto esclusivo con il popolo siciliano che si verifica a partire dalla fine degli anni Sessanta. Il che non vuol dire che Dolci giunga a distanziarsi dalle «plebi» o ad assumere un atteggiamento aristocratico. Dolci è rimasto legato alla Sicilia ed alla sua gente fino alla fine dei suoi giorni, ma è cambiato con il tempo il suo modo di lavorare, la dimensione del suo impegno. Nell'analisi di Lorenzo Barbera, Dolci dalla fine degli anni Sessanta si concentrò sulla maieutica e la poesia, «abbandonando la prima linea della lotta contro la miseria, la disoccupazione, la mafia, la guerra». È una interpretazione legittima, ma è bene considerare quello che scrive lo stesso Barbera poco dopo, e cioè che «anche la pedagogia e la poesia possono essere preziosissimi contributi alla qualità del mondo»¹. Nella seconda fase Dolci esplora questa seconda possibilità: contribuire alla *qualità del mondo*, vale a dire alla lotta contro le strutture di dominio ed al parassitismo, attraverso la maieutica. Non è un modo per abbandonare la prima linea e fare un lavoro di retroguardia, ma un tentativo di andare al fondo dei problemi, di cambiare le stesse strutture sociali. E poiché si tratta di un lavoro nel profondo, non c'era da aspettarsi che i risultati fossero immediatamente visibili, o addirittura eclatanti come quelli della prima fase, quella della *prima linea*.

Al di là delle questioni anche strategiche in gioco, la scissione con uno dei suoi più generosi e capaci collaboratori evidenzia quello che con ogni probabilità è il maggior limite politico, ma anche umano di Dolci, la già segnalata rigidità nei rapporti con i collaboratori e l'incapacità di assorbire i conflitti interni e trasformarli creativamente. Solo qualche anno prima, nel '64, c'era stata un'altra dolorosa scissione, dopo quella del '58. Alcuni collaboratori, approfittando della sua assenza, avevano preparato un manoscritto che parlava del Centro e che intendevano pubblicare. Al suo ritorno, glielo avevano sottoposto per la sua approvazione, ma la sua reazione era stata di rifiuto netto. Secondo Jerre Mangione, il rifiuto era dettato dalla convinzione che un testo scritto in tempo così breve non potesse essere di qualità², ma McNeish fornisce un elemento ulteriore: quel manoscritto conteneva critiche alla gestione di Dolci, in particolare alla sua autocrazia. Invece di aprire una

1 L. Barbera, *Danilo Dolci, non violenza, partecipazione e sviluppo locale*, cit., p. 261.

2 J. Mangione, *A passion for sicilians. The world around Danilo Dolci*, Morrow & C., New York 1968, p. 58.

discussione sulle critiche, secondo McNeish Dolci considerò la cosa come un insulto personale e chiamò uno ad uno gli autori dello scritto¹. Il risultato fu una nuova scissione guidata da Eyvind Hitten, uno dei più validi collaboratori del Centro. Dopo l'allontanamento del gruppo di Barbera, la lotta a Roccamena continua con iniziative radicali che non hanno l'approvazione di Dolci. Poiché lo Stato non rispetta i propri impegni, nelle assemblee popolari si decide di non pagare le tasse. Quella che doveva essere una forma di disobbedienza civile trova senza grandi difficoltà il riconoscimento del Parlamento, che esonera i cittadini della valle del Belice dal pagamento delle tasse (come avverrà poi in altri casi simili). Ma la protesta non rientra. Nel '70 nascono i Comitati comunali antileva, con l'obiettivo di chiedere che i giovani della zona vengano impegnati in un servizio civile per la ricostruzione al posto del servizio militare. È una richiesta nella quale si incontrano la protesta civile contro i ritardi nella ricostruzione e l'antimilitarismo di fondo del movimento. Dopo l'arresto di alcuni giovani obiettori ed un'imponente manifestazione di protesta a Roma, dove i rappresentanti della valle rimasero nuovamente in tenda per dieci giorni, il governo istituisce il servizio civile nella zona del Belice, anticipazione di quello su scala nazionale, introdotto poco tempo dopo (legge n. 772 del 15 dicembre 1972).

4. *Poesia e contestazione*

Anche la poesia può essere un prezioso contributo alla qualità del mondo, ammette Barbera, come abbiamo appena visto, benché si tratti per lui di una lotta meno urgente rispetto alle grandi manifestazioni ed alla lotta aperta. Al suo arrivo in Sicilia Dolci, di fronte alla miseria dilagante, aveva avvertito la poesia quasi come un tradimento della realtà: occorre l'azione, la lotta, l'impegno. Cose che non escludevano la parola, ma era la parola di coloro che non ne hanno, la parola dei senza parola, che Dolci raccoglieva e registrava. Questa separazione tra impegno e poesia salta in questo periodo. Dolci si accorge che la poesia stessa fa parte del lavoro per lo sviluppo, e che anzi ne costituisce una parte essenziale, se si vuole uno sviluppo realmente umano, e non solo economico.

1 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 304.

Se fosse stato ancora vivo, Capitini avrebbe potuto accompagnare Dolci anche in questa ulteriore ricerca. Per il filosofo di Perugia, l'arte è realizzazione dei valori, e la caratteristica dei valori è quella di essere corali, di portarci in una dimensione nella quale ci avvertiamo intimamente legati a tutti, non solo ai vivi ma anche ai morti. L'arte svela la compresenza: ascoltando una poesia o una composizione musicale si è trasportati in una dimensione libera e liberatrice, si tocca con mano che non esiste solo la realtà brutale della natura, che crea e distrugge. La bellezza libera, trasfigura, apre ad altro. Durante gli incontri maieutici Dolci ha potuto sperimentare questa coralità in una dimensione politica, che aveva però sempre, anche, qualcosa di poetico. Il gruppo maieutico è il luogo del reciproco fecondarsi e dell'aprirsi ad una nuova, più profonda sensibilità. In essi si cerca la parola esatta, che dice la realtà così com'è, ed al tempo stesso apre alla realtà come può essere. La maieutica mette in comunicazione, crea legami, spezza la chiusura individualistica. È qui la sua poesia, poiché la poesia non è altro che questo: entrare in comunicazione con gli altri umani, con gli animali, con le piante, con il mondo. Nella conversazione con Spagnoletti Dolci ricorre ad una immagine efficace, quella delle radici. Da ognuno di noi, dice, partono radici che ci mettono in comunicazione con il resto del mondo: «Ogni corpo, ogni persona è, o meglio può essere, centro di radiazione in ogni direzione»¹. Questa possibilità non è comunemente avvertita. L'uomo contemporaneo, tanto più quando vive nelle metropoli, senza il contatto vivo con la natura, finisce lì dove finisce la propria pelle. La poesia è dunque questo allungare le proprie radici nel mondo, o meglio accorgersi che quelle radici già esistono, che siamo legati a tutto e a tutti.

Attraverso i frequentissimi viaggi all'estero, fin dalla seconda metà degli anni Cinquanta, Dolci ha conquistato progressivamente un'ottica planetaria, il senso di una umanità che ha ovunque gli stessi problemi, e che può liberarsene soltanto se prende coscienza della propria unità. Una conquista di questo periodo è il senso della complessità delle società avanzate nell'epoca attuale, l'intuizione di quel fenomeno che poi si chiamerà globalizzazione, la consapevolezza che «oggi tutto il mondo è manipolato, dalla città alla campagna, e non c'è più una parte della terra dove ci si possa rifugiare pensando di salvarsi

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 143.

evadendo»¹. Per comprendere il Dolci di questa seconda fase è importante tener conto di questa consapevolezza di diversi livelli che si implicano a vicenda. C'è il livello personale e familiare, c'è il livello locale e di gruppo, c'è il livello planetario. Affrontare i problemi vuol dire toccare tutti questi livelli, operare sulle strutture piccole e su quella grandi, ma anche su sé stessi e sulle proprie relazioni personali. È la logica della trasformazione sociale propria della nonviolenza, che valorizza il soggetto come primo agente del cambiamento, a differenza delle teorie politiche classiche che attribuiscono il ruolo ed il compito di agire politicamente ai partiti, più che ai singoli ed ai gruppi sociali autocostruiti. Fin dal '37 Aldo Capitini aveva parlato della importanza di *farsi centro*, di percepirsi legati all'umanità intera e come origine di scelte ed azioni che possono avere una risonanza profonda sulla vita di tutti.

Secondo Adriana Chemello, da Capitini Dolci riprende soprattutto due concetti: quello di *potere di tutti* e quello di *tu-tutti*². Vedremo nella seconda parte di questo studio la centralità del tema del potere in Dolci e l'importanza della sua diffusione e disseminazione, con l'importante aggiunta della distinzione tra il potere ed il dominio, che ne è la degenerazione. L'altro tema, quello del *tu-tutti*, porta al centro della visione metafisico-pratica di Capitini. Per il filosofo di Perugia l'apertura al tu, il vivere l'altro oltre la competizione, la diffidenza, il timore, l'attenzione e l'amore infiniti verso questa-creatura-qui ci trasportano al di fuori della dimensione violenta dell'essere come natura ed anticipano la possibilità di una realtà liberata dal male. L'Occidente filosofico ha pensato il soggetto monadico, chiuso in sé, sicuro della propria individualità e del non essere altro da sé o, al contrario, il Tutto, l'Essere che trascende ed annulla i singoli. Essere individui o cancellarsi nel Tutto: l'Occidente non sembra indicare altre vie. La persuasione religiosa per Capitini conduce al di fuori del soggetto chiuso senza annullarlo in un Tutto. La realtà della compresenza trascende i singoli ma non li annulla; li unisce profondamente, ma ognuno resta sé stesso, mantiene la sua singolarità, il suo volto, la sua voce. Se fosse diversamente, non si potrebbe affermare il valore infinito di questo-ente-qui: valore che si fa

1 Ivi, p. 148.

2 A. Chemello, *La parola maieutica. Impegno civile e ricerca poetica nell'opera di Danilo Dolci*, Vallecchi, Firenze 1988, p. 102, nota 19.

evidente nell'atto stesso con cui lo amiamo. È per questo che la compresenza non è un Tutto spinoziano, ma un tu-tutti, una totalità fatta di singolarità. Dolci parlerà di *creatura di creature* per esprimere una intuizione del reale affine, anche se con qualche importante differenza che vedremo nell'ultimo capitolo. In entrambi la poesia è strumento privilegiato di questa apertura al tu ed a tutti.

L'atto di apertura al tu è in Capitini un gesto generativo, dal quale scaturiscono al tempo stesso etica, politica, religione e poesia. Quando è autentica, la poesia è il frutto di una profonda attenzione al mondo, di una osservazione e di un ascolto radicali. Il poeta è uno che si presta al mondo ed alle creature, che raccoglie i particolari, le singolarità che il tempo travolge e le fissa amorevolmente, che supera in ogni istante la tentazione di chiudersi in sé stesso per consertirsi quell'apertura nella quale gli esseri e le cose si compongono nella luce di una redenzione possibile, anzi inevitabile. Tanto per Capitini quanto per Dolci la poesia è autentica solo in quanto corale. La parola, come le azioni, convoca ed unisce; e colui che è da unire è, per Capitini, soprattutto il malato, lo sfinito, colui che in *Colloquio corale* invoca: «Vi prego, restiamo uniti ancora»¹. La coralità è quella di un'umanità che si ritrova affratellata dal valore, oltre la distinzione tra amici e nemici, tra noi e loro, tra sani e malati, tra vivi e morti. Nella poesia di Dolci la dimensione corale è quella di una comunità che cerca di riscattarsi e di crescere, e che per farlo ha bisogno di interrogare sé stessa, ma anche di rivendicare, di contrapporsi, di lottare. Se la poesia di Capitini trova accenti religiosi e spirituali sublimi, quella di Dolci si presenta come una delle prove più alte della poesia civile italiana degli ultimi decenni. L'io che si apre al tu incontrerà, nel suo percorso, il mondo come *creatura di creature*; ma non prima di essere diventato membro di una comunità e di averne condiviso fino in fondo le sofferenze e di aver fatto nascere speranze. Storia e natura (poiché il mondo *creatura di creature* non è per Dolci altro dalla natura, a differenza della compresenza) sono in un rapporto di figura e sfondo: in primo piano c'è la comunità che cerca di liberarsi, intorno e sullo sfondo c'è l'infinita saggezza della natura, che addita la via dell'armonia e della bellezza. Lo sfondo non è meno essenziale della figura. Se la lotta nonviolenta è diversa da un insieme

1 A. Capitini, *Colloquio corale*, cit., p. 28.

di rivendicazioni di carattere localistico o sindacale è perché cerca qualcosa di più: la via di un'esistenza autentica, di uno stare insieme nuovo, trasfigurato; cerca il modo di *meglio vivere insieme da fratelli*, secondo l'intento originario di Dolci. Ora, questa via all'autenticità ed alla bellezza è per Dolci – che in questo non si discosta dalla migliore tradizione della nostra poesia – un dono della natura, per chi la sappia ascoltare. Nella poesia di Dolci, non meno che nella sua prassi, si intrecciano in modo singolare denuncia politica e sociale e contemplazione, rivendicazione ed evocazione, il travaglio della storia e la quiete della natura. Nella prima poesia de *Il limone lunare* si legge:¹

Nel mio bisogno di poesia, gli uomini,
l'acqua, il pane, la terra,
son diventati le parole mie:
son cresciuto inventandoli.

Fare poesia vuol dire cercare parole vere; e se le parole sono gli uomini, la terra e l'acqua, la poesia sarà ricerca e difesa dell'umanità autentica, della natura intatta. Ricorre, nei versi di quella raccolta, l'immagine del *mostro*, ad indicare il sistema economico ed industriale che travolge la natura con colate di cemento. È un mostro fatto di mostri, un sistema costruito da uomini che vanno progressivamente smarrendo la propria umanità. Come altro definire, se non «anacronistici mostri»², coloro che si vantano dello sterminio del nemico?

Dopo aver parlato e scritto per più di un decennio dell'umanità siciliana, ora Dolci allarga lo sguardo, e considera ciò che è diventato il paese dopo il boom economico. Il capitalismo ha portato ricchezza, ma non propriamente benessere, se lo si intende come pienezza umana, vita felice e sensata; né si può dire che quella ricchezza abbia raggiunto tutti. La società è ancora spaccata in due, da una parte i ricchi, che diventano sempre più ricchi ed aderiscono con crescente entusiasmo all'ideologia del consumo, dall'altra i poveri, che nella visione di Dolci – non del tutto priva di qualche idealizzazione – restano semplici, schietti, vicini all'essenziale. La contrapposizione tra i due mondi è rappresentata icasticamente dalla differenza tra i balconi del corso, maestosi, ornati da davanzali in ferro battuto

1 D. Dolci, *Il limone lunare*, Laterza, Bari 1970, p. 9.

2 Ivi, p. 39.

e colonne, ma privi di fiori, e quelli poveri dei quartieri dei «poveri cristi», sui quali non manca il colore dei gerani, del basilico, dei gelsomini, dei garofani, sia pure in misere latte di sardine¹.

Come ha notato Adriana Chemello, si tratta di una poesia che denuncia le sperequazioni sociali senza ricorrere all'ideologia, ma «rimarcando le diversità comportamentali che le esprimono»². La denuncia, si direbbe, è già nello stile secco, essenziale, pulito dei versi, nei quali Giuseppe Fontanelli evidenzia la «neutralizzazione unitaria di qualsiasi, seppur minimo, quoziente retorico»³. Oltre che della retorica, si potrebbe forse affermare che Dolci mira alla neutralizzazione della *rettorica*, nel senso che dà Michelstaedter a questa parola: mira cioè alla lotta – poetica, politica – contro l'inautenticità sociale, il reciproco rassicurarsi, quel costante e angosciato sfuggire a sé stessi che ha trovato nella società dei consumi nuove vie, inedite possibilità. Si sta edificando un mondo finto, artificiale, lontano dal palpito reale della vita. Che fare? Urge la rivoluzione, ma quella autentica, che non consiste – scrive in una poesia in cui è sintetizzato tutto quello che ha da dire sul Sessantotto – nel lanciare sassate o nello sputare addosso ad uno sbirro, «un poveraccio / che ha messo una divisa non sapendo / come mangiare», né nel cercare di raggiungere il potere. Rivoluzione è trasformare profondamente i rapporti⁴:

Rivoluzione
è incontrarsi con sapiente pazienza
assumendo rapporti essenziali
tra terra, cielo e uomini; ostie sì,
quando necessita, sfruttati no,
i dispersi atomi umani divengano
nuovi organismi e lottino nettando
via ogni marcio, ogni mafia.

Negli ultimi decenni si è andati nella direzione esattamente opposta. I rapporti umani sono diventati sempre più fragili ed insicuri, la società si è frammentata e parcellizzata, le

1 Ivi, pp. 74-75.

2 A. Chemello, *La parola maieutica*, cit., p. 92.

3 G. Fontanelli, *Danilo Dolci*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 65.

4 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 98.

famiglie, anch'esse spesso disunite, si sono chiuse in sé stesse. Le strade, che erano piene di bambini, si sono spopolate; e la socializzazione dei ragazzi avviene quasi esclusivamente nei luoghi di divertimento, vale a dire secondo le logiche del consumo. Non c'è parola che sia oggi meno attuale tra i giovani di *rivoluzione*. Di più: qualsiasi cambiamento, anche piccolo, la soluzione di qualsiasi problema anche circoscritto sembra loro impossibile. Tornano, nel bel mezzo della società tecnologica, il senso di impotenza, il fatalismo, la passività, la rinuncia all'impegno ed all'azione che caratterizzavano la Sicilia incontrata da Dolci all'inizio degli anni Cinquanta.

Il limone lunare nasce, come indica il sottotitolo, come *Poema per la radio dei poveri cristi*. La vicenda di questa radio appartiene alla storia della *prassi poetica* o della *poesia pratica*, intesa in questo caso come costruzione di quella che Hakim Bey chiamava Zona Temporaneamente Autonoma, «un'operazione di guerriglia che libera un'area (di tempo, di terra, di immaginazione) e poi si dissolve per riformarsi in un altro dove, in un altro tempo, prima che lo Stato la possa schiacciare»¹. La creazione stessa dei gruppi maieutici è una guerriglia, un'insurrezione in questo senso, costruisce delle aree di comunicazione libera dalla trasmissione e dal dominio, dei microcosmi i cui si sperimenta una socialità diversa, assolutamente incompatibile con ogni struttura socio-politica gerarchica ed autoritaria. Ma restano, intanto, i mass-media, resta il loro potere, l'efficacia con la quale entrano nell'immaginario della gente e costruiscono consenso. Con gli anni l'attenzione teorica di Dolci si concentrerà sempre più sui mass-media come realtà di dominio, strumenti che trasmettono, ma non comunicano. Ora, all'interno della lotta per il riconoscimento delle popolazioni del Belice, gli appare urgente mostrare concretamente la possibilità di usarli, anche se con un'azione dimostrativa che evidentemente non potrà durare, per esprimere la protesta e l'indignazione dei terremotati.

Il 25 marzo del '70 Franco Alasia e Pino Lombardo si chiudono nei locali del Centro Studi e Iniziative di Partinico con una radio piuttosto potente. Fuori dal Centro Danilo Dolci ha raccolto la gente per una manifestazione di protesta il cui vero scopo è quello di far ascoltare le trasmissioni di Radio Libera Partinico, la prima radio libera italiana. In una lettera alle

1 H. Bey, *T. A. Z. Zone Temporaneamente Autonome*, tr. it., Shake, Milano 2007, p. 15.

autorità ed alle forze dell'ordine Dolci chiarisce il significato di protesta nonviolenta dell'iniziativa, che ha il solo scopo di dar voce alla popolazione terremotata e di denunciare i ritardi nella ricostruzione, avvertendo anche che Alasia e Lombardo hanno con sé cento litri di benzina, e che una irruzione potrebbe essere «un attentato alla loro vita»¹. Un avvertimento che non impressiona granché: già il giorno dopo la magistratura e le forze dell'ordine pongono fine all'esperienza sequestrando la radio e denunciando i tre per violazione del codice postale. Non è durata più di 27 ore, Radio Libera Partinico, ma sono state ore importanti per la storia della radio italiana, l'anticipazione della stagione delle radio libere ed indipendenti, che si aprirà qualche anno dopo (Radio Milano International nascerà nel '75). In quelle 27 ore sono state trasmesse ripetutamente quattro ore di registrazione, contenenti un SOS della «Sicilia che non vuole morire», letto da Dolci, diverse testimonianze sulle condizioni della zona e brani musicali, da Scarlatti a *La Sicilia camina* di Buttitta, già suonata alla Marcia per la Sicilia occidentale². Ad ascoltarle oggi, danno un'impressione di monotonia, di scarsa consapevolezza nell'uso del mezzo. Il tono è tragico, piatto, non molto adatto ad attirare l'attenzione dell'ascoltatore. Nulla a che vedere con Radio Aut, la radio libera con la quale Peppino Impastato metterà alla berlina i mafiosi di Cinisi. Tra l'esperienza di Dolci e quella di Impastato – che ha conosciuto Dolci alla marcia del '67, quale inviato de *L'idea socialista*, altro coraggioso tentativo di informazione di rottura – c'è l'esplosione del fenomeno delle radio libere, con il loro entusiasmo comunicativo ed il coinvolgimento in diretta degli ascoltatori. La Radio dei Poveri Cristì appare ancora legata a modalità comunicative un po' paludate, ma il progetto lascia pensare che vi sarebbero stati sviluppi estremamente interessanti anche dal punto di vista della sperimentazione del mezzo, se non fosse intervenuta la repressione.

Il 23 maggio del '71 Umberto Eco, firmandosi con lo pseudonimo di Dedalus, spiega sulle colonne de *il manifesto* cos'è la *controinformazione*. «La controinformazione – scrive – non è caratterizzata dai suoi contenuti ideologici. Deve

1 *Genocidio in Sicilia*, Centro di Documentazione, Pistoia 1970, p. 18.

2 V. La Fata, *Dolci e l'esperienza di Radio Libera*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 133-148

essere caratterizzata dal fatto che essa si realizza sulle spalle, per così dire, dell'informazione normale, prendendola in contropiede e succhiandole il sangue»¹. Di controinformazione parla già l'anno precedente Pio Baldelli, allievo di Capitini che della controinformazione diventerà uno dei principali teorici, e lo fa proprio in un opuscolo che riporta i testi di Radio Libera Partinico. La via della controinformazione è l'alternativa rivoluzionaria alla soluzione socialdemocratica del problema del potere radio-televisivo, che pensa possibile una progressiva democratizzazione dei mass-media attraverso il controllo del Parlamento e dei rappresentanti degli utenti. A questa via riformistica Baldelli contrappone un programma politico condensato in tre punti: 1) la lotta contro il sistema radio-televisivo va intesa come parte essenziale dello scontro di classe; 2) usare i mass-media in modo nuovo, produrre autonomamente, dal basso, programmi radiofonici o televisivi; 3) inventare forme di controinformazione in grado di comunicare tempestivamente, quanto più l'informazione ufficiale è carente o falsata (Baldelli fa l'esempio delle scritte sui muri comparse durante il caso Pinelli). Da questo punto di vista, osservava Baldelli, l'iniziativa di Dolci è stata un successo, mostrando la possibilità concreta di «lasciare in contropiede, anche se per poco, la macchina dello Stato usando le armi della fantasia organizzata»². Ma questo risultato, pur notevole, non è sufficiente. La mobilitazione dal basso si arresta «alla circoscrizione di una sorta di vasta parrocchia laica», senza trovare la via di un legame con lo sfruttamento di classe in Italia e nel mondo. Dolci denuncia gli errori del sistema, ma non risale alle cause, al rapporto tra sviluppo e sottosviluppo; in sostanza, non si accorge che quelle falle fanno parte del sistema stesso del profitto capitalistico. Il metodo di Dolci si appella alla «ragionevolezza del potere», alla legge ed alla Costituzione, alla comprensione dei politici, invece di consolidare l'unità delle masse popolari. In questo modo, conclude Baldelli, qualcosa pur si ottiene, ma si tratta di elargizioni, di concessioni, non della «comunicazione unitaria della lotta di classe»³. È una critica che

1 Dedalus, *Cerchiamo di usare anche Toro Seduto*, in *il manifesto*, 23 maggio 1971; citato in M. Veneziani, *Controinformazione: stampa alternativa e giornalismo d'inchiesta dagli anni Sessanta a oggi*, Castelvechi, Roma 2006, p. 44.

2 P. Baldelli, *Introduzione*, in *Genocidio in Sicilia*, cit., p. 7.

3 Ivi, pp. 8-9.

condensa le perplessità della sinistra extraparlamentare (Baldelli è stato direttore responsabile della rivista *Lotta Continua*, pur non entrando nella omonima organizzazione politica) nei confronti di Dolci e che risente di una lettura ideologica, ma non manca di cogliere una contraddizione effettiva della sua azione, che si affida per la soluzione dei problemi a quella stessa classe politica che dei problemi è la causa. Il paradigma iniziale della pressione sui politici affinché facciano presto e bene si sviluppa in un tentativo più complesso di pianificazione dal basso, che intende restituire alle popolazioni il diritto di progettare il proprio sviluppo, e che resta tuttavia affidato alla buona volontà della classe politica, che può realizzare, pur tra molti ritardi, ciò che la gente chiede, oppure restare cieca e sorda alle richieste, mossa da altre priorità.

Ma non tutto nell'azione di Dolci è riconducibile a questo paradigma di pressione e di appello alla ragionevolezza della classe politica. Di fronte a situazioni di emergenza, come la miseria estrema di Trappeto nel '52 o il terremoto nella valle del Belice, non è possibile intervenire facendo a meno dello Stato, che possiede le risorse economiche per farvi fronte; ma al tempo stesso Dolci lavora per favorire la diffusione dello spirito cooperativo nell'economia locale: nel giro di pochi anni nasce, anche grazie al lavoro del tecnico agrario Michele Mandiello, una rete di cooperative agricole che danno lavoro a molte persone. Qualcosa di simile tenta, con esiti più controversi, nel campo educativo. La contestazione studentesca ha evidenziato il carattere autoritario, elitario, classista della scuola pubblica. Dolci fa propria questa denuncia, soffermando progressivamente la sua analisi sul rapporto tra le strutture sociali, politiche ed economiche di dominio e il carattere trasmissivo ed unidirezionale dell'insegnamento scolastico. Ma non si limita alla critica del sistema scolastico, né chiede che la classe politica, sensibilizzata e in qualche modo costretta dalla protesta, lo modifichi. Negli anni ha sperimentato l'efficacia ed il significato della maieutica reciproca, la sua capacità di fare cultura ed educazione in un senso più autentico e profondo della cultura e dell'educazione scolastica. La sua progettualità si concentra ora sulla possibilità di creare un centro educativo alternativo alla scuola pubblica, nel quale mostrare in concreto le possibilità del nuovo metodo educativo.

5. *Ripensare l'educazione*

Nelle premessa a *Chissà se i pesci piangono* (1973) Dolci presenta il lavoro educativo come lo sbocco necessario di quanto fatto fino ad allora. La diga sullo Jato è ormai una realtà che dà lavoro e sviluppo alla gente della zona. Ma non basta lo sviluppo: bisogna interrogarsi su *quale* sviluppo si vuole, «considerando il problema alla radice e, dopo anni di esperienze settoriali, affrontare in modo organico l'urgenza di un nuovo impegno educativo»¹. Se non settoriali, le numerose iniziative sperimentate negli ultimi due decenni appaiono certo frammentarie, come un tentare in più direzioni, la ricerca di vie alternative che non sempre vengono percorse fino in fondo. Ora Dolci intende tirare le somme e dare unità alla sua azione. La radice dei problemi è, nella sua analisi, nell'educazione. È una convinzione che si inserisce pienamente nella tradizione della riflessione nonviolenta sul cambiamento sociale. Non la trasformazione dei rapporti di produzione conduce alla società nuova, non la conquista del potere da parte di una classe sociale (non certo, se la nuova classe al potere ha interiorizzato gli stessi schemi di dominio della vecchia), non il sovvertimento delle istituzioni politiche. La società nuova nasce da nuovi rapporti, nei quali gli individui possono liberarsi da antiche soggezioni, da radicati pregiudizi, dalla diffidenza e dalla competizione che caratterizzano le relazioni sociali nella società capitalistica. Condannare la scuola – come fa tanta parte della controcultura successiva al Sessantotto – non basta, se non si sperimentano vie alternative, modi nuovi di fare educazione ed istruzione. Anche questa ricerca non può prescindere dall'approccio maieutico: non si tratta, cioè, di pensare in via teorica una nuova concezione dell'educazione e della scuola e di sperimentarla successivamente, ma di ragionare con la gente sull'educazione, di progettare insieme un nuovo centro educativo. Questa ricerca della buona educazione è legata da un lato alla realtà locale, dall'altro intende essere un contributo più ampio alla crescita dell'umanità. Le due dimensioni, il locale ed il mondiale, il microcosmo ed il macrocosmo, sono inscindibili: tutto è legato a tutto, c'è una rete di nessi che collegano l'individuo all'umanità intera, il piccolo villaggio alla grande metropoli. L'umanità ha ovunque gli stessi problemi, e

1 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, Einaudi, Torino 1973, p. IX.

può risolverli soltanto comunicandosi le esperienze.

Nuovamente in visita negli Stati Uniti, invitato da diverse università per parlare del sistema clientelare-mafioso, sotto la patina del perbenismo Dolci constata il profondo malessere dei giovani. I migliori vivono con un senso di impotenza e frustrazione la difficoltà estrema di incidere sulla realtà, di uscire dal mondo ovattato e finto in cui li ha costretti la società dei consumi; gli altri si degradano negli slums oppure si integrano nel sistema e fanno soldi. Quest'ultima è forse la fine peggiore. «Non si sottolinea mai sufficientemente che il primo problema è quello di resistere all'invito a vendersi, che proviene da ogni parte, che è già nelle cose»¹. Più che ai loro coetanei italiani degli anni Settanta, la descrizione dei giovani universitari americani fa pensare ai giovani dell'Italia di oggi, storditi dall'industria dello spettacolo, spinti al disimpegno ed alla passività, costretti dalla precarizzazione ad una successione di colloqui di lavoro nei quali conta mostrarsi ben disposti, volenterosi, disposti a tutto; conta, cioè, *sapersi vendere*. L'espressione è ormai usata apertamente, senza troppi imbarazzi; non mancano manuali che insegnano come vendersi nel modo più efficace. Uno di questi, pubblicato da una casa editrice specializzata in scienze sociali, ha il sottotitolo: *Come sviluppare la propria personalità per creare situazioni vincenti e ottenere risultati negli affari*². Sono spazzati via, così, secoli di riflessione pedagogica: la formazione non ha più lo scopo di sviluppare in modo integrale la personalità, di diventare persone complete e sicure di sé, ma quello di sviluppare una personalità adatta al sistema economico, vale a dire di saper indossare le maschere che sono necessarie per diventare appetibili al mercato.

La maieutica reciproca nasce come strumento per la soluzione dei problemi delle aree sottosviluppate, in Italia e nel mondo. I frequenti viaggi all'estero, in particolare in Sudamerica, consentono a Dolci di rendersi conto delle somiglianze tra i problemi di sviluppo in aree anche molto lontane. Il metodo sperimentato in Sicilia potrebbe essere esportato altrove, arricchirsi con altre esperienze e mostrare le possibilità di una via nonviolenta allo sviluppo. Prima della scissione, Dolci confida a Jerre Mangione la sua intenzione di affidare il lavoro in Sicilia

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 119.

2 J. Borg, *Vendere... se stessi. Come sviluppare la propria personalità per creare situazioni vincenti e ottenere risultati negli affari*, tr. it., FrancoAngeli, Milano 1990.

a leader nativi dell'isola, come Lorenzo Barbera, e di spostarsi in qualche altra area sottosviluppata, come il Senegal ed il Ghana o qualche paese del Sudamerica. «Qui in Sicilia stiamo cercando di stabilire alcuni principi operativi che possano essere applicati in qualsiasi area sottosviluppata»¹. Il viaggio negli Stati Uniti mostra che non sono soltanto le aree sottosviluppate ad aver bisogno della maieutica. C'è un sottosviluppo umano, se non economico, negli stessi paesi economicamente avanzati. Lì dove, come in Sicilia, si sta uscendo dalla miseria, si tratta di fare in modo che lo sviluppo economico vada di pari passo con lo sviluppo umano; dove invece, come nelle grandi metropoli, il capitalismo ed il consumismo hanno già operato profondamente, attuando quel mutamento antropologico denunciato da Pasolini nei suoi ultimi scritti, si tratta di concepire l'educazione come forma di resistenza ai mali del sistema, tentativo difficile di recuperare sostanza umana ed autenticità nei rapporti umani mediati ormai dal mercato.

Il luogo dell'educazione nuova non sarà una scuola, ma un *centro educativo*: la differenza terminologica vale a marcare fin dall'inizio la distinzione tra l'educare tradizionale e ciò che si intende sperimentare. Tuttavia non si pone come alternativa radicale, ed autonoma, alle scuole statali, provando magari a sperimentare la possibilità di autofinanziarsi attraverso il lavoro artigianale, sul modello del *Nai Talim* gandhiano; è una sperimentazione che attende di essere riconosciuta dallo Stato e quindi finanziata quale scuola sperimentale. È ancora una volta evidente il problema di fondo della prassi di Dolci, che è quello di opporsi polemicamente alla classe politica, e quindi allo Stato, ed al tempo stesso di dipenderne: una sorta di anarchismo dimezzato. In alcuni casi, come quello che abbiamo appena considerato del terremoto nella valle del Belice, l'intervento dello Stato è indispensabile, ed è quasi impensabile una prassi dal basso che non si risolva nel far pressione sulla classe politica; nel caso del centro educativo sarebbe stato forse possibile invece *fare, e bene*, anche senza lo Stato. Certo, le difficoltà economiche erano molte. L'immaginario emerso durante le riunioni maieutiche aveva delineato il progetto di una scuola lontana dal centro abitato, immersa nella natura e con la vista sul mare, qualcosa che fa pensare all'atmosfera serena di Santiniketan, la comunità scolastica fondata in India

¹ J. Mangione, *A passion for sicilians*, cit., p. 59.

da Tagore.

La sperimentazione del centro educativo nasce sotto il segno dell'antifascismo. Il 12 dicembre del '69 una bomba esplode a piazza Fontana, a Milano, nella sede della Banca dell'Agricoltura, uccidendo 17 persone e ferendone 86. È il momento culminante della strategia della tensione, riconducibile a rami deviati dei servizi segreti ed all'eversione di estrema destra, anche se le indagini si concentrano sugli anarchici e portano all'arresto di Giuseppe Pinelli, precipitato dalla finestra della Questura di Milano il 15 dicembre, dopo tre giorni di interrogatori (si era trattato di un «malore attivo», stabilirà l'inchiesta giudiziaria). *Un popolo di volti*, una delle maggiori opere di Ernesto Treccani, frutto di quasi sei anni di lavoro, ritrae con straordinaria potenza espressiva la folla ai funerali delle vittime della strage. Ed è proprio Treccani, che abbiamo visto già affiancare Dolci nelle proteste successive al terremoto, impegnato con lui a scrivere sui muri diroccati la disperazione della gente dei paesi della Valle del Belice, a insistere sulla necessità di un'azione antifascista, durante uno dei seminari per la costituzione del nuovo centro educativo. Si decide di organizzare un mese di pressione antifascista, una mobilitazione imponente che dimostri la volontà popolare di liberarsi dalle forze regressive che ancora impacciano lo sviluppo civile e democratico.

L'impresa non è facile, si tratta inevitabilmente di coinvolgere anche i partiti di opposizione, che tuttavia non sembrano avvertire l'urgenza di un'azione incisiva nel campo dell'antifascismo. Il mese di mobilitazione culmina il 28 novembre del '71 con una manifestazione di trecentomila persone a Roma. Ma non c'è un seguito. All'indomani della manifestazione Dolci vorrebbe incontrare i politici per decidere come proseguire, ma ognuno ha di meglio da fare. «Tornai amareggiato a Partinico. Sentivo sempre più la necessità di lavorare per l'oggi, ma anche di impegnarmi sempre più a fondo guardando al futuro»¹. Fin dagli anni Cinquanta Aldo Capitini aveva sottolineato il carattere antifascista dell'azione di Dolci in Sicilia, interpretandola come una prosecuzione della Resistenza, «una mediazione e un tramite tra le classi popolari e posizioni intellettuali avanzate, eredi dell'antifascismo»². Ma combattere alla radice il fascismo tradizionale e quel nuovo fascismo che Pasolini individuava

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 111.

2 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 69.

nella società dei consumi non è possibile se non operando ad un livello più profondo. Il fascismo si nutre di rapporti gerarchici, di comunicazioni bloccate, di una socializzazione impedita dall'autoritarismo e dal formalismo. Su queste dimensioni solo una nuova educazione, aperta (Capitini) e maieutica, può incidere.

Il nuovo centro educativo sarà dunque «nettamente antifascista e antimafia»¹. Il luogo scelto è Mirto, una località collinare che consente la vista sul mare. Lo sforzo economico è enorme. Il terreno viene acquistato soprattutto grazie a un generosissimo contributo di *Brot für die Welt* (Pane per il mondo), una organizzazione evangelica tedesca che si occupa della cooperazione e dello sviluppo nei paesi poveri; altre organizzazioni estere finanziano l'inizio dei lavori, mentre alcuni artisti amici vendono all'asta quadri e sculture. Alla fine, anche per le difficoltà dovute all'aumento improvviso del costo dei materiali da costruzione, si riesce a costruire solo una parte dell'edificio previsto, quella per la scuola materna ed elementare. Il complesso comprende anche un anfiteatro scavato nella roccia, inaugurato prima ancora che si cominciassero i lavori per il centro, a significare la grande importanza che la musica avrà nella sperimentazione educativa.

Le difficoltà che il centro educativo dovrà affrontare sono molte, e non solo di carattere economico. Si tratta di mettere a punto il nuovo metodo educativo, di pensare un insegnamento maieutico, di formare gli educatori, di superare le perplessità delle autorità locali e l'ostilità degli operatori della scuola pubblica, di ottenere che l'amministrazione locale ottemperi ai propri doveri. Suonano quasi profetiche le parole di Johan Galtung: «Per quanto riguarda Mirto, è molto facile prevedere che da diverse parti si cercherà di ostacolarvi durissimamente»². Lo stesso Galtung è tra i molti esperti internazionali che sostengono il centro educativo e che collaborano alla definizione del metodo e dell'organizzazione didattica, oltre che a mettere a punto la concezione educativa di fondo che dovrà ispirarne tutte le attività. In un seminario del febbraio del '76 ne discutono con Dolci, oltre a Galtung, pedagogisti ed educatori come Paulo Freire, Bodgad Suchodolski ed Ettore Gelpi, psicologi

1 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, Stampatori, Torino 1979, p. 12.

2 Citato in V. Di Trapani, *Mirto. Sperimentazione didattica nella direttiva del Dolci*, Distretto Scolastico 6 / 44, Partinico 1999, p. 16.

come Otto Klineberg e Jacques Voneche, artisti come Ernesto Treccani, critici letterari come Giacinto Spagnoletti. Ma non meno importanti sono i seminari con i contadini, con i ragazzi, con i genitori.

I lavori di costruzione della prima parte del Centro terminano nell'inverno del '74, nell'autunno dell'anno successivo si comincia la sperimentazione con novanta bambini tra i quattro ed i sei anni. Vedremo nella seconda parte gli aspetti strettamente pedagogici dell'attività del Centro, i risultati, le conquiste ed i limiti di una delle sperimentazioni educative più importanti degli ultimi decenni, e non soltanto in Italia. Per ora consideriamo invece difficoltà di altro genere. A cominciare dalla strada e dal ponte. Il centro educativo è collegato a Partinico da una strada malandata e da un ponte che rischia di crollare. L'iter burocratico per ottenere la ristrutturazione della strada viene avviato fin dal '72 ma, come spesso succedeva e succede nel nostro paese, i lavori vanno avanti a rilento, tra promesse ad assicurazioni dei sindaci e del presidente della Regione. L'autobus che da Partinico porta i bambini al Centro rischia più volte di finire nella scarpata. «Ma non è morto nessuno», commenta flemmatico il sindaco uno di questi incidenti¹. Vi sono poi le difficoltà finanziarie: si giunge alla primavera del '77 con gli otto maestri del Centro che non percepiscono lo stipendio da ormai otto mesi. Durante un viaggio di Dolci a Tubinga e in Svezia² i giornali diffondono la voce che voglia chiudere il Centro e trasferirsi in India, licenziando i maestri. I sindacati minacciano di far requisire la scuola. Per Dolci si tratta di un vero e proprio piano per togliere indipendenza al centro ed affidarlo al comune, nel quale sarebbero stati attivi i cattolici della FUCI locale, che avrebbero coinvolto gli insegnanti. La cosa si chiarisce, i maestri vengono pagati, l'anno scolastico termina positivamente. Ma l'amarezza resta.

Le difficoltà del centro educativo sono solo parte delle più vaste difficoltà della zona, dopo l'apparente successo rappresentato dalla costruzione della diga sullo Jato. L'acqua della diga, che doveva servire allo sviluppo delle campagne limitrofe, viene impiegata per i bisogni idrici di Palermo, mentre non vengono

1 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 32.

2 Svedese è la seconda moglie di Dolci, Elena Norman, conosciuta nel '74 e sposata nel '76 (nel '73 è avvenuta la separazione da Vincenzina Mangano). Da Elena Norman Dolci avrà altri due figli, Sereno e En.

fatti i lavori necessari per impedire il progressivo interrimento, allacciare alla diga i bacini contermini e imboschire la zona. Ciò accade mentre la mafia rialza la testa e colpisce con assassinii e taglieggiamenti, riprendendo il controllo della zona. È evidente che il terremoto e, soprattutto, l'indifferenza irresponsabile della classe politica nazionale e locale hanno bloccato un processo in atto di sviluppo sociale ed economico, consentendo agli elementi regressivi di riprendere il potere di un tempo.

Dolci tenta ancora una volta la via del digiuno e della mobilitazione. Il 28 gennaio del '78 comunica alla stampa l'inizio di un digiuno per chiedere la costruzione della strada per Mirto e l'inizio dei lavori di manutenzione e valorizzazione della diga sullo Jato. Il 2 febbraio l'intero paese, compreso il sindaco, è in piazza a protestare. L'assessore regionale all'agricoltura riceve una delegazione ed assicura che si faranno i lavori necessari per la diga e che si avvierà la costruzione della strada per Mirto. Dopo sei giorni Dolci sospende il digiuno. Ci vorranno ancora un bel po' di anni, tuttavia, prima che la strada per Mirto venga ultimata (i lavori andranno avanti fino al 1984); quanto alla diga, ancora oggi la gente di Partinico ne lamenta la cattiva gestione, che porta alla perdita a causa di condutture malandate di gran parte di quell'acqua che non è impiegata per i bisogni idrici di Palermo.

Un altro problema per Mirto è quello della formazione degli insegnanti. «*La maggiore difficoltà* – scrive Dolci – è la continua formazione degli educatori: provenendo noi da scuole tradizionali, dobbiamo ovviamente disfarci e riscoprire»¹. Si badi a quel *noi*. A Mirto non c'è un metodo già collaudato, al quale si debbano formare gli educatori che arrivano; tutti sono in formazione, tutti stanno cercando il metodo migliore. Questa situazione può essere esaltante per alcuni, disperante per altri. È disperante per chi pensa di aver acquisito una sufficiente competenza come educatore, e scopre di dover ricominciare da zero. È quanto accade quando Mirto ottiene il riconoscimento come scuola statale sperimentale. Ciò risolve i problemi economici, ma il passaggio da centro educativo a scuola statale, sia pure sperimentale, non è indolore. Il riconoscimento è del 1982; dal 1983 al 1986, testimonia una delle collaboratrici, la sperimentazione è stata piuttosto ridotta, per una serie di ragioni. Trattandosi di scuola statale, gli educatori non sono più

¹ Ivi, p. 16.

volontari, mossi dall'entusiasmo e dalla voglia di sperimentare, ma docenti chiamati dalle graduatorie. Capitati a Mirto, non sapevano di dover prendere parte a una sperimentazione così difficile. «Non erano documentati e minimamente preparati»¹, racconta una delle collaboratrici, che preferisce restare anonima, notando tuttavia la loro volontà di documentarsi e di impegnarsi nella sperimentazione. Altre difficoltà riguardano la mancanza del materiale didattico – e non sono di quello richiesto dalla sperimentazione (sabbia, flauti, macchine fotografiche), ma anche quello di uso comune – e l'ostilità generale dell'ambiente e l'incomprensione del significato e del valore della maieutica. Tra mille difficoltà di ordine burocratico ed amministrativo, tra incomprensioni ed invidie, la carica innovativa del centro di Dolci si spegne progressivamente. Vincenzo Di Trapani, che è stato presidente del Distretto scolastico 6/44 di Partinico, ripercorrendo la storia della sperimentazione parla senz'altro di un'occasione mancata².

6. *Il maieuta itinerante*

Le vicissitudini della scuola di Mirto riguardano poco Dolci. Dopo averla creata ed affidata allo Stato, sembra quasi disinteressarsene. Più che mostrare le possibilità della maieutica in una scuola-modello, cerca ora di farla conoscere ai docenti della scuola pubblica partecipando ad una quantità di incontri, di seminari, di discussioni. La sua fama internazionale non diminuisce: nel 1980 i quaccheri dell'American Friends Service Committee (AFSC) lo candidano al premio Nobel per la pace (una prima candidatura era stata proposta nel '69); nello stesso anno l'Unesco lo invita a Parigi all'*International Symposium on the Evolution of the Content of General Education Over the Next Two Decades*, nel corso del quale si occupa soprattutto del tema del ruolo dell'educazione nella democratizzazione della società; l'anno seguente è visitor professor all'università della California, dove parla della relazione tra poesia e cambiamento

1 M. C. Neglia, *Dalla monade al cosmo. Danilo Dolci, uomo planetario*, tesi di laurea, Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Palermo, a. a. 2005 / 2006, p. 95.

2 V. Di Trapani, *Una occasione mancata. Mirto. Storia di una sperimentazione*, Distretto scolastico 6/44, Partinico 1988.

sociale¹; nell'82 la Boston University Library crea il fondo *Dolci Papers* che raccoglie tra le altre cose le lettere di Dolci ad alcuni tra i più grandi intellettuali del Novecento.

Diversamente vanno le cose in Italia. Mentre la sua opera poetica, che nel corso degli anni Ottanta Dolci viene sistemando e approfondendo, trova ancora l'interesse di grandi editori (Feltrinelli pubblica nel '79 *Creatura di creature*, Laterza nell' '81 *Da bocca a bocca*, con prefazione di Mari Luzi), le opere nelle quali si sviluppa la sua ricerca sulla maieutica reciproca e strutturale escono presso piccoli editori. Soprattutto, nel corso degli anni Ottanta Dolci cessa definitivamente di essere un personaggio pubblico. Passata la stagione dei digiuni, delle denunce, degli scioperi clamorosi, il suo lavoro silenzioso non interessa più ai giornali. Ciò consente da un lato di concentrarsi sul lavoro, senza le distrazioni che vengono dall'attenzione spesso morbosa del mezzo di informazione; dall'altro, però, priva la società italiana del contributo della riflessione di Dolci in anni nei quali essa sarebbe stata particolarmente preziosa.

La società italiana degli anni Cinquanta era apertamente repressiva, contro chi metteva in discussione il sistema arrivavano i carabinieri ed i giudici; e tuttavia la repressione non impediva l'espressione: anzi, faceva notizia, e quindi influenzava l'opinione pubblica. Negli anni Ottanta al contrario il dissenso viene messo a tacere con quella che potremmo chiamare repressione mediatica. La repressione fisica e la persecuzione giudiziaria non scompaiono, ma sono sempre meno necessarie, perché i mass-media riescono ad orientare l'opinione pubblica in una direzione caratterizzata da un robusto conformismo. Il messaggio, ripetuto infinite volte in modi subdoli, è che il sistema funziona, che quello capitalistico è il migliore dei mondi possibili, che sono a disposizione un'infinità di beni per la felicità ed il benessere individuali; e che chi contesta il sistema non è portatore di una visione diversa della società e della politica, ma semplicemente un criminale. La critica sociale non viene repressa, ma semplicemente messa a tacere con un'invasione mediatica che stordisce, modella, orienta in modo quasi infallibile.

Dopo il crollo del muro di Berlino ed il fallimento del comunismo in Unione Sovietica e nei paesi dell'Europa dell'est

1 T. Lazazzera, *An interview with Danilo Dolci*, in *Carte Italiane. A Journal of Italian Studies*, Department of Italian, UCLA, vol. 2, 1980-81, pp. 1-8.

il capitalismo si presenta come l'unico sistema economico possibile ed accettabile. Adolescenti e giovani sono stati progressivamente allontanati dalla politica, attraverso il sistema dello spettacolo, che presenta modelli disimpegnati e crea un immaginario ora idilliaco ora tragico, ma sempre lontano dai problemi reali della società. I rapporti sociali sono sempre più caratterizzati da quell'atomismo che Capitini aveva cercato di combattere con la sua visione profondamente etica e religiosa della relazione tra io e tu, e che Dolci cerca di contrastare con la maieutica. Quando si parla di comunità, è una comunità intesa come un noi da contrapporre ferocemente a loro, ai diversi e ai deboli (meridionali, stranieri, poveri). Sul finire degli anni Ottanta si assiste alla nascita della Lega Nord, un movimento autonomistico caratterizzato da una forte carica razzistica rivolta prima contro i meridionali ed in seguito contro gli stranieri. Gli anni Novanta si aprono con l'inchiesta dei giudici di Milano su quel vasto sistema di corruzione chiamato *tangentopoli*. I partiti di governo, la Democrazia Cristiana ed il Partito Socialista, ne sono travolti. Bettino Craxi, fino ad allora potentissimo leader socialista, è costretto a riparare all'estero, nella cittadina tunisina di Hammamet. È la fine della cosiddetta Prima Repubblica. Ma il passaggio alla Seconda Repubblica, se vede emergere nuovi leader e nuove forze politiche, non è caratterizzato da una vera inversione di marcia riguardo al problema della moralizzazione della politica. Diventa sempre più radicata la sfiducia nei confronti della classe politica, che quest'ultima tenta di superare con forme di populismo nel quale molto contano, ancora, i mass media, quando non alimentando paure e chiusure. È un paese, si direbbe, che progressivamente si spegne, si immiserisce nel razzismo e nella volgarità televisiva, si stordisce con le discoteche ed i festini mentre crescono le difficoltà economiche e le disparità sociali. L'autorappresentazione televisiva, che acquista con gli anni una importanza sempre più cruciale per la vita del paese, è rassicurante: il paese è così ricco, che basta rispondere a qualche domanda ad un quiz televisivo per portarsi a casa una barca di soldi. Gli albanesi, che guardano regolarmente le trasmissioni televisive italiane, si convincono di avere a due passi l'Eldorado, che si sforzano di raggiungere in massa. Quando vi arrivano, trovano un paese profondamente razzista, un nazione di ex migranti che affronta le migrazioni costruendo nuovi campi di concentramento, ipocritamente chiamati Centri di Permanenza Temporanea.

Mentre si costruisce rapidamente quel convergere di tutti i paesi del mondo in un unico mercato, quella globalizzazione che promette benessere e comporta invece uno sfruttamento del lavoro su scala mondiale grazie alla delocalizzazione della produzione ed al diffondersi di un liberismo selvaggio che erode progressivamente il Welfare negli stessi stati industrializzati, Dolci riflette sui rapporti, sui nessi che legano l'individuo alla sua comunità e questa all'umanità intera, oltre che alla natura. Il potere e la comunicazione sono al centro della sua analisi. Una nuova società mondiale è possibile se si creano ad ogni livello strutture comunicative in grado di valorizzare chiunque e di rendere impossibile il dominio di alcuni su altri e quella patologia della comunicazione che è la trasmissione unidirezionale, propria dei mass-media. Occorre guardare il mondo con occhi nuovi. Per farlo, è indispensabile il contributo di tutte le scienze, ma anche l'integrazione necessaria della poesia. Liberi dalla mutilante prospettiva economicistica, il mondo appare come una grande creatura fatta di creature (*Creatura di creature* è il titolo di una raccolta poetica del '79), un grande organismo che come tutti gli organismi può ammalarsi e cadere vittima dei parassiti, e la cui salute consiste nel buon funzionamento dei processi comunicativi ed adattivi. Un posto centrale nella ricerca degli ultimi anni occupa la *Bozza di manifesto*, un testo aperto, integrato progressivamente grazie al contributo ed alle adesioni di intellettuali tra i maggiori al mondo (da Noam Chomsky a Thich Nhat Hanh, da Edgar Morin a Jurgen Habermas), ma anche dal contributo degli studenti che partecipano ai numerosissimi seminari in Italia ed all'estero. L'unica alternativa al suicidio, vi si legge, è favorire ovunque processi comunicativi aperti, autentici, creativi. È questa la soluzione a quel malessere che si esprime nel suicidio vero e proprio (sempre più diffuso nelle società opulente), ma anche alle mafie, alla violenza, alla droga. Propone autoanalisi in Calabria, come strumento per combattere la 'ndrangheta, in Sardegna, dove i banditi hanno rapito il piccolo Farouk Kassam, all'isola della Maddalena, dove esiste una base militare statunitense, e dove aumentano i suicidi tra i giovani. Ma non smette di interessarsi al livello macro, ai tentativi di civiltà che si fanno in ogni parte del mondo, che Dolci fin dagli anni Cinquanta esplora con una curiosità priva di pregiudizi. L'ultimo viaggio, tra il dicembre del '96 ed il gennaio del '97, è in Cina. Al ritorno, è gravemente ammalato di broncopolmonite.

Muore il 30 dicembre di quell'anno.
Secondo il suo desiderio, è sepolto tra gli ulivi del Borgo di Dio¹.

1 Sugli ultimi giorni di Dolci si veda B. Zenone, *Che mondo sarebbe senza educatori?*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 54-61.

SECONDA PARTE

Esistere attraverso la parola

5. Potere e dominio

1. *Aprirsi e comunicare*

Il potere (nel senso di essere capace di, capacità di azione) in sé non è affatto negativo: la sua carica positiva – l'intuizione etica avverte – dipende dalla sua capacità di aprirsi a comunicare. Sovente nelle più fonde intuizioni religiose, vero potere risulta l'amore. Il potere si distingue, purificandosi, dal dominio, abuso di potere. Marco scrive che Gesù dice «la potenza» per nominare Dio.

Questo passo di *Comunicare, legge della vita*¹ presenta con grande chiarezza una distinzione concettuale e lessicale che, come ho accennato nella introduzione, considero assolutamente fondamentale per la comprensione del pensiero di Dolci: quella tra potere e dominio. Nella coscienza comune, la parola *potere* ha una connotazione negativa. Il *potere* è quello di chi può ciò che ad altri è negato; i *potenti* sono coloro che governano, intesi non come persone al servizio della collettività, ma come una élite di privilegiati. Fa parte del progetto culturale di Dolci una risemantizzazione di una serie di parole fondamentali per ripensare la realtà (con Freire potremmo chiamarle *parole generatrici*), cadute in uno stato di corruzione semantica per ragioni che vedremo. La distinzione tra potere e dominio, con il recupero di un significato positivo della parola potere, è parte di una più ampia dicotomizzazione: da una parte ci sono il potere, la forza, l'amore, la comunicazione, la relazione maieutica, il germe, il nomos, dall'altra il dominio, la violenza, l'odio, la trasmissione, la relazione gerarchica, il virus, la legge. In ultima analisi, si tratta della opposizione tra la sanità e la malattia. Un mondo sano è quello nel quale si comunica in modo pieno, reciprocamente adattandosi, senza che nessuno schiacci l'altro, mentre è malato un mondo nel quale alcuni, come virus, prosperano in modo parassitario a spese degli altri, spezzando la circolarità della comunicazione. C'è, bene evidente, il rischio di una semplificazione, proprio in un autore che (soprattutto nell'ultimo periodo) cerca di leggere la realtà

1 D. Dolci, *Comunicare, legge della vita*, Lacaita, Manduria 1993, p. 5.

ricorrendo alla teoria della complessità. È realmente possibile distinguere sempre, nelle situazioni concrete, il potere dal dominio, la forza dalla violenza, l'amore dall'odio? Non è forse la realtà, proprio perché complessa, sempre intessuta dell'una e dell'altra cosa? La realtà, anche quella istituzionale, è molto più fluida di quanto Dolci non sembri supporre, oscilla dall'uno all'altro polo. La stessa natura porta segni tanto della relazione maieutica quanto della relazione virale, e non basta dire che la prima è sana e la seconda malata, perché ciò vuol dire introdurre una pretesa etica nella considerazione di ciò che evidentemente è al di là del bene e del male.

A livello teorico, tuttavia, la distinzione di potere e dominio, l'individuazione dei due poli, è preziosissima.

Nel corso di questo capitolo approfondiremo questi concetti confrontandoli con le principali teorie filosofiche e sociologiche sul potere; ma prima è necessario dare uno sguardo alla condizione di mancanza assoluta di potere, poiché è da essa che prende le mosse il pensiero-azione di Dolci.

2. Impotenza

Il primo atto pubblico di Dolci è stato, come abbiamo visto, il digiuno di protesta in seguito alla morte per fame di un bambino. Se il potere, secondo la definizione presentata nel passo di Dolci citato, è capacità di azione, morire di fame è la massima forma di impotenza, l'espressione di una assoluta incapacità, di una assenza assoluta di possibilità. Naturalmente tutti i neonati sono incapaci di sostentarsi autonomamente e dipendono dall'assistenza degli adulti della propria famiglia. In questo caso, però, la famiglia si trova nella impossibilità di soddisfare il suo bisogno primario. Poiché, come denuncia Dolci con il suo digiuno, la morte per fame di bambini è un evento tutt'altro che infrequente, l'impotenza non appartiene ad una sola famiglia, ma ad un'intera piccola comunità. L'azione politica di Dolci va interpretata come una reazione a questa impotenza, come la ricerca di una prassi di *empowerment* della popolazione della Sicilia nord-occidentale che con gli anni è evoluta in un più ampio progetto di resistenza al dominio su scala globale. All'inizio c'è l'impotenza estrema, e perciò stessa limitata ad alcune zone particolarmente povere, di chi non riesce a mangiare; su scala più ampia, l'impotenza è quella di una popolazione parassitata dalla mafia e dalla politica, i cui

diritti trovano un limite preciso nel sistema clientelare; su scala ancora più vasta, c'è l'impotenza come condizione dell'uomo postmoderno condizionato dai mass-media, dai grandi gruppi economici ed industriali, dai persuasori occulti e perfino da istituzioni, come la scuola, il cui scopo dovrebbe essere la piena manifestazione delle potenzialità individuali. La ricerca di Dolci si configura quindi come una analisi delle situazioni di impotenza e come una ricerca di prassi efficaci di *empowerment* che si ampliano progressivamente, fino a presentarsi come una proposta di liberazione per l'uomo e il cittadino nell'epoca della globalizzazione.

Nella Sicilia degli anni Cinquanta esiste una situazione di *violenza strutturale*¹. Questa espressione ha un senso non sempre univoco negli autori che l'adoperano. Per il filosofo Arrigo Colombo la violenza strutturale «coincide con l'eversione del sistema ingiusto, del suo potere, del possesso che lo fonda»². Si tratta della riappropriazione del potere da parte del popolo, che non passa necessariamente attraverso la violenza fisica, ed appartiene per essenza alla rivoluzione. In antropologia l'espressione indica invece proprio il *sistema ingiusto* contro il quale lottano le rivoluzioni. Come scrive Mariella Pandolfi, la violenza strutturale «costituisce l'espressione quasi ontologica di un ordine politico-economico, che sembra da sempre accettare che gli esseri umani, almeno nelle pratiche, non hanno gli stessi diritti», ed include «ogni tipo di repressione, di natura fisica o psichica capace di creare terrore, capace di spostare dalle loro case gli esseri umani, capace di creare sofferenza o morte in tutti gli esseri animati»³. Questa seconda definizione sembra essere troppo generica. È evidente che non *ogni* repressione è violenza strutturale. La repressione fisica è semplicemente violenza fisica, quella psicologica è violenza psicologica. Ma la definizione è efficace nell'individuare il carattere *quasi ontologico* delle situazioni di violenza strutturale. Johan Galtung ha teorizzato la violenza strutturale come quella forma di violenza nella quale

1 Espressione che Dolci considerava autocontraddittoria: «Un amore sbagliato non è ancora amore. Non ha senso, così, dire 'violenza strutturale', o 'violenza culturale'. Ha senso dire 'violenza nonviolenta'? Si dovrebbe parlare di violenza delle 'false strutture', di violenza 'delle false culture'» (*La comunicazione di massa non esiste*, Lacaita, Manduria 1995, p. 150).

2 A. Colombo, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, Bari 1997, p. 236.

3 M. Pandolfi, *La scena contemporanea: paradossi etici e politici*, in Aa. Vv., *Cultura e conflitto*, a cura di M. Callari Galli, G. Guerzoni, B. Riccio, Guaraldi, Rimini 2004, p. 56.

non c'è un agente specifico della violenza, e tuttavia i bisogni di un numero anche molto ampio di soggetti vengono negati. La teoria della violenza di Galtung presuppone anch'essa una teoria dei bisogni. Lo studioso norvegese distingue quattro tipi di bisogni: bisogni di sopravvivenza, bisogni di benessere, bisogni identitari e bisogni di libertà. A questi quattro bisogni corrispondono quattro forme di violenza diretta e quattro forme di violenza strutturale. L'uccisione è la negazione del bisogno di sopravvivenza, la menomazione, l'assedio, le sanzioni e la miseria negano il bisogno di benessere, desocializzazione, risocializzazione e cittadinanza di seconda classe negano il bisogno di identità, repressione, detenzione ed espulsione negano il bisogno di libertà. Queste sono le forme della violenza diretta. La violenza strutturale consiste invece nello sfruttamento, che è negazione del bisogno di sopravvivenza nella forma dura e del bisogno di benessere nella forma lieve, nella penetrazione (condizionamento mentale) e segmentazione (offrire una visione parziale della realtà), che negano il bisogno di identità, nella frammentazione e marginalizzazione dei sottomessi che negano il loro bisogno di libertà¹. Come è stato notato, *violenza strutturale* appare come una espressione per indicare ciò che comunemente si definisce *ingiustizia sociale*², anche se è bene puntualizzare che quello di Galtung è un modello analitico valido non solo per le relazioni all'interno di una comunità o società, ma anche per analizzare i rapporti tra nazioni, e segnatamente per i rapporti tra nord e sud, tra i paesi industrializzati ed i paesi poveri, fornitori di materie prime. Se si vuol parlare di ingiustizia, occorre in questo caso usare espressioni come *ingiustizia planetaria* o *internazionale*.

Nelle situazioni di violenza strutturale è l'intero sistema che opera violenza. Se le si può distinguere concettualmente, è evidente tuttavia che la violenza diretta e quella psicologica fioriscono naturalmente in un terreno reso fertile dalla violenza strutturale. Quando arriva in Sudafrica, Gandhi si rende conto della situazione in seguito a qualche spiacevole episodio di violenza diretta: lo scaraventano giù dal treno per Pretoria, ad

1 J. Galtung, *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi 1996, p. 197.

2 I. F. Dekker, *Reconsidering the legal relevance of structural violence*, in Aa. Vv., *Reflections on international law from the low countries: in honour of Paul de Waart*, edd. E. Denters, N. Schrijver, Kluwer Law International, The Hague 1998, p. 326.

esempio, perché ha rifiutato di spostarsi nel vagone di terza classe, pur avendo un regolare biglietto di prima. Conoscerà la situazione di violenza strutturale – le ingiustizie subite dalla comunità indiana – soltanto in seguito; la violenza che caratterizza le relazioni etniche nel paese gli si presenta *prima facie* nella forma della violenza fisica. In Sudafrica, Gandhi si trovava nelle condizioni di una sorta di paria, un intoccabile (*coolie*, facchino, era la parola usata per indicare gli immigrati indiani), pur appartenendo in patria alla casta dei mercanti. Come in India, così in Sudafrica quella discriminazione trovava una sua giustificazione in una serie di convinzioni culturali, diffuse nella popolazione e spesso accettate e condivise anche dai soggetti svantaggiati. Nel caso dell'India, si tratta della concezione del *varnadharma*, la distinzione della società in caste, che Gandhi cercherà di riformare, o meglio ricondurre a quello che considerava essere il suo senso originario, vale a dire quello di una organizzazione razionale della società, che non comportava alcuna gerarchizzazione dei ruoli, né tanto meno lo scandalo dell'intoccabilità. Nel caso del Sudafrica, si trattava della diffusa cultura della superiorità dell'uomo bianco, che nel secolo successivo, con il consolidarsi della politica dell'*apartheid*, troverà non pochi teorici. Nico Diederichs, ad esempio, sosterrà, rifacendosi ad alcune idee calviniste, che le nazioni sono create da Dio ed hanno il diritto di custodire la propria identità, vale a dire spiritualità e modo di vivere, difendendosi da ogni contaminazione attraverso il ricorso alla separazione¹. Si noti come la politica dell'*apartheid* non si presenti, in questo ragionamento, come una violenza esercitata contro qualcuno, ma come il semplice esercizio di un diritto. È questa la caratteristica di fondo della *violenza culturale*. Essa si caratterizza per Galtung come quella «sfera simbolica della nostra esistenza» che viene usata per legittimare la violenza diretta o quella strutturale². In seguito agli attentati terroristici di Al-Qaida è diffusa presso non pochi analisti occidentali, oltre che nell'opinione pubblica, la convinzione che l'islam sia una cultura strutturalmente violenta, una religione che incita alla guerra santa ed al martirio. In realtà, ogni cultura ha aspetti violenti, così come ha aspetti che possono essere valorizzati per giungere ad una cultura della pace. Se consideriamo non

1 P. E. Louw, *The rise, fall, and legacy of apartheid*, Greenwood, Westport 2004, p. 29.

2 J. Galtung, *Peace by peaceful means*, cit., p. 196.

la violenza diretta, ma quella strutturale, possiamo individuare elementi di giustificazione della violenza anche in culture che sembrano sostanzialmente pacifiche. Le religioni sorte in India hanno in comune una certa tolleranza e l'idea dell'*ahimsa*, il rifiuto della violenza verso ogni essere vivente, ma nello hinduismo la concezione del *varnadharma* appena citata porta ad una rigida stratificazione sociale che comporta anche la riduzione di alcuni uomini, i *paria*, allo stato quasi animale; nel buddhismo, che rigetta il sistema delle caste, permane tuttavia l'idea del *karma*, le conseguenze positive o negative delle nostre azioni nella vita successiva, che può portare a giustificare le disuguaglianze sociali, interpretando la povertà come il risultato di un *karma* negativo (e quindi come una forma di giustizia).

3. *La crisi della fiducia*

L'analisi di Dolci parte dalla considerazione dell'impotenza come conseguenza della violenza strutturale, diventando via via consapevole dell'importanza del fattore culturale e passando progressivamente dalla sperimentazione di una prassi di *empowerment* centrata sul qui ed ora alla riflessione sulla costruzione di una cultura nonviolenta globale. Dall'analisi-denuncia di *Fare bene (e presto) perché si muore* emergono le seguenti caratteristiche della situazione di impotenza di Trappeto:

- a) una miseria generalizzata, dovuta alla disoccupazione, ed accompagnata da:
- b) un diffuso analfabetismo e
- c) una cultura popolare caratterizzata da superstizione e magia;
- d) diffidenza nei rapporti interpersonali
- e) egoismo dei pochi possidenti
- f) indifferenza delle istituzioni locali
- g) invisibilità del problema sul piano nazionale.

È proprio da quest'ultimo aspetto che prende le mosse Dolci. La situazione siciliana è nota a livello nazionale, ma solo nella forma del banditismo. Quando, si chiede Dolci, ci si interrogherà su cosa c'è dietro il banditismo? Anche sul luogo i benestanti hanno difficoltà a comprendere la situazione dei poveri. «Una delle persone più autorevoli della Sicilia attuale», scrive, «parlava e agiva come se bene o male tutti

nell'isola campassero». E denuncia: «Non è vero, che tutti si campi. Venite a vedere. Io, coi miei occhi, ho visto morire un bambino di fame»¹. In realtà non si tratta di disattenzione, di un intenzionale distogliere lo sguardo da una realtà oscena, ma di qualcosa di diverso. C'è nell'essere umano la possibilità di osservare la povertà, la miseria, la disperazione altrui senza indignarsi, senza avvertirne l'inaccettabilità e lo scandalo. Ciò avviene quando quella condizione è stata ricondotta ad una normalità tutto sommato accettabile. In questi casi i soggetti vittime della violenza strutturale subiscono una diminuzione di dignità umana che viene socialmente accettata, anche se in modo tacito. È il caso ancora di far riferimento allo sfruttamento dei lavoratori immigrati (e clandestini) nelle campagne foggiane. Naturalmente la situazione era nota, almeno a livello locale; non occorre certo che un giornalista fingesse di essere un clandestino, per scoprire quello che quotidianamente avveniva nelle campagne. Ma la gravità della situazione veniva minimizzata per varie ragioni: la criminalizzazione mediatica dei soggetti clandestini, che rendeva difficile vedere in loro delle vittime; un malcelato razzismo; la necessità, per il sistema agricolo locale, di servirsi di braccianti-schiavi. Non diversamente va per la gente di Trappeto. La de-umanizzazione del proletariato agrario meridionale aveva già una lunga tradizione. Dopo l'Unità, lo Stato italiano si era trovato a fronteggiare quella ribellione violenta dei contadini meridionali che va sotto il nome di brigantaggio. Un movimento che ha complesse cause storiche, riconducibili non solo a ragioni politiche – l'opposizione ai Savoia e la difesa del vecchio ordine borbonico – ma anche e soprattutto alla difficile situazione economica nella quale i contadini meridionali si vennero a trovare in quel frangente storico. La reazione dello Stato fu una repressione feroce. Solo quando fu finita, con la relazione della Commissione parlamentare d'inchiesta presieduta da Giuseppe Massari² si riconobbero le cause anche economiche del movimento, sottolineando però soprattutto le responsabilità del malgoverno borbonico. Una precedente Commissione parlamentare, presieduta da Antonio Mosca, era giunta a conclusioni ben diverse: il brigantaggio era interpretato come una rivolta del proletariato agrario contro la borghesia terriera, colpevole di aver occupato abusivamente le

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. VII.

2 T. Pedio, *Inchiesta Massari sul brigantaggio*, Lacaita, Manduria 1998.

terre che erano destinate ai contadini in seguito all'eversione della feudalità. Il procedimento seguito mostra efficacemente l'azione di rimozione della violenza strutturale ad opera delle élites politiche ed intellettuali. Quando la violenza esplode, la si spiega ricorrendo a fattori inoffensivi o addirittura antropologici (molta influenza ha avuto per tutto l'Ottocento ed oltre la teoria di Lombroso sulla inferiorità dei meridionali), avendo cura di occultare quelli economici e strutturali. La vittima della violenza strutturale o è invisibile, come la gente di Trappeto, oppure, nel momento in cui si fa visibile, riceve la maschera deformante del male.

Il caso di Dolci è diverso. Le vittime della violenza si presentano all'opinione pubblica senza far ricorso a loro volta alla violenza, vale a dire senza dare la possibilità alle élites di etichettarle come criminali. Come meglio vedremo, non si mancò di ricorrere ad un procedimento simile anche con Dolci, ma l'azione fallì, sia per la determinazione di Dolci nel rifiutare la violenza, sia per la sua capacità di raccogliere intorno a sé un vasto movimento di solidarietà anche internazionale.

Il principale ostacolo che la prassi nonviolenta ha dovuto incontrare è il punto d), la diffidenza nei rapporti interpersonali. La sociologia ha ben messo in evidenza l'importanza della fiducia per ogni interazione sociale. In particolare Niklas Luhmann ha analizzato il ruolo della fiducia nella riduzione della complessità. La fiducia è necessaria perché ogni uomo si trova, in ogni momento del suo presente, ad avere a che fare con un ventaglio ampio di possibilità future, che non è in grado di anticipare. Vivere vuol dire operare una selezione tra queste molteplici possibilità, prendere una direzione piuttosto che un'altra. In ogni momento abbiamo davanti a noi un futuro troppo complesso. La fiducia ci aiuta a semplificare la complessità del futuro riducendola alla misura del presente. In questo modo l'uomo fa quello che Luhmann definisce un «investimento a rischio»¹, vince l'ansia del tempo e si muove verso il futuro come se esso non comportasse incertezze. Che succede quando la fiducia manca? Se la fiducia semplifica la vita, sia pure in modo rischioso, la mancanza di fiducia restituisce alla realtà tutta la sua complessità; una complessità che può costringere il singolo alla rinuncia all'azione, per l'impossibilità di gestirla e farle fronte. Anche colui che è privo

1 N. Luhmann, *La fiducia*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002, p. 35.

di fiducia, dunque, deve far ricorso a strategie di riduzione della complessità. Se colui che ha di fiducia nutre aspettative positive, chi non ha fiducia deve alimentare aspettative negative, ossia avere nei confronti dell'altro un atteggiamento di diffidenza. Chi è diffidente decide di affidarsi ad un numero ristretto di informazioni, dipendendo da esse. Si tratta di strategie equivalenti, dal punto di vista funzionale, a quelle della fiducia, ma «più difficili e gravose»¹, e che offrono poche possibilità di esplorare l'ambiente ed apprendere.

La sociologia distingue una fiducia interpersonale ed una fiducia sistemica². La prima consiste nell'aspettarsi cose positive da una persona o da insiemi di persone con le quali si sono stabiliti rapporti interpersonali, mentre la seconda è una generale fiducia nel sistema, l'aspettativa positiva che le cose vadano come devono andare, che la società, lo Stato, i servizi funzionino, i funzionari siano onesti, i medici capaci e così via. Nella Sicilia in cui opera Danilo Dolci mancano entrambe le forme di fiducia, come documentano sia le inchieste sociologiche degli anni Cinquanta che le discussioni maieutiche. Non solo c'è poca fiducia nell'altro, ben espressa dal proverbio che dà il titolo ai uno dei libri di Dolci: *chi gioca solo non perde mai*; c'è anche sfiducia in sé stessi, soprattutto da parte dei più poveri, dei disoccupati o dei braccianti. «Nuatri semu animali ca parlamu, levandoci il battesimo», sbotta uno dei braccianti di Trappeto rispondendo ad una domanda su come vive i giorni di festa³. È l'uscita non priva di amara consapevolezza di uno degli intervistati più intelligenti, che dà la misura del senso di abbandono, dell'acquiescenza, dell'assenza di una percezione del proprio valore personale e dei propri diritti. Questa sfiducia in sé porta ad accettare la propria condizione come naturale, anche quando è disperata, mentre la sfiducia nell'altro blocca ogni possibilità di organizzazione al fine di migliorare la situazione collettiva.

In quel contesto, due sono le strategie di riduzione della complessità: la mafia e la magia.

All'interno della mafia la sfiducia che caratterizza i rapporti interpersonali è superata dalla solennità del patto che si stabilisce tra mafiosi. Un uomo d'onore fa carriera all'interno

1 Ivi, p. 122.

2 Cfr. R. Rao, *La costruzione sociale della fiducia*, Liguori, Napoli 2007, p. 17.

3 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 67.

dell'organizzazione se possiede una serie di qualità, la prima delle quali è l'obbedienza, la disponibilità ad eseguire qualsiasi ordine, vale a dire l'affidabilità (non diversamente da quanto accade in una qualsiasi organizzazione militare); egli è tenuto inoltre a dire sempre la verità, ad anteporre gli interessi dell'organizzazione a quelli privati, ed a tenere un comportamento personale che non sia motivo di scandalo¹. La mafia inoltre, nota Diego Gambetta, offre protezione e garanzia nelle transazioni economiche caratterizzate da incertezza e rischio, assicurando che le parti rispettino i patti. Questo è, per Gambetta, «il mercato principale per i servizi della mafia»². Da un lato, dunque, la mafia offre in una situazione caratterizzata da sfiducia generalizzata una fiducia condizionata, che non diventa mai un bene pubblico; dall'altro, per legittimarsi socialmente ed economicamente ha bisogno di questa stessa sfiducia generalizzata, che è interessata ad alimentare.

L'altra strategia è la magia.

Il '52, anno dell'arrivo di Dolci a Trappeto, è anche l'inizio di quella spedizione etno-antropologica di Ernesto de Martino in Lucania che rappresenta un sondaggio di straordinaria importanza del complesso mondo culturale del proletariato meridionale. Dopo la testimonianza di *Cristo si è fermato ad Eboli* di Carlo Levi (1945), che ebbe grande risonanza sia per il valore letterario che per il mondo arcaico che rivelava, nei primi anni Cinquanta saranno proprio gli scritti di de Martino e quelli di Dolci a portare l'attenzione del mondo culturale e dell'opinione pubblica la sconcertante alterità del mondo contadino meridionale. Ma di quello stesso periodo sono anche le importanti ricerche dell'antropologo ebreo tedesco Friedrich Georg Friedmann. In Inghilterra, dove si era rifugiato per sfuggire alla persecuzione antisemita, aveva ottenuto nel 1950 una borsa di studio per approfondire la visione del mondo dei contadini dell'Italia della Lucania e della Calabria. Il mondo dei contadini meridionali, caratterizzato da quella che chiama «la miseria», è segnato dalla insicurezza, dalla precarietà, dalla mancanza di fiducia. Le condizioni economiche non consentono al proletariato agricolo alcun vero possesso materiale. In

1 Cfr. J. Dickie, *Cosa Nostra. Storia della mafia siciliana*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2004, pp. XXXVIII segg.

2 D. Gambetta, *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Einaudi, Torino 1992, p. 8.

ciò è da ricercare la ragione di una possessività addirittura patologica, che cerca «supporti artificiali»¹ per puntellare la personalità, e si esprime in particolare nel controllo ossessivo della donna e della sua verginità. Le donne sono tenute a difendere la propria onorabilità osservando un comportamento rigorosamente riservato che ha in sé non pochi elementi di vera e propria segregazione, e che fa di loro «gli esseri più soli che si possano immaginare»². Una solitudine che non è soltanto delle donne, ma che caratterizza tutta la società contadina dell'Italia meridionale e che ha in sé qualcosa di nobile, che fa pensare alla meditazione degli antichi pensatori presocratici: si avverte più l'ordine cosmico, cui bisogna adeguarsi e sottomettersi, che il senso della storia come impresa umana, cui ognuno può contribuire.

Nell'analisi di Friedmann, la società contadina meridionale è caratterizzata da una triplice crisi della fiducia: personale, interpersonale e sistemica. I contadini non hanno fiducia in sé e nelle loro possibilità, accettano la loro condizione come inevitabile; non sono in grado di collaborare con altri (fenomeno che Friedmann interpreta come una conseguenza della impossibilità di cedere alla società una parte della propria libertà d'azione, condizione di base di ogni contratto sociale, in una società in cui il margine di sicurezza e la libertà d'azione sono inesistenti); non hanno fiducia nello Stato e nelle istituzioni. L'unica forma di cooperazione in una società del genere è l'omertà, una collaborazione che è possibile senza cedere nulla alla società, e che ha in fondo una valenza positiva, come dimostra il fatto che nelle zone in cui la povertà è tale da condurre la popolazione al massimo grado di demoralizzazione l'omertà è inesistente. Un fenomeno in qualche modo corrispondente all'omertà sul piano politico è il *personalismo*, il contatto con persone influenti che consentono di ottenere qualcosa da uno Stato visto come nemico, un fenomeno che per Friedmann non è cambiato molto con l'avvento dei partiti, che hanno fatto propria la logica del dare e del promettere³.

La religiosità contadina per Friedmann non ha molto di

1 F. G. Friedman, *The world of «la miseria»* (1951), in R. Redfield, F. G. Friedman, *The ethnographic moment*, edited by D. A. Rees, Transaction Publishers, New Brunswick 2006, p. 12.

2 Ivi, p. 13.

3 Ivi, p. 16.

realmente cristiano. I contadini non avvertono il bisogno di un Cristo mediatore tra Dio e l'uomo peccatore, non hanno il senso del peccato e considerano la morte e la sofferenza fatti naturali. Non è Cristo il protagonista dei culti contadini, ma la Madonna, che del resto ha poco a che fare con la madre di Dio della Chiesa, è un personaggio magico grazie alla cui intercessione è possibile ottenere un aiuto concreto.

Nell'analisi di Friedmann il mondo contadino appariva dunque profondamente corrotto: al posto della solidarietà, della fiducia e della collaborazione sociale c'era l'omertà; al posto della partecipazione politica, c'era il personalismo; al posto della religione, la magia. La ricerca di de Martino si propone esplicitamente come antitetica a quella di Friedmann, al quale rimprovera una insufficiente interazione tra gli esperti di diverse discipline. Come è noto, la sua analisi della magia meridionale è centrata sul concetto di *presenza*, intesa come la capacità umana di padroneggiare il mondo e di agire sulle situazioni, una «volontà di storia che ininterrottamente si dispiega, custodita dalla memoria e stimolata dalla ininterrotta esigenza di ritornare sempre a decidere il divenire via via che esso diviene»¹. Nel sud d'Italia questa possibilità è fortemente limitata dalla potenza del negativo – la precarietà della vita, la presenza di forze sociali e naturali incontrollabili, la mancanza di assistenza –, al punto tale che il soggetto rischia di smarrire sé stesso, di svanire come centro di scelta, regredendo ad una condizione pre-culturale. È quella che de Martino chiama *crisi della presenza*. La magia ha una connessione essenziale con questa crisi: essa rappresenta la risposta, in fondo razionale e culturale, per proteggere la presenza dal rischio di smarrimento. Instaurando un piano metastorico, la magia riassorbe in esso il negativo, lo ritualizza, lo domina, ed è questo mitico «regime protetto di esistenza»² che impedisce al contadino di estraniarsi del tutto dal mondo storico.

Dolci non è un etnologo, non ha la pretesa né i mezzi per fare una ricerca scientifica sul campo, e tuttavia non rinuncia ad investigare le convinzioni relative ad usanze, superstizioni, magia. Apprende così che ad agosto non si comprano scope, non ci si sposa a maggio ed agosto, che esiste un tesoro sotterraneo (il *banco*) che è possibile scoprire sgozzando dei

1 E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1955, p. 104.

2 E. de Martino, *Sud e magia* (1959), Feltrinelli, Milano 2003, p. 97.

bambini, ed i diversi metodi per fare le *fatture*, i rituali magici per danneggiare un nemico o legare la persona che si ama. Dolci rinuncia ad elaborare una teoria su queste convinzioni popolari, si limita a raccogliere e registrare ciò che ascolta dalla gente. E tuttavia sono i suoi stessi informatori a suggerire una interpretazione del fenomeno. Un corleonese, tra gli intervistati per l'inchiesta di *Spreco*, spiega la magia popolare in analogia con la mafia. I mafiosi ammazzano, ed ammazzando ottengono progressivamente prestigio, crescono nell'organizzazione, aumentano di grado. Prender parte alla mafia consente di uscire dallo stato di incertezza e passività descritto da Friedmann e di raggiungere gli obiettivi individuali all'interno di un sistema le cui leggi sono certe, anche se spietate. Ma questa non è la via dei più poveri. Esiste un monopolio della violenza legato alla classe sociale: «sono i bassi ceti che vedono che non sono capaci di fare nulla, che hanno paura di sparare, che per fare male a uno si servono delle magarie»¹. Ricorrendo alla magia ed alle fatture, il proletario riesce a raggiungere (o si illude di raggiungere) anch'egli i suoi obiettivi. Non si tratta solo di far del male, anche se questo è il modo più vistoso per affermare il potere personale sul prossimo; esistono rituali anche per fascinare la persona amata, per risolvere i problemi di salute, per esercitare una forma di controllo sulle forze della natura. Come la mafia, anche la magia popolare si sostiene capitalizzando la fiducia. Da un lato, essa promette all'individuo una qualche forma di controllo sull'esperienza, la possibilità di raggiungere i suoi scopi per via rituale, e quindi sembra diminuire il livello di incertezza sociale e di precarietà esistenziale. Dall'altra, però, rende l'esistenza ancora più precaria, perché alle forze reali, osservabili (e temibili), si aggiungono quelle misteriose, che possono colpire in ogni momento. È un pericolo anche più insidioso della mafia, poiché alla violenza mafiosa ci si può sottrarre con la strategia dell'omertà, mentre non c'è modo di sfuggire al male che arriva per via magica, e che occorrerà guarire con costosi contro-rituali, spesso inefficaci. Il contadino sa che può essere colpito in ogni momento da un colpo di lupara come da una fattura. La presenza della magia è al tempo stesso effetto e causa dell'estrema diffidenza che caratterizza i rapporti umani in quel contesto. L'intervento magico è vissuto come anche più subdolo della violenza fisica. Come una fucilata alle

1 D. Dolci, *Spreco*, cit., p. 141.

spalle, può arrivare improvvisa, da persone insospettabili. Ciò che serve a combattere la crisi di sfiducia, è al tempo stesso ciò che aumenta il senso di insicurezza generale, l'impressione di vivere in un mondo governato da potenze oscure e difficilmente controllabili, in cui bisogna affidarsi a persone dotate di poteri particolari per non soccombere.

4. *Il misconoscimento*

«Tra noi c'è un mondo di condannati a morte da noi»: con questa frase lapidaria si apre *Banditi a Partinico*¹. Il mondo dei condannati a morte è, appunto, quello dei banditi. I dati forniti da Dolci fin dalle primissime righe dell'inchiesta vanno nella direzione della interpretazione del banditismo come reazione comprensibile ad uno stato di cose inaccettabile, la cui responsabilità ricade sui ceti abbienti e sulla classe politica. Nelle zone in cui il banditismo è più diffuso lo Stato spende cifre molto alte per la repressione, mentre l'analfabetismo è a livelli drammatici. Dei 350 banditi della zona, nota Dolci, solo uno ha entrambi i genitori che abbiano frequentato la quarta elementare. Lo Stato investe per uccidere ed incarcerare (e nel carcere, documenterà, sono frequenti, e terribili, le torture), mentre non riesce a portare lavoro, scuola, assistenza sociale. Come ieri il brigante, il bandito viene presentato come la manifestazione del lato oscuro della complessa anima dei meridionali, della loro propensione innata alla violenza ed all'eccesso, della difficoltà di mantenersi nei limiti della civiltà, dell'onestà, del bene.

Ma quale differenza c'è tra il bandito e il mafioso? Perché Dolci dialoga con il primo (e definisce «una persona di grande nobiltà d'animo» uno dei più grandi banditi, conosciuto all'Ucciardone)², mentre condanna e combatte il secondo?

Una prima differenza per Dolci consiste nel fatto che la mafia è un fenomeno strutturale, mentre il banditismo è un fenomeno legato ai momenti di difficoltà economica, «una forma di protesta sociale» che esprime «la disperazione della gente che non aveva da mangiare»³. La mafia esiste anche quando le condizioni economiche migliorano, si adatta e prospera quali

1 D. Dolci, *Banditi a Partinico*, cit., p. 20.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 55.

3 Ivi, p. 120.

che siano i cambiamenti sociali, mentre il banditismo scompare quando migliorano le condizioni dei poveri.

Una seconda differenza è nel modo di operare nella e sulla comunità. A differenza del banditismo, la mafia ha una struttura organizzativa che le consente di orientare il consenso politico durante le elezioni, manipolando la popolazione. È questa differenza essenziale che fa sì che il banditismo venga represso ferocemente dallo Stato, mentre la mafia non solo viene spesso tollerata, ma diventa un partner di certa classe politica e di governo a livello locale e addirittura nazionale¹.

Adoperando la distinzione di Dolci, che presto analizzeremo meglio, si può dire che il banditismo è un tentativo, violento e disperato, di conquistare potere da parte di una popolazione ridotta alla disperazione, mentre la mafia è una forma di dominio, l'organizzazione che consente ad alcuni di costringere l'intera comunità a piegarsi alla propria volontà ed ai propri interessi.

Nell'analisi di Dolci, nonostante il suo carattere violento il banditismo può essere interpretato come un primo passo di un processo di riconoscimento. Al di qua del banditismo c'è il grado-zero del proletariato siciliano: quello di una vita al livello quasi animale, di una condizione di assoluto abbandono e degrado vissuta come la normale condizione umana. Questa rassegnazione a condizioni di vita estreme è ciò che più colpisce nelle inchieste sociologiche di Dolci, a partire da *Fare bene*

1 Analizzando le differenze tra organizzazioni mafiose e organizzazioni banditesche, il magistrato Antonio Ingroia nota che secondo gli studiosi i caratteri distintivi della mafia sono due: il radicamento sul territorio e la capacità di intimidazione. A differenza delle bande, la mafia è organizzata in famiglie che controllano ognuna una parte del territorio, e «si pone come soggetto che riproduce il modulo organizzativo statale, contendendo allo Stato il monopolio della violenza per intimidire altri soggetti, non appartenenti all'associazione, che operano nel medesimo territorio» (A. Ingroia, *Il rapporto mafia e politica nella prassi giudiziaria*, in Aa. Vv., *La violenza tollerata. Mafia, poteri, disobbedienza*, a cura di A. Dino, Mimesis, Milano 2006, p. 176). È bene ricordare il testo dell'articolo 416 bis del Codice Penale, riguardante l'associazione mafiosa: «L'associazione è di tipo mafioso quando coloro che ne fanno parte si avvalgano della forza di intimidazione del vincolo associativo e della condizione di assoggettamento e di omertà che ne deriva per commettere delitti, per acquisire in modo diretto o indiretto la gestione o comunque il controllo di attività economiche, di concessioni, di autorizzazioni, appalti e servizi pubblici o per realizzare profitti o vantaggi ingiusti per sé o per altri, ovvero al fine di impedire od ostacolare il libero esercizio del voto o di procurare voti a sé o ad altri in occasione di consultazioni elettorali». Dall'articolo emerge che perché si possa parlare di organizzazione mafiosa occorre non solo un particolare metodo mafioso, che evidentemente differisce dai metodi propri del banditismo, ma soprattutto la capacità di infiltrarsi nel tessuto economico e politico.

(e presto) perché si muore. Ad una donna di Trappeto di circa cinquant'anni, moglie di un pescatore e madre di quattro figli, chiede cosa ne pensa della sua situazione; la donna «resta sconcertata come se non capisse che cosa le si chiede»¹. L'impressione che emerge da molte delle interviste è che le condizioni di vita disumane che mostrano e raccontano sono percepite come un destino ineluttabile, una realtà che non è nemmeno lecito immaginare diversa. Un passo oltre questo grado zero è compiuto da quelli che deplorano la propria condizione, anche se senza giungere ad una ribellione. Il senso di una corrispondenza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere prende spesso la direzione di un'affermazione, peraltro fondata su basi oggettive, del carattere animalesco, più che umano, delle proprie condizioni di vita. Abbiamo già incontrato l'affermazione di un bracciante: «Nuatri semu animali ca parlamu, levandoci il battesimo». Si tratta di Vincenzo, un uomo di meno di quarant'anni, analfabeta ma con curiosità ed interessi (anche sindacali) non comuni nella piccola comunità. «Io sento i più istruiti di me, e non si può vivere questa vita»², afferma un bracciante, anch'egli analfabeta. I *più istruiti*, in quel contesto, sono quelli che hanno frequentato le prime classi delle elementari e sono in grado di leggere e scrivere (ma spesso solo di leggere), oppure quelli che, pur analfabeti, hanno qualche curiosità che li spinge oltre i problemi della semplice sopravvivenza.

Al grado zero gli intervistati rivelano una preoccupazione, pressante e comprensibile, per la sopravvivenza. Il problema è quello di trovare da mangiare. Quasi tutti gli intervistati soffrono di malattie, a volte anche gravi, dovute alla denutrizione, oltre che alle condizioni di vita ed alla scarsa, o del tutto assente, assistenza sanitaria. Al grado successivo compare una preoccupazione che va al di là della semplice sopravvivenza. «Vorrei lavorare e mangiare bene e comparire bene dinanzi l'altra gente», dichiara Antonina, una donna di 27 anni³. Il già citato Vincenzo: «Quelli che ci hanno denaro anche che dicono una mala parola impostata è sempre ben voluta da tutti, perché ci stanno sottoposti. Anche se la mia parola è giusta

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 29.

2 Ivi, p. 38.

3 Ivi, p. 19.

non ha nessun valore»¹. Ed un altro Vincenzo, pastore: «Stare con i cristiani è bello, ma per chi sa parlare: invece chi non sa parlare, chi non sa comportarsi, lo mandano via a calci, lo ammazzano»². C'è dell'altra gente, ci sono quelli che gli intervistati chiamano *signori*, intendendo con questo termine anche i piccolissimi proprietari, e poi ci sono loro, quelli che sono quasi ai margini della condizione umana, che non possono *comparire né parlare*, e quand'anche lo facessero la loro parola non conterebbe nulla. Si affaccia qui un bisogno umano di straordinaria importanza: il bisogno di essere *riconosciuto* come essere umano. Si tratta di quel bisogno che Hegel considerava al fondo del delitto. La vera giustificazione del delitto, scriveva nella *Filosofia dello spirito jense*, è «la costrizione, la restaurazione della sua [leggi: del criminale] volontà singola nel *potere*, nell'aver-valore, nell'essere-riconosciuto; egli vuole *essere qualcosa*, (come Erostrato), non proprio famoso, ma tale ad aver realizzato la *sua* volontà a dispetto della volontà universale»³. Questo tentativo di riconoscimento, questa affermazione della propria volontà e del proprio potere, si scontra con la pena, che è la riaffermazione della volontà universale, vale a dire il ristabilimento del diritto. Per Hegel la pena non è finalizzata alla riabilitazione del reo, al «recupero del delinquente»⁴, ma nella sua essenza è un rovesciamento della negazione che egli ha compiuto con il suo crimine: il contrappasso, il subire la stessa cosa che si è fatta, è l'essenza stessa della pena.

Axel Honneth, che ha integrato queste intuizioni hegeliane, ancora impacciate a suo avviso dall'idealismo di fondo, con la concezione empirica delle dinamiche interpersonali dell'interazionismo simbolico di George H. Mead, individua tre forme del misconoscimento. La prima tocca l'integrità fisica della persona, la sua libertà di disporre del proprio corpo, e provoca conseguenze gravi nella fiducia in sé stessi e negli altri. La seconda forma di misconoscimento riguarda il «rispetto morale di se stesso». È ciò che accade quando un individuo, pur facendo parte a pieno titolo di una comunità, si vede negato

1 Ivi, p. 69.

2 D. Dolci, *Racconti siciliani*, Einaudi, Torino 1963; nuova edizione: Sellerio, Palermo 2009 (seconda ed.), p. 27.

3 G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, tr. it., a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 120-121. Corsivo nel testo.

4 Ivi, p. 121.

il diritto ad una piena partecipazione alla vita comune e viene trattato come se avesse una minore capacità di intendere e di volere. La terza forma di misconoscimento consiste nel «negare valore sociale a singoli e gruppi», considerando stili di vita, credenze o sistemi di pensiero come inferiori e disprezzabili¹. Si tratta di tre forme di violenza: la violenza fisica, la violenza strutturale e la violenza culturale. Honneth considera le conseguenze morali di una negazione strutturale dei diritti, ma è evidente che essa comporta anche un differente accesso alle risorse, che in qualche caso può risultare insufficiente per la stessa sopravvivenza. L'emarginazione sociale e la povertà sono tutt'uno; e la povertà quando è estrema incide sul corpo, lo scava ed indebolisce, fino ad ucciderlo. La violenza culturale si esprime non solo nella stigmatizzazione e squalificazione dell'universo ideale e degli stili di vita di singoli o di comunità, ma anche nell'imposizione dei propri modi di pensare e di vivere. È, come meglio vedremo, quello che secondo l'analisi di molti accade con la scuola, che impone a tutti il modello culturale borghese, distruggendo le culture altre e ponendo attraverso la bocciatura un pesante stigma sociale su chi non si conforma a quel modello.

È evidente che la gente di Trappeto e di Partinico soffre di queste tre forme di degradazione e di misconoscimento. È un popolo di persone tenute in condizione di inferiorità dai ceti sociali più abbienti e dalle forze dell'ordine. Ma si può dire che, oltre a vivere sulla propria pelle le conseguenze di una pratica di misconoscimento (la sfiducia e la perdita di autostima, soprattutto), esse siano in grado di avvertire il misconoscimento come tale? Perché si possa avvertire di non essere riconosciuti occorre essere consapevoli del diritto al riconoscimento. Questa consapevolezza sembra mancare nella maggior parte degli intervistati da Dolci. Al contrario, la condizione nella quale si vive è percepita dai più come quasi naturale, una sorta di condanna atavica contro la quale non ci si può ribellare. Perché si possa essere consapevoli di un misconoscimento, occorre inoltre aver presenti coloro che lo praticano. Anche questo sembra spesso mancare alla gente di quei paesi. L'opinione pubblica italiana considera la Sicilia e più in generale il Sud come una terra di banditi e di esseri umani abbruttiti da secoli

1 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 159-161.

di ignoranza e di dominio borbonico. I braccianti, i pastori, i pescatori, i disoccupati incontrati da Dolci non si ribellano contro questa rappresentazione, perché semplicemente la ignorano. Non leggono i giornali, non hanno esperienza del mondo al di fuori del paese. Per loro l'Italia semplicemente non esiste. Non avvertono il disprezzo, la negazione, lo stigma.

In che modo, si chiede Honneth, si passa dall'esperienza del misconoscimento alla lotta per il riconoscimento? Ciò, risponde, avviene quando il soggetto prova alcuni sentimenti negativi, quali «la vergogna o l'ira, l'offesa o il disprezzo»¹. Non è un passaggio inevitabile. Provare vergogna o ira non vuol dire necessariamente ribellarsi e passare all'opposizione politica. Perché ciò accada occorre che vi siano condizioni storico-ambientali favorevoli alla nascita di un movimento sociale. Il banditismo può essere interpretato allora come un primo passo verso un movimento sociale per il riconoscimento². Esso è alimentato dai sentimenti negativi che accompagnano la consapevolezza di essere privati di ciò cui si ha diritto, e resta caratterizzato da questa negatività che spinge a una violenza che non riesce ad attingere quella moralità che è storicamente accordata ai grandi movimenti sociali e di opposizione politica (le rivoluzioni o le lotte partigiane). L'alternativa è quella tentata da Dolci, che possiamo caratterizzare come una *lotta nonviolenta per il riconoscimento*. Essa non può che prendere le mosse dall'autoanalisi popolare. Spingendo la gente a considerare la propria situazione, a discuterne apertamente, ad analizzarne le cause, Dolci crea le condizioni per il sorgere di quei sentimenti negativi che si accompagnano alla rivelazione del misconoscimento e che possono sfociare nella violenza. La particolarità del suo metodo consiste nel dare immediatamente una direzione positiva a questa presa di coscienza, nell'usare in modo costruttivo il senso di indignazione che scaturisce dall'autocoscienza. Non è una possibilità inedita: come abbiamo visto nella prima parte, Dolci opera nel solco della grande tradizione del sindacalismo agrario, alieno dalla violenza nonostante le sanguinose repressioni dello Stato e della mafia. Ma il sindacalismo rischiava di esaurirsi in un'opera assistenziale

1 Ivi, p. 163.

2 Non a caso Dolci osserva: «quelli che si erano dati, o si davano, al banditismo, erano i più forti, coloro che avevano saputo resistere, mentre gli altri soccombevano». G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 56.

di corto respiro, senza porre i grandi temi del cambiamento sociale, dell'affrancamento dai pregiudizi, dalla diffidenza e dalla sfiducia. La lotta per il riconoscimento comincia con un lavoro sulle ferite che il misconoscimento provoca nei singoli e nella comunità, con il recupero dell'autostima e la conquista della consapevolezza di poter essere soggetti che operano nella storia.

4. Il potere come possibilità

Nel passo hegeliano citato il potere è espressione della volontà che rivendica il proprio valore ed esige di essere riconosciuta. Questa evidente positività della volontà che si fa potere è bilanciata dalla negatività dell'esempio che segue: quello di Erostrato, il pastore di Efeso che per conquistare l'immortalità diede fuoco al tempio di Artemide. L'esempio è pensato per far risaltare l'azzardo di chi ricorre al crimine; con qualche forzatura, poiché quello di Erostrato è un bisogno di riconoscimento insano, patologico, per quanto oggi parecchio diffuso; ben diverso sarebbe l'esempio di chi ricorre al crimine per ottenere un riconoscimento di fondo, per affermare la propria volontà contro un sistema che cerca di ridurlo a cosa. Si potrebbe considerare, per fare solo un esempio, la biografia di Carmine Crocco, il principale brigante del periodo post-unitario, il quale da bambino aveva assistito impotente alle vessazioni ed alle violenze di un signorotto locale, che avevano condotto la madre alla follia. Resta importante, in quel passo hegeliano, l'accostamento del potere alla volontà, al valore di sé ed al bisogno di riconoscimento. Per essenza, questa volontà che si fa potere, che afferma il valore di sé e reclama il riconoscimento non è cosa negativa; è, anzi, qualcosa di intimamente legato all'essere stesso dell'uomo. La proposta di Dolci di operare una risemantizzazione, distinguendo potere e dominio e caratterizzando positivamente il primo termine, va presa in seria considerazione. Se nel linguaggio corrente il potere è quella cosa che alcuni esercitano, spesso in modo scorretto, se non addirittura losco, nelle analisi scientifiche si nota un certo imbarazzo terminologico; da un lato è chiaro che potere non è soltanto quello che alcuni esercitano su altri, dall'altro sembra mancare un termine adeguato per indicare il potere nel suo senso negativo e ristretto. Non è infrequente che si ricorra alla distinzione tra un *potere di* ed un *potere su*, che si avvicina

molto alla polarizzazione di Dolci tra potere e dominio, la quale appare tuttavia più chiara ed anche linguisticamente efficace. Ma cos'è il potere, inteso positivamente e contrapposto al dominio? In una sua analisi fenomenologica del potere, Heinrich Popitz comincia correttamente, notando che la parola «fa riferimento a qualcosa che l'uomo è in grado di fare, alla sua capacità di imporsi su forze estranee»¹. Ma questa concezione ampia del potere è citata solo per scartarla, poiché inutile per la trattazione – la quale procede ad individuare quattro forme fondamentali di potere: 1) il potere di offendere, 2) il potere di minacciare e di promettere, 3) il potere d'autorità (capacità di farsi obbedire) e 4) il potere dell'agire tecnico². Per Popitz il potere d'azione è null'altro che il «potere di far qualcosa di male' agli altri»³. Un potere così inteso è per Popitz onnipresente, al punto che è un vero e proprio «rompicapo speculativo» la ricerca di uno spazio libero dal potere. «Ci sarà anche, da qualche parte, questo spazio, ma dove? E sarà anche possibile una comunicazione libera da rapporti di dominio, ma come?»⁴. Questo rompicapo speculativo è esattamente il problema di questo libro – il problema di Danilo Dolci. Ma è davvero un *rompicapo*? Se Popitz affermasse che ogni rapporto umano è esposto alla possibilità della sopraffazione (di ciò che chiameremo pre-dominio), sarebbe difficile dargli torto. Ma davvero è così difficile individuare rapporti umani privi delle caratteristiche che Popitz considera proprie del potere? Analizziamo l'ultimo dei quattro aspetti del potere di cui parla Popitz, quello tecnico. L'uomo, nota, esercita un potere sulla natura trasformandola attraverso la tecnica. Ma il potere della tecnica non si esercita solo sulla natura. Ogni volta che l'uomo costruisce un artefatto sta agendo sulla vita degli altri, che saranno costretti ad adattarsi ad un mondo così trasformato. Attraverso la tecnica si esercita il «potere di decidere delle condizioni di vita degli altri uomini»⁵. Che vi sia anche nella tecnica un aspetto importante di negatività è difficile negarlo;

1 H. Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, tr. it., il Mulino, Bologna 2001, p. 16.

2 Ivi, p. 23.

3 Ivi, p. 35.

4 Ivi, p. 13.

5 Ivi, p. 23.

ma è ugualmente difficile affermare che la tecnica si riduca a ciò, a meno che non ci si voglia abbandonare ad un certo neoprimitivismo. Albert Bruce Sabin ha inventato il vaccino contro la poliomielite. La sua invenzione ha salvato la vita a migliaia di persone. Come è noto, lo scienziato polacco ha rinunciato a brevettare ed a sfruttare commercialmente la sua invenzione, anche per mantenere più basso il costo dei vaccini. D'altra parte v'è la realtà delle multinazionali farmaceutiche, che lucrano sui farmaci necessari ed anche su quelli non necessari, premendo per il riconoscimento di nuove, improbabili malattie, da curare con i loro prodotti. Questo comportamento è indubbiamente un esempio di potere inteso al modo di Popitz. Un bambino vivace cui venga diagnosticata una sindrome da deficit di attenzione e iperattività e che venga per questo sottoposto ad un trattamento con psicofarmaci è indubbiamente una vittima di un potere inteso come capacità di influenzare negativamente la vita degli altri. Ma che dire del caso di Sabin? È evidente che si tratta di qualcosa di diverso. Il vaccino contro la poliomielite ha offerto a molte persone la possibilità di vivere. Con le parole di Popitz, possiamo dire che ha deciso le loro condizioni di vita, ma si tratta in questi casi di un fatto positivo. Possiamo considerare questo potere simile, per essenza, al potere delle case farmaceutiche che brevettano farmaci inutili e cercano malati immaginari cui venderli?

Per rispondere, dobbiamo riflettere sul potere come *possibilità*. Quale che sia il suo uso nel linguaggio comune e nelle stesse scienze sociali, la parola *potere* indica in primo luogo il soddisfacimento dei bisogni primari dell'organismo. Mangiare è un atto di potere. Mangia chi ha la possibilità di farlo. Chi non può, perché ad esempio non ha il denaro per acquistare il cibo, è condannato a morire. Il potere è una facoltà al servizio della vita. Poiché l'uomo è un essere sociale, esso ha inevitabilmente una dimensione collettiva. Fatta eccezione per casi estremi, la possibilità del singolo di procurarsi il cibo è legata alla struttura della collettività di cui fa parte. Un europeo è in grado materialmente di mangiare perché vive in paesi economicamente avanzati, collettivamente in grado di nutrire i loro cittadini, sia pure con disparità e contraddizioni.

Possiamo dunque dare questa definizione di potere: *la possibilità di soddisfare i propri bisogni essenziali senza negare ad altri la possibilità di soddisfare quegli stessi bisogni*. Questa definizione caratterizza la relazione con l'altro in modo puramente

negativo: chi esercita il potere riconosce all'altro il diritto di un uguale esercizio del potere. Ma v'è anche una caratterizzazione positiva del potere dal punto di vista relazionale: *il potere è la possibilità di soddisfare i propri bisogni essenziali grazie agli altri*. Questa definizione sembra finalizzata alla teorizzazione di una particolare ideologia politica, ma in realtà è una semplice constatazione. Ognuno comunemente soddisfa i propri bisogni essenziali grazie agli altri. Il nostro bisogno di alimentarci è soddisfatto grazie ad alimenti che non siamo noi stessi a procurarci. Noi acquistiamo i nostri alimenti da altri, pagandoli con del denaro che darà loro la possibilità di acquistare ciò che è essenziale al soddisfacimento dei loro bisogni. In questo caso c'è una relazione strumentale nella quale i bisogni vengono soddisfatti reciprocamente. Il commercio è una relazione umana simmetrica in modo non accidentale, ma essenziale. Nessun commerciante può imporre al cliente l'acquisto, così come nessun cliente può imporre al commerciante il suo prezzo. Tradizionalmente, ed ancora oggi in molti contesti, anche nelle grandi città industriali (si pensi ai mercatini rionali), il commercio avviene attraverso la contrattazione; il prezzo viene stabilito in modo dialogico, in uno scambio nel quale ognuna delle due parti fa valere le proprie ragioni, fino a che si individua quel punto intermedio, quel compromesso nel quale consiste il giusto prezzo. Può accadere tuttavia che il venditore sia nella condizione di poter imporre ai clienti, se non l'acquisto stesso, almeno il prezzo. È quanto avviene in situazioni di monopolio. In questo caso la logica corrente del commercio, che prevede la simmetria tra venditore ed acquirente, viene stravolta; il venditore possiede un ventaglio di possibilità che gli acquirenti non hanno, a meno che non si organizzino per far valere insieme le proprie ragioni. Lo stesso accade per la produzione. Gli alimenti che acquisto possono essere prodotti in condizioni di rispetto dei diritti dei lavoratori o ricorrendo a forme di sottomissione o di vera e propria schiavitù. Prodotti come il caffè o il cacao, ad esempio, vengono coltivati in piantagioni nelle quali non sono rispettati i diritti elementari, ma non troppo diversamente va per la coltivazione dei pomodori in Italia, che avviene spesso attraverso sistemi di sfruttamento, per lo più gestiti dalle organizzazioni criminali, che rasentano la vera e propria riduzione in schiavitù. Anche noti marchi di prodotti di abbigliamento notoriamente hanno gli stabilimenti in paesi nei quali non sono riconosciuti i diritti sindacali minimi (o

in micro-laboratori gestiti dalla camorra). Dietro la relazione simmetrica tra acquirente e venditore c'è dunque spesso una relazione asimmetrica tra acquirente e produttore. Il sistema del commercio, visto in scala più ampia, si presenta come un sistema nel quale le ampie possibilità di alcuni (gli acquirenti dei paesi ricchi) richiedono la negazione di quelle stesse possibilità ad altri (i produttori dei paesi poveri o i lavoratori immigrati negli stessi paesi ricchi). Una tale relazione non può più essere considerata una relazione di potere, poiché manca la simmetria. Essa è una relazione di *dominio*. In una situazione di dominio il dominato ha scarse possibilità di soddisfare i propri bisogni ed i propri diritti. Un esempio è la situazione dei lavoratori immigrati nelle campagne del foggiano, denunciate da Fabrizio Gatti in un famoso reportage per *L'Espresso*¹. Costretti a lavorare al di fuori di ogni legalità, a procurare al *padrone* una donna per essere ingaggiati, a vivere in casolari abbandonati e fatiscenti, a volte non ricevono nemmeno la paga per un lavoro massacrante, che gli italiani si rifiutano ormai di fare. E quando protestano vengono messi a tacere con la violenza, come accade a Pavel, un rumeno quasi ammazzato a sprangate per aver protestato per la paga non ricevuta e le dure condizioni di lavoro.

L'asimmetria, lo squilibrio completo nelle possibilità non è l'unica caratteristica delle situazioni di dominio. Perché vi sia dominio occorre che chi lo subisce si trovi nella impossibilità oggettiva di cambiare la situazione, e ciò non solo per la possibilità del dominatore di esercitare la violenza, ma anche perché tale squilibrio è socialmente, culturalmente e politicamente accettato, in modo tacito o palese. Finito in ospedale in seguito all'aggressione, Pavel viene segnalato dai medici alla questura, dove gli notificano un decreto di espulsione. Quando vi torna per denunciare il suo caporale, viene arrestato per non aver rispettato quel decreto. Pur in un sistema politico democratico, Pavel è un *clandestino*, un uomo che le leggi hanno costretto in una condizione di confine tra l'essere ed il non essere, tra la vita e la morte. Con una campagna martellante, i mass-media hanno instillato nell'opinione pubblica la convinzione che ogni clandestino rappresenta un pericolo pubblico, lo *straniero* in ciò che ha di più inquietante e pericoloso, qualche forza politica alimenta strumentalmente questa paura, promettendo programmaticamente la liberazione da un pericolo così

1 F. Gatti, *Io schiavo in Puglia*, in *L'Espresso*, anno LII, n. 35, 7 settembre 2006.

pressante, e intanto l'economia trae un vantaggio immenso dalla possibilità di ricorrere a soggetti assolutamente privi di diritti, non sindacalizzati né sindacalizzabili perché semplicemente invisibili.

5. *Il pre-dominio*

La simmetria del potere può essere voluta ed accettata dai membri della relazione, che si riconoscono come uguali e si sforzano di lavorare insieme nel rispetto della pari dignità di ognuno, ma può anche essere costantemente messa in crisi dal tentativo di un o più membri della relazione di acquisire una posizione preminente. Quando ciò accade, non siamo più in una relazione di potere, ma non siamo ancora in una relazione di dominio. Propongo di chiamare *relazioni di pre-dominio* quelle relazioni, un tempo simmetriche, nelle quali una delle parti ha acquistato una posizione dominante, senza però che questa posizione sia codificata e riconosciuta socialmente. In una relazione di coppia ciò accade quando uno dei due piega l'altro alla sua volontà. Nelle culture nelle quali la donna è socialmente considerata subordinata all'uomo nella relazione matrimoniale, non si può più parlare di pre-dominio, poiché la posizione dominante dell'uomo non è conquistata partendo da una posizione simmetrica e modificandola, ma è decisa dall'alto, per così dire, deriva dalle convinzioni correnti in quella società su status e ruolo. Questo dunque è il dominio: una relazione asimmetrica, nella quale uno o più membri occupano una posizione predominante, e tale asimmetria è riconosciuta e accettata socialmente o addirittura codificata per legge. Una relazione di dominio tipica è quella tra genitori e figli, e ancor più tra insegnante e studente.

La distinzione concettuale tra potere e dominio si trova in Foucault, con qualche differenza rispetto a quella di Dolci che è interessante approfondire. Per Foucault il potere non esiste al di fuori delle relazioni ed ha sempre un carattere fluido. C'è potere quando qualcuno fa fare all'altro ciò che desidera. L'accento qui non è sull'accesso alle risorse, ma sul direzione del comportamento altrui (evidentemente al servizio di un bisogno proprio, essenziale o meno). Tutte le relazioni di potere per Foucault hanno un margine di libertà e possono essere rovesciate. Chi subisce il potere può ribellarsi, resistere o, al limite, suicidarsi. Vi sono però situazioni in cui questo

marginare la libertà è ridotto al minimo. Quando una relazione non è più fluida, ma fissa, non si può parlare più di potere. C'è dominio quando «le relazioni di potere sono fissate in modo da essere perpetuamente asimmetriche e da limitare estremamente i margini di libertà»¹. La considerazione di questa fluidità sembra essere ciò che manca a Dolci. Non è chiaro in che modo si passi dal potere al dominio, dalla piena positività del primo all'assoluta negatività del secondo. In Foucault, d'altra parte, manca l'idea di un potere che non tenda all'asimmetria, come se ogni relazione umana fosse caratterizzata dal tentativo di sottomettere l'altro.

Proviamo dunque a leggere Dolci alla luce di Foucault e Foucault alla luce di Dolci. Possiamo distinguere e chiarire terminologicamente come segue. Il potere è, come sostiene Dolci, la possibilità di fare, soddisfacendo i propri bisogni essenziali. Esso non ha un carattere negativo. Sono possibili relazioni umane simmetriche, nelle quali gli uni soddisfano i propri bisogni insieme agli altri. Quando invece la relazione tende all'asimmetria e si sbilancia a favore di uno dei soggetti, si ha qualcosa che non è più potere e non è ancora dominio, e che abbiamo chiamato relazione di pre-dominio. Nella dimensione del predominio un soggetto cerca di assoggettare l'altro ai suoi bisogni, ma la situazione è ancora fluida, c'è la possibilità concreta di resistere e di rovesciarla. C'è infine il dominio, che è la fissazione normativa, socialmente riconosciuta ed accettata, di una situazione asimmetrica. Il fatto che tale situazione sia socialmente accettata o addirittura normata non vuol dire che sia eticamente giusta. Essa può anzi configurarsi come una vera e propria rapina. Tale è il dominio economico e politico di alcuni stati su altri, giustificato con «ragioni» che fanno pensare alla favola del lupo e dell'agnello, e che tuttavia ottengono una tacita approvazione dell'opinione pubblica ed il sostegno teorico di non pochi intellettuali *embedded*.

La zona intermedia del pre-dominio è quella propria della competizione, dell'escalation simmetrica. Potere e libertà, nota Foucault, vanno di pari passo. All'accusa di vedere il potere ovunque, obietta che ovunque vede anche la libertà². Ma in cosa consiste questa libertà? La libertà di uccidersi? Ed è desiderabile

1 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Antologia. L'impazienza della libertà*, tr. it., a cura di Vincenzo Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008, p. 245.

2 *Ibidem*.

una società in cui la libertà si riduca a questo – ribellarsi, al limite con il suicidio? Il *bellum omnia contra omnes* sembra essere per Foucault preferibile al Leviatano, poiché la fluidità del primo è compatibile con la libertà, mentre la compattezza del secondo no. Ora, al di là del fatto che è difficile immaginare una situazione di dominio che annulli del tutto la libertà (soprattutto se con Foucault consideriamo anche il suicidio politico come un atto di libertà), ciò vuol dire considerare l'uomo condannato ad una dialettica senza fine di sottomissione e ribellione, di relazioni bloccate e di violenti rivolgimenti. Dolci aggiunge a questa prospettiva la figurazione di una terza possibilità, quella di una società pre-asimmetrica, di una dimensione pacifica nella quale il soddisfacimento dei bisogni non comporta competizione, e il tentativo di predominare è patologico. Questa possibilità - il potere, simpliciter - si presenta in Dolci come il livello zero, la condizione di base dei rapporti umani, la dimensione della sanità. Così non è, in un contesto economico capitalistico, vale a dire caratterizzato dalla competizione e dal pre-dominio, in cui anche le relazioni naturalmente simmetriche e creative - come quella erotica - tendono alla competizione. Una società del potere, in tale contesto, non è probabilmente un dato che si possa semplicemente accertare (come Dolci tenta di fare), quanto piuttosto un progetto politico di cui occorre mostrare il carattere non utopistico. E poiché il dominio non è un mondo compatto che fronteggia il mondo intatto del potere, ma la fissazione, la cristallizzazione della realtà magmatica del pre-dominio, il progetto di una società nonviolenta non può partire che dall'analisi delle relazioni di pre-dominio e dalla considerazione della possibilità di ricondurle verso il potere condiviso.

In *Palpitare di nessi* Dolci esplora la possibilità di questa conversione nella relazione erotica, mettendo in scena le difficoltà di un uomo e una donna, sposati e con figli, che pur amandosi rischiano di perdersi per l'imperfetto comunicare, e che trovano la forza di fermarsi a metacomunicare. Il male non è il conflitto, nemmeno l'aggregarsi, che fanno parte dell'amore; male è il ferirsi, il reciproco devastarsi, il conflitto distruttivo. Male è dominare o essere dominati. Degenera, un rapporto, ogni volta che uno domina e l'altro si lascia dominare, «ogni volta che uno parassita – palese o subdolo, conscio o inconscio – e l'altro si lascia parassitare»¹. Il pensiero va alle patologie della comunicazione

1 D. Dolci, *Palpitare di nessi*, Armando, Roma 1985, p. 25.

analizzate da Watzlawick, Beavin e Jackson nella *Pragmatica della comunicazione umana*, in particolare l'escalation simmetrica e la complementarità rigida. Entrambe le patologie sono legate al quinto assioma della pragmatica della comunicazione, secondo il quale le interazioni possono essere simmetriche o complementari. Le interazioni simmetriche sono in qualche modo speculari, perché i due comunicanti sono sullo stesso piano, mentre nelle interazioni complementari uno dei due comunicanti occupa una posizione superiore (*one-up*) e l'altro una posizione inferiore (*one-down*). L'escalation simmetrica è una patologia delle interazioni simmetriche che si verifica quando si tenta di spezzare questa simmetria e di acquistare la posizione *one-up*. È, notano gli autori di Palo Alto, quanto accade normalmente nei conflitti coniugali, nei quali i partner si sfiancano in una lotta continua per ottenere la sottomissione dell'altro, fino alla rottura finale (o, si può aggiungere, fino a quando l'asimmetria non viene effettivamente infranta, ed uno dei due riesce a trasformare la relazione rendendola complementare). La complementarità rigida si verifica quando all'interno di una relazione complementare chi si trova nella posizione *one-down* si vede negata la possibilità di crescere e di rappresentare sé stesso in modo diverso. È quanto accade a volte nella relazione tra madre e figlio. Finché il figlio è un bambino, la relazione con la madre è complementare in modo positivo e sano; diventa patologica se la madre, di fronte al bambino diventato ormai adolescente, continua a trattarlo come bambino, rifiutando (disconfermando) la nuova immagine di sé che il figlio propone. Una relazione patologicamente complementare impedisce la crescita e il cambiamento di chi si trova nella posizione *one-down*. Quest'ultimo vive «sensazioni sempre più spaventose di autoestranimento e depersonalizzazione, di abulia e di *acting-out* coatto»¹; riesce ad avere una vita normale fuori casa, ma subisce una sorta di riduzione in presenza della persona con la quale vive la relazione patologica. Analizzando la situazione in termini di potere e dominio, si può dire che l'escalation simmetrica si ha quando uno dei partner dell'interazione cerca di conquistare una posizione di predominio, mentre la complementarità rigida è esattamente quanto accade in una relazione in cui

1 P. Watzlawick, J. H. Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971, p. 98.

uno, per usare le parole di Dolci, *parassita*, e l'altro si lascia *parassitare*. Non sembri inopportuno quel *si lascia*. Per dirla con La Boétie (*Discours de la servitude volontaire*, 1576) c'è sempre una volontarietà nella sottomissione, un cedimento senza il quale il predominio non sarebbe possibile. È una ammissione fondamentale per la teoria nonviolenza, che affida la possibilità del cambiamento delle strutture di dominio non alla rivolta violenta, ma semplicemente alla negazione del consenso dei sottomessi attraverso la noncollaborazione.

Torniamo alla situazione dei coniugi in crisi. Dolci indica numerosi esiti possibili, alcuni positivi, altri no. Leggendo questi dialoghi immaginari, ma sostanziati di realtà (e si ha l'impressione che molto vi sia delle difficoltà relazionali vissute dallo stesso autore), si ha la viva impressione del carattere costantemente aperto, imprevedibile, complesso più che complicato delle relazioni umane. Ogni affermazione, ogni domanda, ogni risposta può deviare il rapporto in una direzione o in un'altra, rinsaldarlo o indebolirlo, accrescere la fiducia o distruggerla. Il metacomunicare dei due coniugi non manca di toccare la complessità della relazione. «Ma io chiedo: se tanto è arduo risolvere discordie tra due creature innamorate, come è concepibile risolverle tra una creatura e il caos del mondo?», domanda la moglie. E il marito risponde: «Rovescerei il problema: affrontiamo meglio una equazione viva di miliardi di elementi e tante incognite, quando sappiamo considerare e impostare una equazione intima a quasi due incognite»¹. È una risposta di grande importanza per comprendere Dolci. La dimensione erotica non rappresenta la sfera pre-politica, se non impolitica, del privato. Il mondo è fatto di relazioni, di nessi, di rapporti, di strutture relazionali. Se queste strutture, a qualsiasi livello, sono rigide, gerarchiche, parassitarie, predomina il dominio. Cambiare la realtà sociale e politica vuol dire cambiare le relazioni, trasformare i rapporti, in ogni campo. E quello più immediato è il campo delle relazioni di coppia (alle quali si possono accostare la relazione tra genitori e figli e quella tra amici).

Questa politicità della relazione erotica fa pensarci alla nota analisi dei processi collettivi compiuta da Francesco Alberoni in *Statu nascenti*, libro uscito in quel Sessantotto che è l'anno simbolo dei più radicali mutamenti sociali. Alberoni prende

1 D. Dolci, *Palpitare di nessi*, cit., p. 55.

in considerazioni tre livelli elementari di comportamento di gruppo: l'individuo isolato, il rapporto a due che si ha nell'amicizia ed il rapporto erotico. L'individuo isolato innesca un comportamento collettivo in due modi, costituendosi come l'uomo *in rivolta* di Camus oppure convertendosi ad una nuova visione del mondo. Il secondo livello è quello dell'amicizia, non tanto quella tra adulti, nella quale vengono confermati e stabiliti i ruoli sociali ed i mondi di appartenenza dei due amici, ma quella tra adolescenti, con la quale tutto il mondo sociale esterno al gruppo a due viene messo in discussione. Questo aspetto di distacco dal mondo esterno è presente in modo radicale anche nell'innamoramento, con il quale si realizza una vera e propria fusione creativa tra due persone dalla quale scaturiscono nuovi valori, in tensione con quelli della realtà circostante. Secondo Alberoni quello composto dagli innamorati «è un gruppo chiuso ed esclusivo: nessun innamorato è disposto ad ammettere nella diade altri»¹; al tempo stesso, però, agli occhi degli innamorati appare inaccettabile il sistema di interessi sul quale si regge la società esterna: «i valori comunistici interni vengono trasferiti, come istanza etica, sulla società»². Questa analisi, che si caratterizza per l'attenzione a quelle dimensioni che altri avrebbero considerate pre-politiche, mi sembra particolarmente vicina alla concezione ed alla prassi nonviolenta del mutamento sociale. Aldo Capitini, ad esempio, considera atti essenziali del cambiamento sociale e politico il *farsi centro*, il costituirsi del soggetto come punto di cambiamento e di conversione della realtà, attivato da una rivolta che è rifiuto delle stesse logiche violente della realtà naturale, e l'apertura al tu, l'atto di amore infinito per qualsiasi essere vivente, anche oltre i limiti della specie. Nello stesso anno in cui esce il libro di Alberoni Dolci scrive che sono tre gli strumenti fondamentali per cambiare la realtà: l'*uomo centro di coscienza*, il *gruppo aperto* e la *pianificazione democratica*³. In alcune pagine particolarmente importanti di *Verso un mondo nuovo* (1965) aveva chiarito il senso di quel *centro di coscienza*. Costituirsi come centro di coscienza vuol dire essere un obiettore di coscienza, vale a dire uno che si oppone non

1 F. Alberoni, *Statu nascenti. Studi sui processi collettivi*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 72.

2 Ivi, p. 73.

3 D. Dolci, *Inventare il futuro*, Laterza, Bari 1968; seconda edizione con aggiunte: 1969, p. 19.

solo alla guerra, ma ad ogni realtà eticamente, umanamente inaccettabile. Ma come concepire la coscienza? C'è il rischio di pensare l'obiettore di coscienza come uno che ha dentro di sé la verità tutta intera, e che in base a tale verità rigetta ogni autorità terrena; e c'è il rischio, ad esso legato, di pensare la coscienza come una realtà chiusa e soddisfatta di sé e della propria infallibilità. La stessa etimologia della parola obiezione contiene una seconda possibilità, se si interpreta il latino *obicere* non nel senso di *contrapporre*, *gettare contro*, ma in quello di *offrire*, *proporre*. In questo secondo senso, l'obiettore è colui che propone una sua interpretazione del mondo, disposto a discuterla ed a verificarla insieme ad altra. È in questo senso che Dolci intende la coscienza. L'uomo, che non ha in sé la verità assoluta, «ha però la possibilità di aprirsi, osservare, analizzare, ordinare, ricordare, confrontare, connettere, bilanciare, verificare, sintetizzare, intuire, ipotizzare; ed ha disponibile in sé tutto un complesso attraverso il quale può pervenire a scelte determinanti per lo sviluppo futuro suo e degli altri»¹. Più che della verità, la coscienza è il luogo dell'*esattezza*, termine che come abbiamo visto ricorre spesso nei suoi scritti. Esatto viene da *exigere*, nel cui campo semantico rientrano sia il pesare, misurare, valutare che il richiedere e reclamare ed il decidere, deliberare. Tutte queste cose, è chiaro, non possono avvenire nell'intimo. Ci si può convincere intimamente di una verità, e chiudersi in essa, ma non è possibile perseguire nel proprio intimo l'ideale dell'*esattezza*: occorre la considerazione di fatti esterni, l'esame, l'analisi; ed occorre necessariamente il contributo di altri. Cercando l'*esattezza*, la coscienza realizza quell'apertura implicita nel *cum* della sua etimologia (*cum-scientia*) e diventa conoscenza comune, partecipata. In quanto tale, la coscienza ha naturalmente una dimensione politica, si volge alla realtà locale ma anche alla più ampia comunità mondiale per vagliarla criticamente, consapevole dei nessi che esistono tra individui e collettività, tra processi collettivi e dinamiche interpersonali. Il rapporto con l'altro che si ha nella relazione di coppia si pone tra il singolo come centro ed il gruppo, come elemento di passaggio dal singolo alla collettività. Il *cum* della coscienza si concretizza principalmente nel riconoscimento di questo-altro-qui, che non è un altro generico, ipostatizzato, ma un essere umano con la sua identità, le sue esigenze, i suoi errori.

1 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino 1965, p. 18.

L'amore ha due momenti: quello iniziale dell'innamoramento e quello successivo della costruzione di un rapporto stabile. Le riflessioni di Alberoni sul carattere rivoluzionario del rapporto di coppia si riferiscono soprattutto a questa prima fase, nella quale avviene una vera trasmutazione della nostra visione del mondo. L'innamorato vive nel mondo con una leggerezza particolare, trascende d'un tratto il peso delle difficoltà quotidiane ed è aperto al possibile, al positivo. Per usare un'espressione dei *Ricercari* di Dolci, agli occhi di chi è innamorato i mostri si presentano come angeli¹. Ma la fase dell'innamoramento, con le sue manifestazioni anche fisiche, lascia il posto alla costruzione di una relazione con le sue difficoltà quotidiane, i problemi della convivenza, la necessità di definire i compiti ed i ruoli, la ricerca di intese su compiti comuni come l'educazione dei figli. Nel momento dell'innamoramento la simmetria è perfetta, ma ora compare la tentazione del pre-dominio, della sottomissione aperta o velata dell'altro. Se la relazione erotica ha importanza all'interno di un discorso sul mutamento sociale, quale è dall'inizio alla fine quello di Dolci, è perché è in essa che in primo luogo è possibile decidersi per il potere, contro il dominio. Al di fuori della relazione di coppia e, poi, del cerchio dei rapporti familiari, il mondo si presenta con le sue rigide strutture di dominio: il mondo dell'economia, con le sue regole apparentemente inattaccabili, che erode diritti e impone sudditanze; le grandi organizzazioni, i centri decisionali occulti, le multinazionali, le borse, dalle cui azioni dipende il futuro di tutti ma che sfuggono ad ogni controllo; il governo stesso, nella misura in cui agisce non nell'interesse di tutti, ma favorendo pochi a danno di molti (ad esempio consentendo l'evasione fiscale dei più ricchi e imponendo un forte carico fiscale sui lavoratori dipendenti, o tagliando la spesa sociale per non introdurre nuove tasse). Di fronte ad un mondo che si presenta difficile da comprendere e quindi da cambiare avviene che ci si chiuda nel privato, si insegue il sogno di una vita resa felice dalla serenità familiare e dalla forza dei sentimenti. Come scrivono Ulrich ed Elisabeth Beck, «quanto più vengono a mancare altri riferimenti di stabilità, tanto più il nostro bisogno di dare senso e ancoraggio alla nostra vita si rivolge verso la relazione a due»². A giudicare dai sempre più numerosi episodi di cronaca, si direbbe che questo sogno si trasformi sempre più spesso in un

1 «Se mi innamoro / le maschere dei mostri intorno a me / si plasmano in sereni volti d'angelo». D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 22.

2 U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 74. Corsivo nel testo.

incubo. Tra il 2006 ed il 2009 sono state 439 le donne uccise in Italia, più di cento casi ogni anno; gli autori degli omicidi, partner o ex partner, nel 41 % dei casi si sono suicidati o hanno tentato il suicidio. La Casa delle donne di Bologna, che riferisce questi dati, attribuisce una tale mattanza alle «relazione di potere tra i generi»¹. In base a quanto detto, una tale violenza va collocata piuttosto all'interno di una trasformazione storica che ha visto il tramonto delle relazioni di dominio tra i sessi. Con il passaggio dalle società di caccia e raccolta, sostanzialmente egualitarie, a quelle agricole, si sono stabilite quelle che Murray Bookchin chiama *epistemologie del dominio*, l'insieme di convinzioni al servizio del comando di alcuni e dell'obbedienza di altri², di cui è parte essenziale la svalutazione, quando non la demonizzazione, del genere femminile. Fino alla rivoluzione industriale le relazioni tra i sessi in Occidente sono state caratterizzate, con rarissime eccezioni, dal dominio degli uomini sulle donne, vale a dire da una asimmetria giustificata dalla visione del mondo diffusa e accettata dalle stesse donne come un fatto naturale. I cambiamenti sociali avvenuti a partire dall'ottocento hanno decretato il rapido declino, tra le altre cose, di quel matrimonio, fondato su considerazioni utilitarie e pratiche, che gli antropologi definiscono *razionale*, soppiantato rapidamente dal matrimonio romantico.

Poiché l'amore è incompatibile con il dominio, le relazioni di coppia che si sono affermare come normali in Europa e in altre zone del mondo nel corso del Novecento sono relazioni aperte, nelle quali spetta ai coniugi il compito di strutturare la vita comune, dividendosi compiti e ruoli, nel rispetto di entrambi. Questa impresa sembra essere fallita, a giudicare dai dati che abbiamo visto sulla violenza sulle donne e dai dati noti sulla diffusione delle separazioni e dei divorzi. I matrimoni romantici naufragano nell'odio e nella violenza. Perché? Rispondere non è facile, ma non è azzardato scorgere una relazione tra questa violenza e la lunga tradizione di dominio dell'uomo sulla donna. Abituato per secoli a dominare, l'uomo non riesce probabilmente a porsi in una relazione egualitaria di potere comune. A ciò si aggiunga il fatto che la tradizionale cultura

1 Casa delle donne di Bologna, *Femminicidio in Italia: i dati del 2009*, in www.zeroviolenzadonne.it

2 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, tr. it., Elèuthera, Milano 2010, cap. IV.

ginofobica occidentale è tutt'altro che tramontata. Molti uomini si vergognano a dirlo ad alta voce, ma in fondo non la pensano in modo troppo diverso dai loro nonni riguardo al rapporto tra i sessi. Ci troviamo di fronte ad un tipo di relazione che da poco tempo si è liberata dal dominio, e che rischia di naufragare nella violenza e nel predominio. Il dominio, se comporta una violenza costante su alcuni soggetti, ha il vantaggio di far funzionare le cose in modo quasi naturale. Paragonati ai matrimoni attuali, i matrimoni razionali appaiono solidi, destinati a durare nel tempo; ma si trattava di una solidità che era dovuta interamente al cedere di uno dei partner, la moglie, le cui eventuali rivendicazioni nei confronti del marito non avrebbero trovato consenso sociale. Il superamento del dominio comporta sempre il rischio del caos. I ruoli che erano stabiliti si rimescolano, ciò che era fisso ridiventa mobile, ciò che era necessario si fa possibile. Tutto va rinegoziato. Questa è la situazione della contemporaneità *liquida*, per dirla con Bauman. Non sono pochi quelli che considerano con nostalgia la solidità della società di un tempo, quando le autorità erano indiscusse ed i ruoli accettati da tutti – quando i mariti facevano i mariti e i padri facevano i padri. Il concetto chiave per una società che non voglia condannarsi all'eterna fissità del dominio (peraltro impossibile, perché i cambiamenti economici e tecnologici inevitabilmente comportano cambiamenti nei rapporti sociali) è per Dolci quello di *reciproco adattamento creativo*.

Quanto più è radicato in una società il dominio, tanto meno c'è bisogno di adattamento e di creatività. Lo schiavo non deve adattarsi creativamente al padrone, né il padrone allo schiavo. I loro rapporti seguono una routine infallibile, e per ogni mancanza del secondo è previsto un sistema di punizioni. Né devono adattarsi reciprocamente il maestro e l'allievo nella scuola tradizionale. L'adattamento reciproco diventa essenziale quando, crollato il dominio, le relazioni tornano ad essere aperte. Il caso appena citato del rapporto tra maestro ed allievo è per molti versi simile a quello del rapporto tra marito e moglie. Sono due casi di relazioni umane che si sono liberate dal dominio e che sono esposte alla tentazione della violenza. Per la precisione, la relazione educativa si è solo parzialmente liberata dal dominio, poiché nonostante un secolo di teorie e prassi pedagogiche progressiste nella società è ancora diffusa la convinzione che gli allievi debbano ai loro insegnanti un rispetto superiore a quello che ricevono. Non troppo, tuttavia. Se un

tempo la durezza educativa era incondizionatamente supportata dalla famiglia, oggi non è più così (è, questa, una delle lamentele ricorrenti della classe docente). Molti genitori chiedono per i propri figli insegnanti che siano disponibili al dialogo, che sappiano comprendere prima di giudicare ed ascoltare oltre che parlare. Fare l'insegnante diventa più difficile, così come diventa più difficile vivere una relazione di coppia. Ma è una difficoltà che dischiude anche possibilità straordinariamente positive. Un matrimonio fatto di reciproca comprensione, sulla condivisione quotidiana, sulla onesta divisione dei compiti è infinitamente più felice di un matrimonio fatto di sottomissione e dominio; allo stesso modo, una relazione educativa aperta, non autoritaria, dischiude possibilità inedite di apprendimento e crescita reciproca (ed è questa reciprocità la vera novità: abbandonandosi alla relazione, chi insegna scopre quanto può imparare da colui cui insegna). Quando Dolci nota che molti «riesplorano l'amore non per fuggire la più complessa realtà – per rifondarla»¹, mi sembra che voglia indicare le possibilità offerte dalle relazioni liberate dal dominio, che occorre preservare dalla caduta nel predominio.

C'è l'individuo con la sua coscienza aperta, dunque; c'è la relazione a due, la relazione erotica; ci sono i gruppi aperti; c'è infine la pianificazione democratica, impresa che, come meglio vedremo nel prossimo capitolo, coinvolge singoli e gruppi, gente semplice ed esperti. Non c'è un unico punto di partenza per trasformare la società, né una sola strategia. La coscienza della complessità non consente a Dolci semplificazioni di sorta. In particolare, sfugge ai miti speculari dello yogi e del commissario, di cui parla Johan Galtung. Il mito dello yogi consiste nel credere che basti cambiare l'individuo per cambiare le strutture sociali, quello del commissario è al contrario la convinzione che al cambiamento delle strutture debba seguire necessariamente il cambiamento individuale². La nonviolenza ha una certa tendenza al primo mito, a cercare di far nascere la nuova società *in interiore homine*. Dolci ha potuto constatare durante il suo viaggio in Unione Sovietica che anche cambiamenti profondi nella struttura economica possono essere insufficienti, se la popolazione non è pronta; ma non

1 D. Dolci, *Palpitare di nesi*, cit., p. 74.

2 Si veda A. L'Abate, *Per un futuro senza guerra. Dalle esperienze personali a una teoria sociologica per la pace*, Liguori, Napoli 2008, p. 28.

cade nell'errore opposto di pensare che basti operare a livello individuale. Quello che più è interessante non è il superamento del dilemma, ma l'abbandono della visione epistemologica che ne è alla base. Chi pensa in termini di cambiamento delle strutture o di cambiamento dell'individuo ha già contrapposto individuo e società. Dolci conquista gradualmente, anche grazie al confronto con la teoria della complessità, la visione di una realtà sociale come un sistema fatto di nessi, di relazioni, di adattamenti, aperto a sua volta al più vasto sistema della realtà naturale. La categoria centrale per comprendere e trasformare la realtà diventa appunto quella di relazione, ed è per questo che un rapporto erotico è ben più che una faccenda privata. Il potere sta in queste relazioni, così come il dominio. Cercare una società del potere vuol dire individuare strutture relazionali positive. Ma per farlo è necessario analizzare lo stesso dominio in termini di sistema.

5. *Il sistema del dominio*

In una delle poesie di *Non sentite l'odore del fumo?* (1971) poi raccolte in *Poema umano* Dolci scrive, rivolgendosi ai giovani «capelloni semplici» e ai «capelloni di lusso»¹ di un paese ricco:

Se chiedo a ciascuno di voi
che sogna di cambiare la vita sulla terra
come si forma il mostro del potere
lì, proprio lì, dove vivete,
siete sicuri di sapervi rispondere
esattamente?

A questa data dunque non ha ancora conquistato la distinzione terminologica tra dominio e potere, anche se è concettualmente chiara la natura del dominio, che per ora resta il *mostro del potere*. Quella stessa poesia ne fa una fenomenologia sommaria, scendendo nelle contraddizioni dei paesi industrializzati: nel paese tanto ricco da consumare più del 50% delle risorse mondiali, pur avendo solo il 6% della popolazione vi sono scienziati capaci di far saltare la terra, ci si droga, metà della gente sceglie di non andare a votare, «mentre fioriscono lager / per la gente di pelle più scura». Il paese è, naturalmente, gli Stati

1 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 163.

Uniti, per i quali Dolci non ha nutrito mai troppa simpatia, ma più in generale quei versi colgono gli aspetti negativi – le esternalità, direbbe Galtung: vale a dire gli effetti collaterali di un sistema economico¹ – dei paesi ad economia capitalistica. A leggerli oggi, sorprendono per l'attualità ed appaiono validi ben al di là degli Stati Uniti. I lager per la gente di pelle più scura sono sorti anche in Italia, pur se chiamati ipocritamente Centri di Permanenza Temporanea², mentre l'Europa intera si chiude alle migrazioni ed il Mediterraneo, da sempre mare degli scambi tra popoli e civiltà, diviene la tomba per migliaia di migranti che disperatamente cercano di raggiungere le coste di un paese europeo. Gli squilibri economici mondiali si sono aggravati con la cosiddetta globalizzazione. Secondo uno studio recente del World Institute for Development Economics Research delle Nazioni Unite (Unu-Wider) il 2% degli adulti possiedono più del 50% delle ricchezze mondiali, mentre la metà della popolazione mondiale ne possiede solo l'1%³. Poiché, come abbiamo visto, il potere è la possibilità di soddisfare i propri bisogni, a partire dal bisogno elementare di alimentarsi, questo squilibrio nell'accesso alle risorse è l'aspetto più vistoso del dominio. La storia recente mostra che il tentativo di mettere in discussione questo (dis)equilibrio mondiale suscita sistematicamente la reazione violenta dei paesi più industrializzati. Avendo un accesso privilegiato alle risorse mondiali, intese sia in termini di materie prime che di forma lavoro, il dominio esclude più soggetti possibile dal godimento di questi beni. Questo vuol dire che non sono soltanto i migranti ad essere rigettati. Lo squilibrio si ripresenta negli stessi paesi industrializzati, nei quali la ricchezza è ugualmente concentrata nelle mani di pochi. Secondo dati della Banca d'Italia, ad esempio, nel nostro paese alla fine del 2008 «la metà più povera delle famiglie italiane deteneva il 10 per cento della ricchezza totale, mentre il 10 per cento più ricco deteneva quasi il 45 per cento della ricchezza complessiva»⁴. Il fatto che questa disuguaglianza e l'ingiustizia che comporta non vengano comunemente percepite si spiega

1 J. Galtung, *Pace, con mezzi pacifici*, tr. it., Esperia, Milano 2000.

2 Si veda M. Rovelli, *Lager italiani*, Rizzoli, Milano 2006.

3 Unu-Wider, *The world distribution of household wealth*, dicembre 2006, in www.wider.unu.edu

4 Banca d'Italia, *La ricchezza delle famiglie italiane 2009*, supplemento al *Bollettino Statistico*, N. S., a. XX, 20 dicembre 2010, p. 9.

con la possibilità di controllare l'informazione e più in generale il mondo simbolico, cui bisogna aggiungere l'accesso privilegiato alle istituzioni, quando non il loro controllo. La fenomenologia del dominio si confonde per molti tratti con quella della violenza, segnatamente della violenza strutturale e culturale, ma il controllo della dimensione simbolica ed informativa fa sì che appaia come violenza non il dominio, ma la sua contestazione. Chi domina ha la possibilità di definire le condizioni che fanno di un uomo un criminale e di decretare l'uso della forza contro di lui. Lo stesso avviene sul piano internazionale con l'individuazione degli *stati canaglia*, i paesi la cui politica è incompatibile con gli interessi statunitensi, che vengono caratterizzati tout court come paesi che costituiscono un pericolo per la pace mondiale.

Nell'analisi degli ultimi anni Dolci vede nel dominio un vasto sistema parassitario che soffoca la vita dell'umanità e mette a rischio l'esistenza dello stesso pianeta, poiché tra le sue conseguenze c'è anche la violenza nei confronti del mondo naturale. Come Bookchin, Dolci è consapevole che esiste una epistemologia del dominio che si è sviluppata e perfezionata nei secoli e il cui tratto fondamentale può essere individuato nel *principio d'ineguaglianza*. Come l'economia capitalistica distingue, divide e gerarchizza produttori e fruitori dei beni, così il pensiero fa a pezzi l'unità del mondo ed ovunque pone distinzioni tra un superiore e un inferiore: l'umanità che domina la natura e il mondo animale, da cui è separata in virtù della propria origine divina, l'uomo che domina la donna, il libero che domina lo schiavo, i bianchi che dominano i non europei. V'è in questa polarizzazione un aspetto positivo, nella misura in cui colui che si trova nella condizione di inferiorità può, sfuggendo alla presa del potere simbolico dei dominatori, pensarsi come soggetto in lotta contro di loro. Lo schiavo che sia definito come tale si pensa in contrapposizione rispetto al padrone; se questa contrapposizione non sfocia in lotta è sia per la disparità di forze, sia perché il controllo del mondo simbolico (in particolare religioso) da parte del dominio impedisce allo schiavo di conquistare la consapevolezza del diritto ad una vita diversa. Un passo ulteriore, un perfezionamento della epistemologia del dominio si ha con la conquista di quello che potremmo chiamare *principio di massa*. «Come sappiamo – scrive Dolci –, il dominio tende a frammentare per ammassare. Massa = pasta: per impastare occorre polverizzare – meglio se in particelle tutte

uguali –, e poi confondere»¹. Questo ammasso non travolge, in realtà, le gerarchie: la società resta rigorosamente distinta in privilegiati e sottomessi, in persone che hanno un ampio accesso alle risorse e persone che ne sono escluse. Ma questi ultimi non si concepiscono più come classe, o come popolo, o semplicemente come persone unite dagli stessi interessi. Ciò è dovuto in parte alla crescente complessità delle società contemporanee, che spiega il fatto che una crisi economica mondiale possa essere provocata da un numero relativamente ristretto di operatori finanziari, senza che essi paghino per le conseguenze delle loro azioni, o che quanti hanno subito le conseguenze delle loro azioni si organizzino. L'azione del dominio si configura come destino, qualcosa di cui nessuno è davvero responsabile, che semplicemente accade. Ma non è difficile ipotizzare che, oltre alle caratteristiche strutturali, vi sia anche una precisa strategia del dominio.

John Holloway, che terminologicamente non distingue potere da dominio, ma un *poter-fare* da un *potere-su* (notando che in inglese si risolve il problema di distinguere le due cose con l'uso dei termini latini di *potentia* per il poter-fare e *potestas* per il potere-su)², vede l'instaurazione del secondo nella frammentazione sociale. Il potere inteso come possibilità di fare ha sempre un carattere sociale, anche quando sembra un atto individuale. Esiste un flusso sociale del fare dal quale è semplicemente impossibile astrarre il mio fare individuale: o agisco insieme ad altri, o comunque grazie all'azione di altri, che hanno reso possibile il mio agire solo apparentemente separato. L'atto stesso di scrivere usando un computer, scrive Holloway, è sociale, poiché è preparato dall'azione di coloro che hanno inventato e trasmesso la scrittura, da chi ha progettato il computer, da coloro che hanno scritto e pensato prima di me (nel mio caso, dallo stesso Holloway), e così via. Questo flusso si spezza quando avviene la separazione tra chi ordina di fare e chi fa e quando il risultato dell'azione dei secondi diviene proprietà dei primi. Allora i *potenti* si separano da tutti gli altri e «si presentano come autori individuali mentre il resto, semplicemente, scompare dalla scena»³. Tali sono i potenti della storia di cui parlano i libri, dimenticando che dietro le loro

1 D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, Qualecultura, Vibo Valentia 1991, vol. 1, p. 50.

2 J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, tr. it., IntraMoenia, Napoli 2004, p. 53.

3 Ivi, p. 43.

imprese c'è il lavoro, la sofferenza e spesso il sacrificio di migliaia, a volte milioni di persone. Una volta instaurato il potere-su, le moltitudini scompaiono, e il fare collettivo, corale, cede il posto al fare per conto dei *potenti*. «L'esistenza del poter-fare come potere-su significa che l'immensa maggioranza di coloro-che-fanno sono trasformati in oggetti del fare, la loro attività si trasforma in passività, la loro soggettività in oggettività»¹. È così che diventa possibile il «rompicapo speculativo» di Popitz. Il fatto stesso che risulti difficile individuare uno spazio libero dal potere inteso come capacità di far fare qualcosa ad altri è indice del livello di alienazione raggiunto dalle società capitalistiche. Lo stesso tempo libero difficilmente riesce a liberarsi dal dominio, poiché la ricreazione si risolve spesso nella fruizione dei prodotti dell'industria: il processo di oggettivazione dei dominati comprendere anche una massiccia opera di persuasione affinché il denaro guadagnato vendendo il proprio fare venga adoperato per acquistare i prodotti del fare alienato di altri, con una alienazione dei propri stessi bisogni. È funzionale al sistema del dominio, dunque, non solo la frammentazione del fare sociale, ma anche la massificazione dei dominati, che potranno diventare acquirenti disciplinati solo se condivideranno gli stessi bisogni, le stesse aspirazioni, lo stesso immaginario – che non dovranno essere bisogni volti alla liberazione o a una socialità non alienata.

La trasformazione delle nostre città da luoghi vissuti a luoghi semplicemente attraversati per raggiungere le aree dell'acquisto o del divertimento organizzato è una dimostrazione dell'azione desocializzante del dominio. Ne risentono in particolare i bambini, che nelle nuove città non vivono più le strade e le piazze e non sperimentano una socialità libera, ma si ritrovano in ambienti protetti a fare attività vigilate dagli adulti e inserite nelle logiche di mercato. Elemento essenziale di questa trasformazione è la diffusione della paura e del senso di insicurezza, in evidente contrasto con i dati oggettivi, che dicono che negli ultimi anni i reati sono andati progressivamente diminuendo. Il risultato dell'azione del dominio è una società di uomini-massa, chiusi in sé stessi e nelle loro paure, che incontrano gli altri solo per lavorare o per *acquistare* divertimento, fragili ed angosciati, che chiedono protezione alla classe politica o inseguono quell'individualismo di massa che si esprime nella ricerca irrazionale di beni che si caricano

1 Ivi, p. 44.

di significati e di promesse.

Il dominio del capitalismo e della società dei consumi porta ad un senso diffuso di impotenza, ad una sottomissione fatalistica al sistema che non è troppo diversa da quella incontrata da Dolci in Sicilia. Non è un caso che la sua analisi del dominio proceda dalla mafia alla politica ed all'economia. È diffusa, nelle analisi dei politici e dei giornalisti più che in quelle dei sociologi, a dire il vero, l'interpretazione della mafia come anti-Stato, sistema illegale che si instaura lì dove lo Stato è assente o insufficiente. La realtà che Dolci incontra in Sicilia è ben diversa, come abbiamo visto nella prima parte. Il mafioso locale ha pubblici rapporti con il politico e perfino con i rappresentanti della Chiesa. In altri termini, la mafia non si presenta come una organizzazione clandestina in opposizione allo Stato; più prossima all'esperienza di Dolci ed alla sua analisi del fenomeno è l'interpretazione della mafia come sistema di relazioni. Riprendendo e sviluppando l'analisi di Fabio Armao¹, Vincenzo Sanfilippo ha proposto un modello sistemico nel quale Cosa Nostra è in relazione con tre sottosistemi: quello politico-amministrativo, quello della socializzazione (cultura e relazioni affettive) e quello economico produttivo. La particolarità del modello di Sanfilippo è la centralità del sottosistema della socializzazione, che è intermedio tra quello economico produttivo e Cosa Nostra. Questo vuol dire che la mafia è un sistema in relazione con il sistema politico-amministrativo, ma che trae la sua forza soprattutto dal legame con il sottosistema della socializzazione. «Su questo terreno – scrive Sanfilippo – Cosa Nostra è stata sfidata poche volte e non ha esitato, percependo ovviamente la posta in gioco, a manifestare la sua determinazione assassina: ne sono esempio gli omicidi di Peppino Impastato e don Don Pino Puglisi»². L'azione di Dolci può essere considerata tra le più incisive in questo senso. La sua strategia di lotta alla mafia consiste nell'attaccarla cercando di indebolire i suoi rapporti sistemici: da un lato quello con il potere politico e amministrativo, dall'altro quello con il sottosistema culturale-sociale e con il mondo economico e produttivo. Essa non è un sottosistema capace di sostenersi da sé, ma vive parassitariamente dei suoi nessi con il resto della società; per combatterla occorre operare su questi nessi,

1 F. Armao, *Il sistema mafia. Dall'economia-mondo al dominio locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

2 V. Sanfilippo, *La nonviolenza e il superamento del sistema mafioso*, in *Quaderni Sayagraha*, 3 / 2003, p. 204.

indebolire i rapporti, trasformare i sottosistemi continui il modo tale che non la alimentino più.

Riguardo al nesso con il sottosistema politico-amministrativo, Dolci ha analizzato, denunciato e combattuto il metodo clientelare, che lega stabilmente i politici ai mafiosi. Riguardo al secondo nesso, con il sottosistema culturale-sociale, ha operato per la costruzione di una nuova socialità attraverso la maieutica reciproca. Riguardo al terzo nesso, ha lottato per rendere disponibile a tutti una risorsa essenziale per lo sviluppo come l'acqua, fino ad allora monopolio della mafia.

Nell'analisi di Sanfilippo il sistema culturale e sociale è intermedio tra la mafia ed il sottosistema culturale e sociale. Questo vuol dire che la nascita di una nuova socialità spezza i legami tra mafia e mondo produttivo. La vicenda della diga sullo Jato e la diffusione di cooperative stimulate dal lavoro sociale di Dolci e dei suoi collaboratori sono una conferma – parziale e fragile – di questa interpretazione.

La relazione tra mafia e sottosistema politico-amministrativo è talmente stretta che Dolci parla di un unico *sistema clientelare-mafioso*. È clientelare-mafioso un sistema di sfruttamento reciproco tra un politico ed una parte di popolazione che lo sostiene elettoralmente in cambio di vantaggi piccoli (il pacco di pasta) o grandi (la sistemazione lavorativa), con la mediazione di una serie di grandi elettori o *clientes*, che spesso sono veri e propri mafiosi ed acquistano voti blandendo, promettendo o ricorrendo alla violenza. Condizione necessaria affinché si instauri questo sistema parassitario è il basso livello economico-culturale della popolazione e la mancanza di forme associative. «I sistemi mafioso-clientelari – scrive Dolci – sono possibili nella misura in cui i singoli, isolati, non sanno, non sono in grado di farsi valere, si rassegnano a non agire e a non pensare secondo i propri interessi»¹. Fondamentale è quella situazione di sfiducia generalizzata di cui abbiamo parlato. Se si ha fiducia nella bontà del sistema, ci si affida alle procedure razionali indicate dal sistema per perseguire i propri interessi. Il disoccupato si iscriverà alle liste di collocamento o farà un concorso, con la certezza che le sue capacità verranno valorizzate in modo imparziale, chi non ha una casa o ne ha una non adatta alle sue esigenze farà domanda per una casa popolare, e così via. Se le procedure non funzionano, viene a mancare la fiducia

1 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., p. 23.

e si instaura il sistema delle clientele. Il disoccupato che vede passargli avanti nelle liste di collocamento persone che hanno rapporti privilegiati con un politico ed ha il fondato sospetto che nei concorsi non prevalgano i più preparati, ma quanti dispongono di raccomandazioni perde la fiducia nel sistema; sopravvivere per lui vorrà dire allora cercare una protezione che gli possa consentire di competere in un sistema in cui diventano essenziali le relazioni.

Sostenere elettoralmente un candidato vuol dire acquistare una *credit-slip*, per dirla con Coleman¹, vale a dire un credito nei confronti del candidato, di cui potrà esigere la riscossione in caso di vittoria elettorale. In questo modo alla fiducia sistemica subentra la fiducia nella persona del candidato: il sistema funziona se il candidato, una volta eletto, mantiene le promesse. Nei casi di elettori disperati, mantenere le promesse è una cosa relativamente facile, poiché i beni promessi sono poca roba, e spesso sono già offerti in campagna elettorale. Per acquistare il voto di un elettore molto povero ed estremamente sfiduciato può realmente bastare qualche pacco di pasta o una cena pre-elettorale. Se non si percepisce l'importanza del proprio voto, qualsiasi piccolo vantaggio che si riesce a ricavare dalla propria tessera elettorale è sufficiente. Nella maggior parte dei casi è in gioco invece l'accesso alle risorse, inteso in termini di lavoro, partecipazione alla vita economica, possesso dei beni. Per alcuni si tratta di ottenere ciò che spetterebbe loro per diritto, in un sistema sano; per altri, di avere ciò cui non hanno diritto. È importante questa distinzione tra portatori di interessi legali e portatori di interessi criminali. Se non se ne tiene conto, la relazione clientelare può apparire come una relazione sostanzialmente paritaria, in cui diversi soggetti decidono di scambiarsi favori ottenendo vantaggi reciproci. Questa interpretazione è valida solo nel caso dei rapporti tra mafiosi e politici. Chi deve sottoporsi alla logica della clientela per ottenere ciò cui ha diritto è invece vittima di quella violenza strutturale che è propria dei sistemi di dominio. Occorre inoltre considerare che il clientelismo si regge su un delicato equilibrio tra soddisfazione ed insoddisfazione. Il politico deve mantenere le sue promesse e quindi soddisfare le aspettative, ma al tempo stesso la sua possibilità di essere rieletto si sostiene sulla presenza

1 J. S. Coleman, *Foundations of social theory*, Harvard University Press, Cambridge 1994, p. 306.

di un ampio numero di persone che siano in una condizione di difficoltà ed abbiano bisogno di protezione. Per garantirsi il successo, dunque, il politico dovrà lavorare per la soddisfazione di pochi e l'insoddisfazione di molti. La soluzione ideale, resa possibile dalla precarizzazione del mercato del lavoro, è quella di soddisfare temporaneamente le richieste. Concedere un lavoro a tempo, ad esempio con un contratto di collaborazione professionale, consente di garantirsi la fedeltà dell'elettore (e della sua famiglia) nel tempo. Per mantenere gli impegni presi con i propri elettori, il politico dovrà naturalmente ricorrere ad una serie di atti illegali, pervertire le procedure razionali per l'accesso alle risorse, favorire gli interessi di alcuni, concedere privilegi ad altri.

La corruzione è una conseguenza inevitabile del clientelismo, al punto che la presenza di una diffusa percezione di corruzione in un sistema socio-economico può essere considerata indice sicuro della presenza di reti clientelari, che vanno considerate cause della corruzione stessa. Il Transparency International Corruption Index, che valuta il grado di corruzione percepita nei diversi paesi attraverso interviste ad esperti di affari ed istituti, è considerato un indicatore valido per cogliere non tanto l'estensione del sistema clientelare, quanto la sua profondità, vale a dire la quantità di risorse economiche gestite dal sistema¹. Se, come inevitabilmente succede, tra i grandi elettori vi sono portatori di interessi criminali, il politico compierà a sua volta atti criminali, di favoreggiamento o *concorso esterno*, come di dice. Nella migliore delle ipotesi, il suo essere al servizio degli interessi privati dei suoi elettori grandi e piccoli gli impedirà di occuparsi del bene comune. Di questa mancanza non sarà chiamato a rispondere, perché in un sistema clientelare non esiste alcun controllo pubblico dell'operato dei politici: il livello di soddisfazione nei confronti del politico è legato esclusivamente alla sua capacità di rispondere agli interessi privati. Corruzione, pervasività delle organizzazioni criminali, accesso ineguale alle risorse, devastazione della cosa pubblica e dell'ambiente, frammentazione sociale dovuta alla mancanza di fiducia sistemica sono le esternalità di questo sistema.

Nell'Italia meridionale il clientelismo ha solide radici

1 Si veda M. Petrocelli, *Il labirinto clientelare. La crisi di sistema dell'economia italiana*, Armando, Roma 2008, p. 37. Nel 2010 Transparency International ha assegnato all'Italia un Corruption Perception Index di 3.9 (la scala va da 0, che equivale a un altissimo livello di corruzione, a 10, che indica nessuna corruzione).

storiche nei legami a carattere ancora feudale che legano il latifondista, l'affittuario o gabellotto ed i contadini. In questa fase pre-unitaria lo Stato è sullo sfondo: si tratta di rapporti essenzialmente privati. Per Gabriella Gribaudi la nascita dello Stato assistenziale ha fatto sì che lo Stato stesso prendesse il posto del vecchio patrono come elargitore di favori, «il cui mediatore è oggi il politico di maggioranza gestore del potere locale, strettamente legato, in Sicilia, con il potere della mafia, con il quale intrattiene più di frequente rapporti attivi di collaborazione»¹. Se le cose stanno così, è evidente che si crea una doppia mediazione: il politico media tra lo Stato e i portatori di interessi illeciti (mafia compresa), consentendo di ottenere finanziamenti; il procacciatore di voti media tra il politico (che rappresenta una personificazione dello Stato, percepito come entità lontana ed assente) e gli elettori.

Il momento critico per il passaggio dalla prima fase del clientelismo, quello cosiddetto dei notabili, al clientelismo del partito politico coincide con l'arrivo di Dolci in Sicilia. Al quinto congresso nazionale della DC, tenutosi a Napoli nel giugno del '54, De Gasperi detta le linee della strategia politica che dovranno seguire i suoi successori: «Nelle regioni e alla periferia promuovere uno stabile contatto degli organi di partito con i notabili più autorevoli e più simpatizzanti»². Appoggiarsi ai notabili voleva dire fondare il successo elettorale della DC su quel blocco rappresentato da signorotti locali, mafiosi e preti, vale a dire quel microcosmo del dominio che Dolci incontra e documenta nei primi scritti. Ma la figura stessa del notevole appare insufficiente. La DC di Fanfani aspira a diventare autonoma dal sistema di dominio già stabilito, pur senza sconvolgerlo. In tempi rapidi, i notabili vengono scalzati da una nuova figura di mediatore, il funzionario di partito, che viene in primo piano come figura chiave del sistema di dominio a livello locale, e che si appoggia per capitalizzare voti soprattutto su organizzazioni sindacali, movimenti, gruppi, realizzando quella che Tarrow chiama «clientela orizzontale»³. Tullio-Altan nota che questo esito, che comporta un duro giudizio storico, non va imputato tuttavia alla natura della

1 G. Gribaudi, *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Rosenberg e Sellier, Torino 1980, p. 87.

2 R. Orfei, *L'occupazione del potere. I democristiani '45/'75*, Longanesi, Milano 1976, p. 27.

3 S. Tarrow, *Partito comunista e contadini nel Mezzogiorno*, Einaudi, Torino 1972.

DC, ma all'arretratezza della società civile italiana, che rappresenta «una sfida gravissima alle forze politiche che mirino a cavalcare quella tigre»¹ (come dimostrerebbe il fatto che anche il Partito Socialista, di diversissima tradizione e ideologia, ha ceduto allo stesso malcostume). Si può essere d'accordo con questa assoluzione solo se si pensa che ogni partito abbia il diritto di conquistare il potere con i mezzi consentiti dalla situazione contingente, e non gli spetti piuttosto il compito – se e quando la società civile è arretrata – di impegnarsi per lo sviluppo ed il cambiamento sociale. Per questa via, anche gli accordi con la mafia, che hanno caratterizzato in modo tutt'altro che sporadico la storia della DC, diventano giustificabili. Altro avrebbe potuto fare, la DC, pur senza rinunciare al consenso. Come nota Luigi Graziano, il partito democristiano avrebbe potuto evitare di diventare un partito clientelare di massa se si fosse preoccupato, oltre che di strategia organizzativa, anche di strategia politica. Avrebbe potuto, la DC, combattere l'emarginazione delle masse dei contadini; ha scelto invece di diventare sempre più il partito della classe media; «abbandonato qualsiasi 'progetto' di trasformazione sociale del sud»², ha instaurato invece un sistema di semplice gestione burocratica e clientelare del consenso.

Il meccanismo della clientela orizzontale ha anche un effetto disastroso sulle organizzazioni locali: da un lato rafforza le organizzazioni mafiose ed i gruppi di interesse illeciti, dall'altro corrompe le organizzazioni che perseguono fini sociali, come i sindacati o i movimenti giovanili anche a carattere religioso, che vengono svuotati di qualsiasi fine che non sia il contributo alla gestione clientelare del consenso. Anche questa realtà è documentata da Dolci. Il sistema è perfettamente sintetizzato nelle parole di Bastiano, una delle voci di *Chi gioca solo*: «I democristiani danno soldi, danno pasta in tempo di elezioni, vanno casa per casa con l'ECA e la San Vincenzo, e allora la povera gente vota per i ricchi. Perché la gente ha bisogno e vuole essere onesta, se piglia la pasta vota per chi gli dà la pasta»³. I poveri che votano per i ricchi sono le vittime del sistema di dominio clientelare-mafioso;

1 C. Tullio-Altan, *La nostra Italia. Arretratezza socioculturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità ad oggi*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 159.

2 L. Graziano, *Clientelismo e sviluppo politico: il caso del Mezzogiorno*, in Aa. Vv., *Clientelismo e mutamento politico*, a cura di L. Graziano, Franco Angeli, Milano 1974, p. 355.

3 D. Dolci, *Chi gioca solo*, cit., p. 131. L'ECA (Ente Comunale di Assistenza) venne istituito nel '37 in ogni comune, dopo la soppressione delle Congregazioni di carità. Le Figlie della Carità sono una congregazione religiosa ed assistenziale istituita da san Vincenzo de' Paoli (1581-1660).

persone che vengono letteralmente comprate per poco o nulla, che fanno il loro ruolo di comparse marginali sulla scena della democrazia e presto, finire le elezioni, tornano nell'ombra. È un sistema che va ben oltre la Sicilia degli anni Cinquanta. Nel '93, ad esempio, il boss della camorra Carmine Alfieri dichiara durante un interrogatorio di aver ricoperto il ruolo di «grande elettore» per conto dei suoi «referenti politici»¹. La fase successiva di questa discesa agli inferi è la trasformazione del funzionario di partito in quello che Alessandro Pizzorno definisce *politico d'affari*. Quest'ultimo opera ormai indipendentemente dal partito, tessendo relazioni trasversali e spregiudicate, che vanno dall'imprenditoria al giornalismo alle organizzazioni criminali, ed instaurando un sistema per il quale, nota Pizzorno, non si può più parlare di partitocrazia, poiché i partiti hanno qualche ruolo ora solo nei periodi elettorali, mentre normalmente è scemato il potere delle segreterie².

L'inchiesta di Mani Pulite ha travolto i rappresentanti di questa ulteriore stagione della cattiva politica italiana, provocando un cambiamento nella classe politica che gli analisti hanno voluto rimarcare parlando di un passaggio da una Prima ad una Seconda Repubblica. Se Tangentopoli ha decretato la crisi irreversibile dei due principali partiti di governo, la DC ed il Partito Socialista, non si può dire tuttavia che abbia cambiato realmente i modi per conquistare il consenso. La pratica della raccomandazione³, l'acquisto di voti anche (e ancora) con il pacco di pasta nelle città più povere del sud, o in alternativa con la cena elettorale, il mercato dei posti di lavoro, i legami d'affari tra politici ed imprenditori, gli appalti manovrati, gli accordi con le mafie sono ancora cronaca quotidiana. Se un cambiamento significativo c'è stato, riguarda l'emergere di un nuovo, potente strumento di costruzione del consenso.

Nel vuoto di potere creatosi dopo Tangentopoli si è sviluppato il berlusconismo, un fenomeno complesso che si può interpretare come una evoluzione della politica d'affari. Il partito diventa ormai solo una appendice della figura del politico imprenditore, che cerca il contatto diretto con il popolo

1 P. Allum, *Il potere a Napoli. Fine di un lungo dopoguerra*, L'Ancora, Napoli 2001, p. 190.

2 A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta ed altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 304-305.

3 Sulla quale si veda: D. L. Zinn, *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Donzelli, Roma 2001.

con un linguaggio ipersemplicato, esatto rovesciamento di quello leggendariamente criptico dei politici democristiani. Ma l'aspetto centrale del nuovo sistema di potere è il controllo dei mass-media. Berlusconi è l'imprenditore proprietario del principale network televisivo privato, che comprende tre reti a diffusione nazionale, e di alcuni tra i più diffusi giornali. La possibilità di controllare in campagna elettorale una parte consistente dell'informazione e, una volta andato al governo, di estendere la propria influenza anche sulle televisioni di Stato, rappresenta una seria ipoteca su quel pluralismo che è essenziale per un sistema democratico. Ma il controllo dell'informazione è solo parte di una strategia più ampia. Le televisioni di Berlusconi trasmettono soprattutto una visione del mondo, un immaginario, una ideologia dell'evasione e del divertimento. Una analisi anche superficiale delle trasmissioni televisive dell'ultimo ventennio induce a pensare che sia stata messa in atto una vera strategia di infantilizzazione del pubblico, mentre l'insistere continuo dei telegiornali sui fatti di cronaca ottiene l'effetto di spaventare i telespettatori più fragili e meno consapevoli, trasmettendo l'impressione di vivere in un paese sempre meno sicuro (proprio quando, invece, i dati sulla criminalità diventano più rassicuranti) e spostando a destra le scelte elettorali, con l'effetto collaterale della diffusione della xenofobia. L'impiego dei mass-media come strumento di affermazione elettorale e di costruzione del consenso non si sostituisce al vecchio e collaudato sistema clientelare, ma si affianca ad esso e lo irrobustisce. Il sistema clientelare-mafioso diventa clientelare-mafioso-mediatico.

È anche per questo che l'attenzione di Dolci si concentra con il tempo sulla comunicazione dei mass-media. Si tratta della evoluzione naturale della sua analisi del dominio. Il sistema delle clientele, diffuso non solo in Italia, ma ovunque ne sussistano le condizioni (come Dolci constata nel corso dei suoi viaggi, e come confermano gli studi antropologici e sociologici), non è che una delle strategie del dominio. La globalizzazione, lo sviluppo tecnologico, la crescente complessità sociale ed economica offrono nuove possibilità di manipolazione, che occorre analizzare e combattere.

Dolci ha colto tempestivamente i rischi del berlusconismo. Ne *La legge come germe musicale*, del '93, parla di un «ridacchiante virus berlusconiano» che colpisce i più deboli, inducendoli a pensare «più importante chi compra di più»; Berlusconi è

«il furbo promotore», il piduista connivente con la mafia che costruisce la sua rete di dominio anche utilizzando personaggi come Vittorio Sgarbi, il critico d'arte «che insulta, minaccia, diffama» per aumentare l'audience delle sue trasmissioni¹. La morte gli ha risparmiato l'involuzione pornografica del sistema di dominio berlusconiano, le cui premesse erano già chiare, a chi volesse vedere, negli anni Novanta, nella stessa costante umiliazione delle donne e nell'uso strumentale del loro corpo nelle reti televisive berlusconiane.

Come il sistema clientelare, quello mediatico si regge sulla mancanza di forme forti di solidarietà, di comunicazione e di associazione. Se il sistema clientelare tenta di personalizzare le relazioni politiche, con il berlusconismo si afferma un rapporto diretto tra il governo (o meglio, il capo carismatico del governo) e il popolo il cui presupposto, ha notato Gabriele Turi, è «la disarticolazione delle forme di aggregazione della società»². Si può dire che si tratta di un populismo senza popolo, se per popolo si intende una comunità di persone con forti legami, e non la semplice somma di una moltitudine di egoismi ed interessi individuali. È da qui che Dolci parte per combattere il dominio: ricostruire l'unità, ripensare le differenze, ricomporre il mondo sul piano dell'uguaglianza e della relazione reciproca e contestualmente creare strutture per l'incontro e la comunicazione.

Poiché esiste una continuità tra le varie forme di dominio, da quelle locali e per certi versi pre-moderne a quelle globali e tecnologiche, la lotta al dominio ed il lavoro per lo sviluppo comunitario nella Sicilia nord-occidentale evolvono in un più ampio progetto di umanesimo comunicativo e di sviluppo creativo quale risposta alla crisi di un'umanità che non è mai stata così vicina ad estinguersi.

1 D. Dolci, *La legge come germe musicale*, Lacaita, Manduria 1993, pp. 176-177.

2 G. Turi, *La cultura delle destre*, in Aa. Vv., *La notte della democrazia italiana. Dal regime fascista al governo Berlusconi*, a cura di G. Santomassimo, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 133.

6. Lo sviluppo creativo

1. *Fraternità*

«Iddu risponnea chi vulia fare com'era chiù megghiu vivere da fratelli»¹. Nelle parole, che già conosciamo, con le quali Dolci risponde ai pescatori di Trappeto che gli chiedono cosa è venuto a fare, è racchiuso il suo programma iniziale. Un programma etico, anche religioso, ma non politico, si direbbe. Con la libertà e l'uguaglianza la fraternità costituiva il motto della rivoluzione francese del 1789, ma non si può dire che abbia avuto una medesima fortuna nel pensiero politico del Novecento. La libertà e l'uguaglianza sono diventati i valori fondanti delle due grandi ideologie del secolo scorso, il liberalismo capitalistico e l'ugualitarismo comunista. Le società ad economia capitalistica hanno affermato il primato della libertà, intesa come libertà di espressione ma anche, e soprattutto, come proprietà privata e libertà d'impresa. La creazione di un sistema di Welfare ha cercato di coniugare la libertà economica con la giustizia sociale, con esiti insoddisfacenti, se ripensiamo ai dati già citati sulla disuguaglianza nella distribuzione della ricchezza nel nostro paese. I paesi comunisti hanno perseguito l'obiettivo dell'uguaglianza creando sistemi che non sono riusciti sempre a garantire a tutti un tenore di vita soddisfacente, e nei quali fatalmente si sono riproposte disuguaglianze correlate alla vicinanza o lontananza alla casta dei politici e dei burocrati di partito. L'esperienza del secolo passato sembra dare ragione all'analisi di quanti – si pensi ai liberalsocialisti italiani, come Guido Calogero ed Aldo Capitini – sostenevano che libertà e giustizia sono valori e scopi che vanno perseguiti insieme, perché senza libertà non è possibile nemmeno rivendicare la giustizia, ed ove manchi la giustizia non esiste libertà se non per i privilegiati.

Il terzo valore, quello della fraternità, è stato ricacciato nella dimensione privata, pre-politica dei rapporti etici tra persone. Del resto, è possibile istituzionalizzare la libertà e la giustizia,

1 G. Fresco, *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, cit.

ma come farlo con la fraternità? Legato alla tradizione cristiana ed evangelica, il valore della fraternità ha subito la stessa sorte del principio della non resistenza al male: considerato valido per i singoli (ma anche per questi ultimi con il significato in fondo di una scelta supererogatoria, che va al di là di ciò che è ragionevole chiedere ad una persona comune), non lo è stato invece per le collettività e gli Stati, per i quali lo stesso pensiero cattolico ha elaborato la teoria della guerra giusta.

La politica della nonviolenza si distingue per il tentativo di portare l'etica nei rapporti politici, di far sì che i principi del non uccidere e della non resistenza al male diventino guida e metodo degli inevitabili conflitti tra soggetti collettivi. Essa può essere interpretata come la tradizione politica che riscopre la fraternità come completamento indispensabile della libertà e dell'uguaglianza, liberandola in primo luogo da quella retorica ed ideologia della fratellanza che ne fa uno strumento per smorzare i conflitti sociali.

Una teoria della fratellanza politica richiede in primo luogo una analisi del dominio. È quanto accade in una delle opere fondanti della nonviolenza: *Il Regno di Dio è in voi* di Lev Tolstoj (1893). In essa lo scrittore russo riscopre la radicalità della non resistenza al male evangelica e ne mette in luce la dolorosa incompatibilità con la struttura di una società che pure si dichiara cristiana. Benché non distingua terminologicamente e concettualmente il dominio dal potere, Tolstoj offre una analisi tutt'altro che superficiale di ciò che Dolci chiamerà dominio. Esso consiste in un «cerchio di violenza» nel quale tutti sono tenuti dal governo e dalle classi dirigenti, attraverso quattro mezzi: l'intimidazione, vale a dire la repressione di ogni critica o tentativo di cambiamento del sistema; la corruzione dei funzionari pubblici, interessati a sfruttare il popolo per vantaggi economici personali; l'«ipnotizzazione del popolo» attraverso l'educazione e l'azione del clero, che mantengono la gente «nel vieto concetto della vita su cui si fonda il potere del governo»; i soldati, il cui vero scopo non è combattere i nemici esterni, ma tenere in soggezione le classi oppresse¹. Tolstoj scrive quando questo sistema di oppressione già comincia a vacillare e le classi dominanti avvertono il pericolo rappresentato dagli scioperi e dalle associazioni di lavoratori. È una società percorsa da fremiti di odio e di vendetta. Ma non sarà l'odio, avverte

1 L. Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, tr. it., Manca, Genova 1991, pp. 211-215.

Tolstoj, a spezzare la catena, offrendo anzi agli oppressori il pretesto di ricorrere alla violenza repressiva. La società si trasformerà profondamente solo con il progressivo diffondersi dell'autentico messaggio evangelico, che esige il radicale sovvertimento dalla società del dominio. Poiché l'intimidazione è uno degli strumenti del dominio, questo stesso lavoro per la diffusione di ideali evangelicamente anarchici incontrerà la repressione (e lo stesso Tolstoj ne fece esperienza, nonostante la sua condizione di nobile). Rigettare la violenza non è, dunque, un modo per sfuggire ai rischi di un'azione più radicale, ma risponde proprio al desiderio di una più profonda radicalità. V'è in Tolstoj un riflesso della contrapposizione evangelica tra il male come principio di questo mondo e il bene come anticipazione di un mondo liberato, del Regno («noi sappiamo che siamo da Dio, mentre tutto il mondo giace sotto il potere del maligno», 1 Giovanni, 5, 19). La realtà sociale si trasforma smettendo di rispondere ai suoi principi, seguendo altre regole, aderendo intimamente ad un mondo diverso.

È una rinuncia alla violenza, non alla lotta. La fratellanza, cristiana ed evangelica, non fa a meno della giustizia. Il messaggio di Tolstoj è, piuttosto, che non c'è giustizia senza fratellanza. Per chi occupa nella società una posizione di privilegio ottenuta grazie ad una violenza aperta o nascosta (fisica o strutturale, diremmo oggi), la fratellanza non è che un espediente retorico:¹

Siamo tutti fratelli, e nondimeno ogni mattina, questo fratello o questa sorella fanno per me i servizi che non voglio far io. Siamo tutti fratelli – e nondimeno mi occorrono ogni giorno un sigaro, dello zucchero, uno specchio e altri oggetti alla cui fabbricazione i miei fratelli e le mie sorelle, che son miei eguali, hanno sacrificato e sacrificano la loro salute; ed io mi servo di questi oggetti, ed anzi li pretendo. Siamo tutti fratelli – e nondimeno io guadagno la vita in una Banca, in una casa di commercio, in un negozio che hanno il risultato di rendere più costose le merci necessarie ai miei fratelli.

Tolstoj coglie il disagio delle stesse classi dirigenti, in particolare degli intellettuali, che avvertono le contraddizioni della loro condizione senza tuttavia riuscire a liberarsene (e il suo stesso tentativo di liberazione fu non privo di contraddizioni e di aspetti drammatici). Nella sua analisi, le classi oppresse hanno

¹ Ivi, p. 129.

un vantaggio su quelle dominatrici: solo gli oppressi possono vivere autenticamente il valore della fraternità. L'oppresso può sentirsi fratello dell'oppressore, l'oppressore non può sentirsi fratello dell'oppresso. Il sentirsi fratelli degli oppressori ha due conseguenze: da un lato, il rifiuto della violenza, poiché la violenza si esercita contro i nemici, non contro i fratelli (e ricorrendo alla violenza l'oppresso vivrebbe la stessa dolorosa contraddizione dell'oppressore), dall'altro la rivendicazione dell'uguaglianza, poiché i fratelli per definizione sono uguali. Chi predica la fraternità, la comprensione, la nonviolenza verso gli oppressori senza al contempo affermare la parità di diritti e di libertà degli oppressi ne fa in realtà un uso ideologico e strumentale. La fraternità, in altri termini, non può essere affermata dagli oppressori senza riconoscere la libertà e l'uguaglianza degli oppressi; questi ultimi, avvertendosi fratelli dei loro oppressori, rivendicheranno il riconoscimento ed il rispetto che ai fratelli sono dovuti.

Il problema è quello del metodo di questa richiesta di riconoscimento. Si tratta, cioè, di fissare le modalità di una lotta fraterna per l'uguaglianza e la libertà. Come ha evidenziato Antonio M. Baggio, «se la fraternità non trova le traduzioni teoretiche e le vie pratiche per essere vissuta concretamente nella dimensione pubblica, non può sperare di conservare neppure un significato che la spinga al di là delle relazioni private»¹. È importante non confondere la fraternità con la solidarietà. Hanno indubbiamente in comune la cura dell'altro, ma la seconda si risolve in iniziative assistenziali che possono essere di altissimo valore, ma non attingono una dimensione politica, non combattono la disuguaglianza e la violenza strutturale. Un ricco può essere solidale con i poveri, fare donazioni ad associazioni di volontariato o fare volontariato lui stesso, ma non può sentirsi davvero fratello del povero se non rinunciando alla sua condizione di privilegio. Per questo pare insufficiente la proposta di Edgar Morin di «rivitalizzare la fraternità» creando nelle città e nei quartieri della Case della Fraternità che raggruppano tutte le istituzioni ed associazioni che operano nel sociale, per dare impulso al volontariato e consentire a chi avverte il bisogno di dedicarsi ad una causa giusta «di operare in

1 A. M. Baggio, *La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89*, in Aa. Vv., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, a cura di A. M. Baggio, Città Nuova, Roma 2007, p. 18.

modo altruista, senza più ormai alcuna illusione ideologica»¹. La questione del significato politico del volontariato, che nei giovani ha in gran parte preso il posto del vecchio impegno politico nei partiti o nei movimenti, è aperta, ma difficilmente si può contestare l'evidenza che il volontariato tenta, nella migliore delle ipotesi, di tappare qualche falla nel sistema, di fronteggiare qualche emergenza, non di ripensare il sistema e cambiarlo.

Considerate da un altro punto di vista, le associazioni realizzano senz'altro il valore della fraternità. All'interno dell'associazione i volontari stringono legami di amicizia e di affetto, vincoli che possono diventare anche molti forti e significativi, se non si frappongono conflitti legati al prestigio personale ed allo status all'interno della associazione. La stessa cosa avviene in tutte le strutture a carattere associativo, dal Rotary Club fino alla massoneria, i cui membri si chiamano tra loro, appunto, fratelli. Alcune di queste organizzazioni perseguono, o dichiarano di perseguire, il bene comune, e come tali si dovrebbe attribuire loro un ruolo politico. Ma esse sono anche organizzazioni esclusive ed escludenti. Il problema politico della fraternità è quello di *individuare strutture fraterne che perseguano il bene comune e che siano aperte a tutti*. Tra i meriti maggiori della nonviolenza italiana c'è quello di aver tentato di dare una risposta sia teoretica che pratica a questo problema.

Ho accennato al liberalsocialismo di Capitini. Per il filosofo umbro la stessa conciliazione di socialismo e liberalismo, se vale a salvare il primo dal rischio di totalitarismo e a dare al secondo la necessaria apertura al mondo dei lavoratori, è insufficiente, conduce ad una democrazia che si limita alla pura amministrazione, incapace di promuovere quella nuova socialità, quella comunità aperta di cui v'è bisogno. Occorre allora una *aggiunta* tanto alla giustizia quanto alla libertà, tanto al socialismo quanto al liberalismo. Questa aggiunta è per Capitini l'apertura etico-religiosa al singolo altro ed a tutti. Se il liberalsocialismo concilia ed integra i valori della libertà e dell'uguaglianza, l'aggiunta etico-religiosa corrisponde al terzo ideale del motto della rivoluzione francese, quello della fraternità. Ed è interessante anche il modo in cui Capitini risolve il problema del rapporto tra l'agire prettamente politico con il quale si persegue la libertà e l'uguaglianza e quello

1 E. Morin, *La mia sinistra*, tr. it., Erikson, Trento 2011, p. 113.

etico-religioso della fraternità. Non c'è contraddizione tra le due forme di azione, afferma, perché il rapporto è appunto di aggiunta, vale a dire di superamento dialettico. L'esempio che fa è quello, particolarmente spinoso, della violenza. Dal punto di vista etico-religioso la violenza va rifiutata. Tuttavia, afferma Capitini, un nonviolento può non condannare chi uccida per convinzione morale, se lo fa «razionalmente e vagliando la situazione con lo spirito meno egoistico possibile»¹.

Una tale conclusione può apparire grave, perfino scandalosa oggi, poiché il rifiuto della violenza politica è considerato, ed a ragione, uno dei presupposti di una democrazia. Ma Capitini ha presente, quando scrive quelle righe, una situazione ben diversa: quella di un regime che ha costretto persone pacifiche ad imbracciare il fucile ed a combattere ed uccidere. Pur non avendo preso parte alla lotta partigiana (ma pagò con il carcere il suo antifascismo), Capitini non condanna la scelta dolorosa di quanti furono costretti a ricorrere alla violenza per salvare la libertà, pur tenendo fermo il rifiuto della violenza. Pienamente in linea, del resto, con l'insegnamento di Gandhi, che considerava la nonviolenza preferibile alla violenza, ma quest'ultima senz'altro preferibile alla codardia ed alla rinuncia alla libertà.

La fraternità non intende dunque riportare le relazioni politiche sul piano del rapporto etico, negare le difficoltà e le durezza che comporta la presenza del terzo contrapponendovi l'armonia e l'intesa del rapporto di amicizia o di amore. Non si sostituisce alle forme della politica tradizionale, ma le affianca, agendo su di esse per evitare che si chiudano in sé stesse, degenerando nella semplice amministrazione o, peggio, nel machiavellismo o nella corruzione. Un modo di operare che è illustrato efficacemente dalla scelta dello stesso Capitini all'indomani della fine del regime. L'esperienza del liberalsocialismo confluisce nel Partito d'azione, al quale però Capitini decise di non aderire, con la motivazione che si trattava di un partito, vale a dire di una realtà che insegue il successo elettorale ed il consenso, e per di più di un partito rappresentativo di quel ceto medio che tante responsabilità ha nella recente storia d'Italia. Non nei partiti si esprime una politica della fraternità, ma nei centri sociali, intesi come strutture nelle quali si sperimenta una socialità nuova, aperta ai problemi del mondo oltre le contrapposizioni

1 A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 65.

partitiche, la cui politicità si esprime nella forma del controllo della classe politica. Una concretizzazione di questa idea sono i già citati Centri di Orientamento Sociale (COS), nati per iniziativa di Capitini in diverse città italiane subito dopo la fine del regime. Si tratta di assemblee popolari nelle quali si dibattono i problemi concreti della comunità, chiamando gli amministratori locali a rispondere del loro operato, ma ci si ferma anche a studiare i grandi temi politici ed ideologici: una sorta di anti-consiglio comunale che è anche una università popolare. Secondo la logica dell'aggiunta, questi centri non intendono sostituire i partiti, ma integrarli, «facendoli vivere democraticamente»¹. Se si fossero diffusi, questi centri, e fossero diventati parte integrante della realtà sociale e politica del nostro paese, sarebbe stato in effetti difficile per i partiti gestire la cosa pubblica con le logiche clientelari, che come abbiamo visto si alimentano della frammentazione sociale e del senso di sfiducia del singolo. In queste assemblee Capitini vedeva anche una manifestazione della compresenza, quella misteriosa, profonda unità tra tutti gli esseri che vivono e che sono mai vissuti, che è il centro etico-religioso intorno al quale si sviluppa tutto il suo pensiero, anche politico. Tuttavia in esse l'apertura all'altro è solo parziale. Ognuno va al COS per «parlare ed ascoltare» (questo è il motto stesso del COS), e sicuramente in questo comune esprimersi ed ascoltarsi c'è qualcosa di nuovo e di importante, il costituirsi di una società civile attiva, attenta, partecipe, che è ciò che è mancato e manca nel nostro paese. La discussione si limita però all'analisi dei problemi amministrativi comuni e delle grandi correnti ideali e culturali. Con i suoi gruppi maieutici Dolci fa un passo ulteriore: quello verso l'auto-analisi popolare.

Le situazioni nelle quali Capitini e Dolci si trovano a sperimentare sono molto diverse tra loro. I comuni dell'Italia centrale (ma un COS sorse anche a Napoli) sono alle prese con la devastazione economica provocata dalla guerra e con quella morale dovuta a vent'anni di regime e non sono del tutto immuni dalle logiche perverse del sistema clientelare (uno degli studi classici sul clientelismo, quello di Sydel Silverman², riguarda la comunità di Colleverde in Umbria), ma non vivono

1 Ivi, p. 33.

2 S. F. Silverman, *Patroni tradizionali come mediatori fra comunità e nazione: il caso dell'Italia centrale 1860-1945*, in Aa. Vv., *Clientelismo e mutamento politico*, cit.

una situazione di miseria e di abbandono paragonabile a quella della Sicilia nord-occidentale, né sono soffocate dalla piaga della mafia. Il problema di Capitini è quello di favorire il passaggio dal regime ad una democrazia autentica, combattendo sul nascere quella partitocrazia che così negativamente avrebbe caratterizzato la vita politica del nostro paese. Si può dire che in Capitini vi sia già una attenzione ai bisogni post-materialistici di partecipazione, di comunicazione, di vita sociale intensa ed aperta.

Capitato in una terra in cui i bambini muoiono di fame, Dolci non può non occuparsi anche dei bisogni materiali e dello sviluppo economico. Al tempo stesso, poiché la realtà siciliana è caratterizzata da una grave mancanza di fiducia sistemica e nei rapporti interpersonali, c'è il bisogno di un lavoro delicato e complesso di analisi collettiva per costruire dalla base la fiducia e rendere possibile la fraternità. Sia le strutture di Capitini, i COS, che i gruppi maieutici di Dolci possono essere intesi come strutture per lo sviluppo comunitario, ma i secondi consentono un approccio globale ai problemi comuni, una mobilitazione più radicale, un cambiamento più profondo di chi vi partecipa. Una possibilità di sviluppo umano ed economico oltre che di partecipazione politica.

2. Lo sviluppo comunitario radicale

La pratica dello sviluppo comunitario è un aspetto non secondario della lotta gandhiana contro il dominio inglese. Liberarsi dal dominio coloniale sarebbe stato impossibile, per Gandhi, fino a quando non ci si fosse liberati dalla condivisione del suo modello di sviluppo centralistico, capitalistico e consumistico. La vera identità indiana era nella campagne, disseminata nei villaggi e nelle loro antiche istituzioni politiche, conservata nelle pratiche millenarie di lavoro manuale, preservata dalla semplicità di vita di contadini ed artigiani. Questo immenso mondo rurale, tuttavia, era afflitto da molteplici mali. I villaggi erano poveri, sporchi, spesso preda della superstizione; ai contadini mancavano anche conoscenze pratiche, che li mettessero in condizione di valorizzare le risorse disponibili (ad esempio lo sterco, che veniva buttato via invece di essere adoperato come concime). Era per questa ragione che milioni di persone erano rese schiave da poche migliaia di inglesi: per la rassegnazione, l'indifferenza, l'ignoranza delle immense masse

rurali. Il popolo si è lasciato progressivamente devitalizzare, privare del controllo del proprio destino, spogliare della sua autosufficienza economica per acquistare a caro prezzo i beni prodotti in Inghilterra.

Una parola chiave della visione del mondo è *swadeshi*, termine che, nella sua accezione più aperta – ma nello stesso Gandhi vi sono oscillazioni – indica il servizio reso alla propria comunità, il prendersi cura dei propri vicini; il che non vuol dire che i nostri doveri siano limitati alla comunità cui apparteniamo. Gandhi pensa il rapporto tra locale e globale secondo il modello dei cerchi concentrici: il villaggio è incluso nella comunità di villaggi, questa nella regione, la regione nella nazione, la nazione nel mondo. Servire la propria comunità significa servire il mondo nel modo più efficace. Questo legame spirituale ed etico tra la comunità locale e la più ampia comunità mondiale non può e non deve essere, tuttavia, un legame di dipendenza economica; le comunità locali devono liberarsi dal ruolo di semplici mercati per i beni prodotti dai paesi più industrializzati. Si può dire che per Gandhi si tratta di passare su scala mondiale da rapporti di dominio a rapporti di potere, da una economia che schiavizza alcuni a vantaggio di altri ad un sistema di scambio paritario tra comunità autonome. Questo non è possibile contrapponendo una industria indiana ad una industria inglese, cercando di combattere l'Occidente sul suo stesso terreno. La civiltà industriale è un errore, i suoi prodotti sono la confusione spirituale, l'immoralità, l'alcolismo, la prostituzione, mali ben noti agli stessi pensatori occidentali (decisivi per la formazione di Gandhi sono autori come Tolstoj, Ruskin e Carpenter, accomunati dalla critica della civiltà occidentale). «Ci sono – scrive – due correnti di pensiero nel mondo. Una vuole dividere il mondo in città, l'altra in villaggi. La civiltà del villaggio e la civiltà della città sono completamente diverse. Una dipende dalle macchine e dall'industrializzazione, l'altra dall'abilità delle mani. Noi abbiamo scelto la seconda»¹. Il simbolo di questa scelta di fondo è il *charka*, l'arcolaio, nel quale Gandhi vedeva l'unico vero strumento di riscatto del popolo indiano, ed al cui dovere richiama tutti, dai contadini agli intellettuali. Diffondere l'arcolaio nei villaggi era uno dei compiti principali degli attivisti di villaggio, volontari

1 M. K. Gandhi, *Villaggio e autonomia. La nonviolenza come potere del popolo*, tr. it., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982, p. 27.

esperti nello sviluppo di comunità ai quali si chiedeva la piena condivisione delle condizioni di vita della gente dei villaggi. Per il primo anno l'attivista di villaggio riceve un contributo economico per il proprio sostentamento, che negli anni successivi si riduce progressivamente, finché dopo cinque anni cessa del tutto, poiché si presume che sia in grado di sostenersi da solo grazie al lavoro manuale. Oltre a diffondere l'arcoliao, l'attivista mostra alla gente come migliorare le piccole industrie di villaggio, l'allevamento dei bovini, l'agricoltura e l'igiene, oltre ad intervenire per il superamento dei conflitti comunitari e per combattere le discriminazioni legate alla casta. Come ho mostrato altrove¹, questa figura di volontario-attivista è interessante perché comporta un nuovo modello di intellettuale interamente al servizio del popolo, che ha competenze tecniche ma anche una visione spirituale, e che va nei villaggi con l'entusiasmo di chi ha da compiere un lavoro fondamentale per il paese, ma anche con l'umiltà di chi sa che potrà apprendere dalla gente dei villaggi non meno di quello che insegnerà loro. Il principale discepolo di Gandhi, Vinoba Bhave, ha tratto tutte le conseguenze politiche di questo modello di sviluppo comunitario. Le comunità di villaggio devono essere autonome, ha detto Gandhi; esse devono esserlo fino al punto di poter fare a meno del governo centrale, aggiunge Vinoba. Bisogna passare dal *Raj-Niti*, il governo dai politici, al *Lok-Niti*, il governo del popolo. Può esserci bisogno dello Stato – e di uno Stato sociale – quando il popolo è debole, frammentato, incapace di badare a sé stesso, ma man mano che crescono la coesione, l'organizzazione e la forza morale del popolo lo Stato deve ridursi, fino a scomparire per lasciare il posto all'autogoverno del popolo. L'obiettivo di Vinoba è quello, classicamente anarchico, di una società libera dallo Stato. Il sistema cui pensa è una federazione dei cinquecentomila villaggi indiani, ognuno autonomo sotto il profilo politico ed economicamente autosufficiente, con lo Stato ridotto a funzioni di consulenza ed alla gestione tecnica delle strutture comuni (strade, ferrovie, ecc.). Nella dimensione ridotta del villaggio è possibile un effettivo controllo del potere. Come Gandhi, Vinoba intende valorizzare le istituzioni politiche tradizionali dei villaggi indiani, i *panchayat*, i consigli di villaggio composti da cinque membri, le cui decisioni vengono prese non a maggioranza,

1 A. Vigilante, *La pedagogia di Gandhi*, Edizioni del Rosone, Foggia 2010, pp. 141-142.

ma all'unanimità. Vinoba completa questa idea politica con una proposta economica che va nella direzione del socialismo: il *gramdan*, la gestione collettiva delle terre del villaggio che costituisce il centro del suo programma di sviluppo comunitario. Gli operatori per lo sviluppo comunitario dovranno sostenere la gente dei villaggi in questa scelta coraggiosa, fornire loro indicazioni pratiche su come condurre le industrie di villaggio e favorire la cooperazione tra le diverse industrie, ma avendo di mira sempre l'*empowerment* ed evitando qualsiasi attività che essi non possano svolgere da soli. «Se li caricate di lavoro che è oltre la loro capacità, li renderete solo più dipendenti. Dovete andare da loro e aiutarli a realizzare il loro proprio potere»¹. Principio ispiratore ed al tempo al tempo stesso criterio per valutare l'efficacia delle politiche di sviluppo comunitario è quello gandhiano del *sardovaya*, il benessere di tutti inteso non come un aumento generale del livello di benessere e di prosperità, quale quello misurato dal PIL (che può significare che vi sono alcuni ricchissimi ed altri che non hanno da mangiare), ma miglioramento delle condizioni di chi sta peggio.

Vi sono dunque cinque aspetti caratterizzanti del modello gandhiano di sviluppo comunitario:

1. L'enfasi posta sull'autosufficienza economica della comunità, che dovrà dipendere sempre meno dal governo e sganciarsene anche politicamente.
2. La concezione della comunità locale come alternativa alla civiltà industriale globale, dimensione nella quale si sperimenta un diverso tipo di economia e di politica.
3. L'importanza del lavoro manuale e della formazione tecnica, più che dell'istruzione (anche se Vinoba prevede la creazione di un *vidyapith*, una università popolare, in ogni villaggio).
4. La valorizzazione delle istituzioni politiche locali.
5. La preoccupazione etica per i rapporti umani, ed in particolare per l'inclusione dei soggetti marginali.

Questi cinque punti offrono una risposta al problema di fondo dello sviluppo di comunità, che è quello di definire i concetti di *comunità* e di *sviluppo*. Dal punto di vista nonviolento, la comunità è un contesto umano circoscritto, con una sua storia, una identità culturale, un corpo di tradizioni che occorre rispettare e valorizzare (secondo il principio gandhiano dello

1 V. Bhavé, *I valori democratici*, tr. it., Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2008, p. 112.

swadeshi), non chiuso al mondo, ma che concepisce sé stessa come il primo di una serie di cerchi concentrici che giungono all'umanità intera. Per sviluppo non si intende la semplice crescita economica ma la ricerca dell'autonomia politica ed economica attraverso una economia compatibile con l'identità culturale e la storia della comunità, accompagnata da un miglioramento delle relazioni interpersonali, dei rapporti di classe, della vita morale dei singoli e della comunità. Aspetto decisivo, perché si possa parlare di sviluppo, è che vi sia una progressiva inclusione degli esclusi, che nel contesto indiano sono i fuoricasta, quegli intoccabili che Gandhi, per evidenziare la loro importanza per l'India, chiama senz'altro *harijan*, ossia figli di Dio. «Vera autonomia – scrive Gandhi – denota uno stato di cose in cui il muto comincia a parlare e lo zoppo a camminare»¹. Quattro aspetti compongono quello che Gandhi chiama il *quadrato dell'autogoverno*: l'autonomia politica (che viene raggiunta attraverso i consigli di villaggio), l'autonomia economica (perseguita attraverso le industrie artigianali e l'agricoltura), lo sviluppo morale e sociale e il *dharma*, «cioè la religione nel senso più alto del termine»². *Dharma* è un termine sanscrito dalla notevole ricchezza semantica: indica i doveri individuali e sociali, l'ordine sociale e cosmico, oltre che ciò che in Occidente chiamiamo religione. Nella visione del mondo indiana l'individuo, la comunità umana e l'universo formano un unico sistema ordinato ed interrelato, sì che occuparsi dello sviluppo di una piccola comunità vuol dire dare un contributo all'ordine cosmico, che è costantemente minacciato dall'*adharma*, il disordine e lo squilibrio. Come vedremo, Dolci giungerà, riflettendo sui processi adattativi alla luce della teoria della complessità, ad una concezione non troppo diversa.

La promozione dell'autonomia delle comunità passa attraverso la figura decisiva dell'attivista, che non è tuttavia un agente governativo, che scenda nelle comunità locali a realizzare piani di sviluppo decisi a livello centrale. Pur provenendo dall'esterno (e questo, come vedremo meglio, è un problema), l'attivista diventa un membro effettivo della comunità locale condividendone la quotidianità e le difficoltà. Il suo compito è quello di ascoltare i bisogni della comunità locale e di rispettarne l'identità. Per questo, ad esempio, Gandhi prevede

1 M. K. Gandhi, *Villaggio e autonomia*, cit., p. 15.

2 *Ibidem*.

che il lavoro di formazione avvenga prevalentemente in forma orale, per porsi in sintonia con la cultura orale dei villaggi. Avviare subito nei villaggi dei corsi di alfabetizzazione avrebbe significato quasi un attacco alla cultura ed all'identità culturale della gente dei villaggi. Questo non vuol dire che si debba rinunciare all'alfabetizzazione. Lo sviluppo comunitario è un processo delicato e complesso, che necessita dell'assunzione di uno sguardo al tempo stesso emico ed etico, interno ed esterno alla comunità. Il fatto che l'attivista provenga dall'esterno è, da questo punto di vista, una ricchezza, poiché aiuta la comunità a considerare criticamente i propri limiti e ad aprirsi al mondo. Se le piccole comunità fossero sistemi chiusi, slegati dalla comunità nazionale e da quella mondiale, allora l'operatore dello sviluppo comunitario dovrebbe essere interno alla comunità stessa e dovrebbe agire nella direzione della semplice conferma della sua identità culturale. Ma ogni comunità, per quanto particolari possano essere le sue tradizioni, è in rapporto con il mondo. Ciò che importa è che l'attivista non sia il portatore di modelli di sviluppo del tutto estranei alla comunità, che non imponga ad essa una modernizzazione violenta, una industrializzazione forzata o un consumismo strumentale, che sappia entrare in rapporto empatico con essa per capire, insieme ad essa, cosa è bene cambiare e cosa invece bisogna preservare. Il carattere nonviolento del rapporto tra attivista e comunità è garantito anche dal fatto che il primo interpreta, difende e diffonde i valori della comunità locale nella più ampia comunità nazionale. Il rapporto tra la comunità locale e la comunità regionale, nazionale e internazionale è di comunicazione, non di trasmissione, per anticipare una distinzione di Dolci che presto studieremo. L'operatore per lo sviluppo comunitario è un mediatore tra locale e globale, ed è sua cura far sì che questo rapporto resti di scambio reciproco, non di imposizione unilaterale.

Questa impostazione del problema dello sviluppo comunitario ha molti punti di contatto con altre esperienze, in particolare con una che ha dato un contributo essenziale alla nascita ed alla definizione del *Community Development*: il cosiddetto *Antigonish Movement*. Antigonish è una città marittima del Canada orientale che si è trovata ad affrontare problemi non troppo diversi da quelli dell'India gandhiana. Nell'Ottocento era una città florida, ricca di risorse e di materie prime, meta di immigrati provenienti dalla Francia, dalla Scozia e dall'Irlanda.

Ma era, la sua, una economia fragile, che lo sviluppo dell'industria moderna avrebbe presto mandato in crisi. I mulini, le piccole industrie non meccanizzate, l'artigianato non riuscirono a fronteggiare la concorrenza dei grandi centri industriali. Nel volgere di pochi decenni Antigonish si vuota, i suoi abitanti si spostano nel Canada occidentale per cercare lavoro, e chi resta vive male, in una città che è solo l'ombra di ciò che era stata un tempo. È qui che l'università cattolica Saint Francis Xavier, traendo ispirazione dai principi sociali ed economici della enciclica *Rerum Novarum*, avvia una serie di iniziative per migliorare le condizioni di vita soprattutto nelle aree rurali. Come nell'India di Gandhi, gli esperti dell'università vanno nelle zone rurali, prendono contatti con la gente, indicano incontri pubblici per discutere le difficoltà della comunità, poi creano gruppi di studio per approfondire i problemi¹. Di particolare interesse è l'attività per l'educazione degli adulti, guidata da una visione dell'educazione e del suo ruolo nello sviluppo sociale che anticipa alcune delle critiche più radicali della seconda metà del Novecento. L'educazione, scrive Malcom MacLellan, uno dei leaders del movimento, «sequestrata (*kidnapped*) dalle forze reazionarie, serve prevalentemente a perpetuare e proteggere il sistema economico e sociale del capitalismo individualistico»². La *Scuola per la gente*, creata dal movimento, non ha lo scopo di selezionare e preparare le figure professionali di cui il sistema ha bisogno; si mette invece al servizio della comunità per migliorarne le competenze pratiche, ma anche per coscientizzare, nel senso di Freire. Risultato di questo lavoro pionieristico di sviluppo comunitario e di educazione degli adulti è la creazione di una cooperativa di consumo formata da sessantacinque famiglie povere, accompagnata dalla fondazione di un istituto di microcredito. Nel '24 viene organizzato un grande convegno sui problemi della zona, in seguito al quale viene creato presso l'università Saint Francis Xavier l'*Extension Department*, che si può considerare la prima istituzione universitaria dedicata ai problemi dello sviluppo comunitario³. Il senso dell'Antigonish

1 F. J. Turner (ed.), *Encyclopedia of canadian social work*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 2005 p. 14.

2 E. Stabler, *Founders. Innovators in education, 1830-1980*, The University of Alberta Press, Edmonton 1987, p. 160.

3 G. Noto, G. Lavanco, *Lo sviluppo di comunità. Esperienze, strategie, leadership e partecipazione: analisi di un modello di democrazia attiva*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 47-48.

Movement è condensato nel titolo di un libro del reverendo Moses Coady, che con padre James «Jimmy» Tompkins ne è stato il fondatore: *Masters of their own destiny*¹. Come è stato osservato, negli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso si è creato una mito intorno al movimento, molti cristiani hanno considerato Coady una sorta di nuovo Mosè, in grado di condurre dall'Egitto dell'oppressione alla terra libera della cooperazione, rendendo possibile «una alternativa nonviolenta al fascismo ed al comunismo»². Non diversamente è accaduto, come abbiamo visto, con Dolci nel decennio successivo, con la differenza che in questo caso ad una rapida mitizzazione è seguita un altrettanto rapido oblio. Non è facile credere che delle comunità depresse possano giungere a padroneggiare il proprio destino attraverso qualche iniziativa di educazione degli adulti e di sviluppo comunitario. Crederlo vuol dire attribuire all'educazione ed all'attivismo sociale dei poteri miracolosi che purtroppo non possiedono. Bisogna guardarsi però dall'errore opposto della demitizzazione che non salva nulla. Una cura può non essere miracolosa, ma non per questo non è una cura. I risultati, quando si tratta di trasformare una comunità, non possono che essere lenti e gradualisti, il percorso è necessariamente accidentato, tra ostacoli, sconfitte, passi indietro. Al di fuori di ogni mitizzazione, lo sviluppo di comunità è, anche grazie al movimento di Antigonish, una realtà riconosciuta dalle stesse Nazioni Unite, che lo definiscono come «il processo attraverso il quale gli sforzi della gente sono uniti a quelli delle autorità governative per migliorare le condizioni economiche, sociali e culturali delle comunità, per integrare queste comunità nella vita della nazione e metterle in grado di contribuire pienamente al progresso nazionale». E esso, si legge ancora, è

un processo di cambiamento dal modo di vivere tradizionale delle comunità rurali a modi di vivere progressivi (*progressive ways of living*); un metodo con il quale la gente può essere aiutata a svilupparsi secondo le proprie capacità e risorse; un programma per realizzare certe attività nei campi riguardanti il benessere delle

1 M. Coady, *Masters of their own destiny. The story of the Antigonish Movement of adult education through economic cooperation*, Harper & Brothers, New York 1939.

2 B. Boughton, L. Taksa, M. Welton, *Histories of adult education*, in G. Foley (ed.), *Dimensions of adult learning. Adult education and training in a global era*, McGraw Hill, London 2004, p. 125.

popolazioni rurali; un movimento per il progresso con un certo contenuto ideologico¹.

In questa definizione è ben evidente il problema fondamentale dello sviluppo di comunità, che è quello di definire il concetto di sviluppo. Cos'è un *modo di vivere progressivo*? Quale è il vero progresso? Si tratta di fare in modo che le popolazioni arretrate delle campagne adottino gli stessi stili di vita della gente delle città? Come abbiamo visto, il modello gandhiano di sviluppo comunitario è esattamente agli antipodi. E basta integrare la comunità nella vita della nazione? Se si tratta solo di integrare, allora la comunità è il negativo che bisogna far comunicare con il positivo. Il fatto che una comunità locale sia afflitta dal sottosviluppo non vuol dire che la più ampia comunità nazionale o internazionale sia senz'altro positiva, e che il lavoro da fare sia quello di far partecipare quella comunità al modello di sviluppo dominante. Un problema conseguente è quello del rapporto tra governo e comunità locale. Nella definizione delle Nazioni Unite, lo sviluppo comunitario è un'attività nella quale si uniscono gli sforzi della gente e quelli delle autorità governative. Ma come pensare questa unione? Per Vinoba, abbiamo visto, il vero sviluppo si ha quando la gente si rende autonoma dal governo ed impara a fare da sola. All'altro estremo c'è un'azione di sviluppo comunitario di iniziativa governativa, che cerca di stimolare la crescita della comunità senza tuttavia mettere in discussione i rapporti correnti tra governanti e governati.

Ogni lavoro per lo sviluppo comunitario va nella direzione della costruzione di una società più giusta ed eguale. Ma fino a che punto? La rivendicazione della giustizia e dell'uguaglianza può condurre ad un ripensamento dei rapporti di dominio, della struttura economica, dello stile di vita dominante, nella misura in cui ci si rende conto che il malessere della comunità locale non è uno strappo trascurabile nella rete di una società che funziona, ma uno dei tanti sintomi di un sistema che non funziona. È questa la direzione che prende progressivamente l'azione di sviluppo comunitario di Danilo Dolci, per la quale è opportuno parlare di *sviluppo comunitario radicale*. Per Margaret Ledwith sono cinque i punti che caratterizzano un approccio

1 S. N. Bhattacharyya, *Community development in developing countries*, Academic Publishers, Calcutta 1972, p. 1.

radicale allo sviluppo comunitario¹:

- Lo sviluppo comunitario radicale si dedica all'azione collettiva per la giustizia sociale ed ambientale.
- Esso comincia con un processo di *empowerment* attraverso la coscienza critica e si sviluppa con la partecipazione ai problemi locali.
- Un approccio critico richiede una analisi del potere e della discriminazione nella società.
- L'analisi dev'essere intesa in rapporto alle idee dominanti e al contesto politico più ampio.
- L'azione collettiva, basata su questa analisi, si focalizza sulla radice delle cause della discriminazione piuttosto che sui sintomi.

Questa caratterizzazione dello sviluppo di comunità è interessante ai nostri fini per due aspetti: il legame tra giustizia sociale e giustizia ambientale (*environmental justice*) e l'analisi del potere come momento essenziale del processo di sviluppo. Questo legame tra ingiustizia ed oppressione sociale e violenza contro la natura è il tema centrale di quella che possiamo chiamare *ecologia del potere*. Lo sviluppo di comunità va inteso, allora, come la ricerca di una dimensione sostenibile della vita delle comunità, che inevitabilmente giunge a mettere in discussione lo stile di vita consumistico ed il sistema economico capitalistico. È qui che appare chiara la continuità tra il *primo* ed il *secondo* Dolci, tra l'attivista nonviolento che lotta per i miglioramenti di una comunità circoscritta ed il maieuta che analizza il sistema su scala globale e lavora per diffondere l'idea di un modo diverso, più essenziale, di vivere in comunità tra uomini ed in comunione con la natura. Dopo il '68 Dolci non rinuncia alla radicalità della sua azione; al contrario, è proprio questa radicalità che lo induce ad ampliare lo sguardo ed a mettere in discussione il sistema delle relazioni sociali e politiche nella società post-moderna.

In una riunione del '61 a Partinico emerge con grande chiarezza il carattere radicale dello sviluppo comunitario promosso da Dolci. Nel verbale, riportato in *Conversazioni*, si legge una dura critica al «concetto ufficiale di sviluppo di comunità», che «è spesso per il 'potenziamento delle forme di governo esistenti

1 M. Ledwith, *Community development. A critical approach*, The Policy Press, University of Bristol, Bristol 2005, p. 1.

nel paese in cui si opera', anche quando queste sono tutt'altro che aperte allo sviluppo»; esso lascia immutati i rapporti di lavoro e di produzione e parte «dall'accettazione delle strutture e delle autorità attuali e tende a trovare le cause della miseria nei miserabili, le cause dell'analfabetismo negli analfabeti, gli ostacoli allo sviluppo, insomma, nei sottosviluppati. Aiuta la gente a risolvere piccoli problemi, a soddisfare i bisogni immediati...»¹, ma non affronta le questioni strutturali. Per questa radicalità Dolci si differenzia in modo piuttosto netto anche da Saul Alinsky, l'animatore di comunità statunitense che ha affermato di vedere in Dolci un modello² e che è tra i riferimenti della sinistra radicale. Come ha notato John Friedmann, nel caso di Alinsky ci troviamo di fronte ad un radicalismo «accomodante». Il suo programma è quello di aiutare i poveri a mobilitarsi per difendere i propri interessi immediati, ma si ferma di fronte alla struttura borghese e capitalistica della società americana, che non viene messa in discussione. «Il suo radicalismo – scrive Friedmann – concerne i mezzi dell'azione, non il fine»³. Nel caso di Dolci invece la condizione di miseria di alcuni è fin dall'inizio messa in relazione con fattori sistemici, con una consapevolezza che si accresce con gli anni e sfocia in una vera requisitoria contro la società capitalistica, il gigantismo industriale, le metropoli, la devastazione ecologica quale esternalità di un'economia della crescita fine a sé stessa. Ogni lavoro per lo sviluppo comunitario coinvolge diverse dimensioni: l'economia, la politica, l'educazione, le relazioni sociali e politiche. Nel modello di Antigonish che abbiamo visto è centrale il lavoro educativo, che tuttavia conduce alla diffusione della cooperazione, incidendo sulla sfera economica. In altre esperienze si è privilegiato l'investimento nelle infrastrutture e nelle opere pubbliche per combattere la disoccupazione e l'abbandono delle campagne. Un'esperienza importante in questo senso è quella della Tennessee Valley Authority, voluta da Roosevelt nel 1933 per favorire lo sviluppo economico nella valle del Tennessee, un'ampia zona che tocca gli stati del Kentucky, della Georgia, del Mississippi, dell'Alabama, della Virginia e del

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 28, nota 1.

2 S. P. Koff, *Saul Alinsky e l'organizzazione dei poveri negli Stati Uniti*, in *Il Ponte*, 22, 1966. Si veda V. Schirripa, *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, cit. p. 75, nota 4.

3 J. Friedmann, *Pianificazione e dominio pubblico. Dalla conoscenza all'azione*, tr. it., Dedalo, Bari 1993, p. 362.

North Carolina. Il progetto – una delle massime realizzazioni del New Deal – portò alla costruzione di un sistema di dighe e di laghi artificiali che consentirono di controllare le inondazioni del fiume e di sfruttarlo per la creazione di energia idroelettrica, oltre che per migliorare l'agricoltura nella valle e provvedere alla riforestazione. Un intervento di sviluppo industriale sostenibile che fu fortemente ostacolato sia dalle imprese private che producevano energia elettrica (la TVA produceva energia e buon mercato) che dai conservatori, che in quel progetto di investimento pubblico vedevano «un tentativo di innestare nel nostro sistema americano l'idea russa», come ebbe ad esprimersi un membro del Congresso¹. Su scala molto più ridotta, la creazione di dighe per la riqualificazione e l'irrigazione dei terreni agricoli è al centro di molti interventi in diverse aree depresse, dal Sudan al Messico. Se il lavoro educativo conduce a miglioramenti economici attraverso la diffusione del sistema cooperativo, la crescita economica grazie all'investimento nelle infrastrutture crea a sua volta le condizioni per costruire scuole e far attuare progetti di educazione degli adulti². È chiaro che la scelta di intervenire su una delle dimensioni dello sviluppo non esclude le altre, poiché esiste una interrelazione tra fattori economico-politici e fattori sociali. Dal punto di vista di una concezione radicale dello sviluppo comunitario è importante che il miglioramento delle condizioni economiche sia accompagnato da una riflessione sui rapporti sociali, sul potere e il dominio, sulle discriminazioni sociali, sul fare politica. La comunità non deve uscire solo dalla povertà e dall'ignoranza, ma diventare *più comunità*, creare rapporti sociali più intensi e veri perché liberi dall'inuguaglianza, dallo sfruttamento e dalla discriminazione. La prosperità economica può portare anche alla crescita degli egoismi e delle disuguaglianze, come dimostra lo sviluppo del nord-est del nostro stesso paese, una zona in passato molto povera che ha vissuto una improvvisa crescita economica accompagnata da chiusure identitarie e xenofobia. Nell'espressione *sviluppo di comunità* si può enfatizzare il primo termine o il secondo. Nel primo caso viene in primo piano l'aspetto economico dello sviluppo, che può essere concepito come semplice partecipazione all'economia nazionale, assunta

1 J. O'Sullivan, E.F. Keuchel, *American economic history. From abundance to constraint*, Markus Wiener, New York 1989, p. 178.

2 Cfr. G. Noto, G. Lavanco, *Lo sviluppo di comunità*, cit., p. 32.

acriticamente, o come ricerca di una alternativa più giusta ed eguale; nel secondo caso invece la comunità, oltre che soggetto dello sviluppo, ne è anche il fine, e l'attenzione viene posta principalmente sulla crescita sociale ed umana dei membri della realtà locale, nel passaggio da una situazione di frammentazione e serialità ad una comunità viva, libera dal dominio e dallo sfruttamento e intimamente comunicante. È questa la via allo sviluppo comunitario di Dolci. Il quale non trascura gli aspetti economici, anche tecnici, che anzi verranno in primo piano nel periodo della pianificazione che presto studieremo, ma mette tutto il suo lavoro sotto il segno della maieutica reciproca e strutturale, vale a dire della comunicazione che libera dal dominio e stringe rapporti di potere. È questo il metodo che, divenendo progressivamente consapevole pur senza giungere mai ad una formalizzazione accademica, attraversa tutte le fasi dell'attività di Dolci. Senza operare rigide distinzioni, mi sembra che si possano distinguere tre di queste fasi: una prima fase caratterizzata dalla coscientizzazione e dall'azione diretta nonviolenta, che comprende le lotte e le inchieste dei primi anni Cinquanta; un secondo momento, in cui alla coscientizzazione ed all'azione nonviolenta si aggiunge il tema della pianificazione dello sviluppo territoriale ed urbano, che va grosso modo dalla metà degli anni Cinquanta al '68; una terza fase, dal '68 in poi, in cui emerge in primo piano il metodo maieutico ed il problema dello sviluppo comunitario evolve in quello più ampio dello sviluppo umano sostenibile. Studieremo questa terza fase negli ultimi due capitoli; in questo vedremo invece le prime due fasi. Ma prima è necessario soffermarsi sul concetto di *empowerment*.

3. *Empowerment / valorizzazione*

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato la distinzione concettuale e terminologica tra potere e dominio, che è essenziale per comprendere il pensiero di Dolci anche se tutt'altro che corrente nel pensiero politico e sociologico. Una percezione positiva del potere è tuttavia implicita nel costrutto dell'*empowerment*, che è correntemente impiegato in campi che vanno dalla psicologia di comunità al management, dall'educazione degli adulti alle politiche sanitarie. *Empowerment* deriva dal verbo inglese *to empower*, dare potere ad alcuni soggetti che non ne hanno a sufficienza.

Si presuppone che il potere sia una risorsa fondamentale tanto per gli individui quanto per le comunità, mancando la quale si verificano gravi disfunzioni: gli individui incapaci di badare da sé alla propria salute dipendono dai medici e si ammalano più frequentemente di chi sa adottare uno stile di vita sano e consapevole; le imprese che non valorizzano adeguatamente i loro dipendenti favorendone l'autonomia hanno difficoltà a reggere la concorrenza; le minoranze (etniche, religiose, di genere) subiscono forme di discriminazione e sono vittime della distribuzione ineguale delle risorse, se i loro membri non hanno la capacità di perseguire i propri scopi con pratiche efficaci; intere comunità precipitano nella povertà e nell'abbandono, se manca la capacità di organizzarsi, impiegare intelligentemente le risorse disponibili e cercare nuove risorse.

Ad un primo sguardo, il concetto di *empowerment* sembra implicare un certo radicalismo politico. Fatta eccezione per l'uso del costrutto nella teoria delle organizzazioni, in tutti gli altri casi quella che si auspica è una società in cui il potere sia di tutti, una sorta di realizzazione del progetto capitiniano di *omnicrazia*. Se c'è bisogno di un intervento di *empowerment*, vuol dire che nella società la distribuzione del potere è ineguale, che esistono singoli, minoranze o intere comunità che vivono male. Questa incapacità di perseguire i propri scopi, questa impotenza non è un dato ontologico, una mancanza lombrosiana di individui o comunità, ma è spesso il risultato di un'azione ripetuta di *de-empowerment*, di depotenziamento ed indebolimento, la conseguenza di una violenza perpetrata fisicamente e culturalmente. Il caso delle donne è emblematico. Non esiste alcuna naturale predisposizione delle donne alla sottomissione; la condizione di subalternità nella quale essere sono tenute in molte società è il risultato di una cultura del dominio che ha una tradizione secolare. Bisogna ridistribuire il potere all'interno della società, in modo che quelli che ne hanno troppo ne abbiano di meno e quelli che ne hanno troppo poco ne abbiano a sufficienza. Alcune tra le definizioni di *empowerment* considerano centrale proprio questa ridistribuzione del potere, in una sorta di riassetto omeostatico, di riequilibrio tra *powerful* e *powerless*, chi ha potere e chi non ne ha¹. Ma l'*empowerment*

1 Si veda ad esempio R. Hess, *Thoughts on empowerment*, in J. Rappaport, R. Hess (edd.), *Studies in empowerment. Steps toward understanding and action*, Routledge, London 1984, pp. 227 segg.

piace anche ai conservatori, poiché la capacità di perseguire da sé i propri scopi rende superflue le politiche di welfare. Robert Weissberg ricorda la presenza del tema dell'*empowerment* nelle politiche del presidente George Bush, la fondazione di una *National Empowerment TV* per diffondere le idee conservatrici e i rapporti di eminenti candidati repubblicani con Empower America, una associazione che propugnava la cura capitalistica dei mali sociali, durante le elezioni presidenziali del 1996¹. Se nella definizione progressista quello del potere è un gioco a somma zero (se alcuni hanno più potere altri ne hanno per forza di cose meno; o, nel linguaggio di Dolci, se alcuni esercitano un dominio altri non hanno potere), nella visione conservatrice il potere è un gioco a somma positiva: grazie alle virtù del sistema capitalistico tutti possono raggiungere le stesse condizioni di vita. La convergenza della concezione conservatrice dell'*empowerment* con la visione anarchico-nonviolenta di Vinoba che abbiamo conosciuto è solo apparente. Anche Vinoba è un avversario del welfare, che considera un sistema corruttore, poiché impedisce alla gente di risolvere da sé i propri problemi; ma per Vinoba insieme al welfare bisogna abbandonare anche il capitalismo, ed organizzare la piccola comunità con un'economia comunistica, lavorando collettivamente le terre e distribuendo egualmente gli utili. Agli antipodi dell'ottimismo dei conservatori sono le analisi dell'*empowerment* come strumento di riduzione della povertà nei paesi post-coloniali ed in via di sviluppo. La povertà in questi paesi è interpretata come l'esito necessario di un modello di sviluppo globale che tende a concentrare le risorse nelle mani di un ristretto numero di persone che vivono nei paesi ricchi al costo della spoliazione del resto del mondo. Per John Friedman, già professore di pianificazione all'Università della California con una vasta esperienza in America Latina, l'*empowerment* delle comunità depresse è la via per costruire su base locale e comunitaria un modello di sviluppo alternativo a quello del capitalismo neo-liberistico, che consenta l'inclusione sociale dei soggetti esclusi, la partecipazione di tutti ai processi decisionali, l'uguaglianza di genere e la sostenibilità ecologica². Come si vede, il concetto di *empowerment* è tutt'altro che univoco. È possibile tuttavia individuare alcuni tratti comuni

1 R. Weissberg, *The politics of empowerment*, Praeger, Westport 1999 p. 2.

2 J. Friedman, *Empowerment. Verso il «potere di tutti»*, tr. it., Qualevita, Todde dei Nolfi 2004. Il titolo originale dell'opera di Friedman è *Empowerment. The politics of alternative development* (1992).

alle diverse definizioni proposte. È pacifico che la condizione di *de-empowerment* consista in una limitata capacità o possibilità di controllare la propria vita, e che l'*empowerment* debba aiutare i soggetti ad acquisire questo controllo. Poiché il potere è la possibilità di fare, l'aumento o la conquista del potere consisterà anche nell'aumento delle possibilità a disposizione di un soggetto o di una comunità. Chi è costretto a fare un lavoro che non gli piace ha meno potere di chi può scegliere liberamente la professione, così come chi è disoccupato ha meno potere di chi ha un lavoro, anche se non quello che vorrebbe. L'enfasi posta sul tema dell'aumento di possibilità, ad esempio da parte di Massimo Bruscaglioni¹, avvicina la teoria dell'*empowerment* al *capability approach* di Amartya Sen ai problemi dell'economia. Sen distingue i *funzionamenti*, intesi come tutto ciò che un individuo può desiderare di fare o di essere, dalle *capabilities* (*capacitazioni* in italiano), le possibilità che la persona ha di realizzare combinazioni diverse di funzionamenti. Il ricco che digiuna ed il povero che è costretto a digiunare hanno lo stesso funzionamento, ma una diversa *capability*: il primo ha scelto liberamente di digiunare e può smettere quando vuole, mentre il secondo non può decidere liberamente di mangiare². La povertà va intesa come privazione di *capabilities*, limitazione della possibilità di scelta degli individui e delle comunità, vale a dire come sottrazione di quella libertà reale che consiste nel poter scegliere la propria vita. Un terzo punto fondamentale è quello dell'accesso ai processi decisionali. La possibilità di fare dei singoli è strettamente legata alle decisioni di carattere politico ed economico che vengono prese in nome della intera collettività. Se queste decisioni vengono prese da un ristretto numero di persone, e non da quelle che si trovano a subirne le conseguenze ed a pagarne il costo maggiore, allora si può parlare di *de-empowerment*, di privazione di libertà e di potere. L'*empowerment* tende dunque a forme di governo partecipato sia a livello locale, dove è indubbiamente più facile avviare processi decisionali inclusivi, che nazionale ed internazionale. Un nodo fondamentale dell'*empowerment* è implicito nel termine stesso, che deriva dal verbo *to empower*, che vuol dire *conferire potere* ma anche *autorizzare* qualcuno a fare qualcosa.

1 M. Bruscaglioni, *Persona empowerment. Poter aprire nuove possibilità nel lavoro e nella vita*, FrancoAngeli, Milano 2007.

2 A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, tr. it., Mondadori, Milano 2001, p. 79.

È contenuta nel termine l'idea di una concessione, più che di una conquista. C'è un paradosso nell'idea di *conferire* il potere: chi dà il potere a qualcuno, con l'intento di renderlo potente, di dargli la possibilità-di, al tempo stesso afferma il suo *potere su* di lui, diviene la fonte del potere e della possibilità. Il paradosso è più forte quanto più i soggetti che attivano processi di *empowerment* sono estranei alla comunità, mentre si attenua notevolmente quando l'*empowerment* è guidato da un membro della comunità oppure da qualcuno che, pur provenendo dal di fuori, partecipa pienamente alla vita della comunità facendo proprie le sue condizioni di vita.

È questa la condizione di Dolci, uomo del nord sceso in un angolo di Sicilia. Il termine *empowerment* manca nel suo linguaggio, ma è ricorrente nei suoi scritti una parola che si può considerare un efficace corrispettivo in lingua italiana: *valorizzare*. Analizzando, durante il convegno per la piena occupazione, la situazione di San Cipiriello, un paese che ha dieci carabinieri e dieci guardie campestri, propone: «Si potrebbe cominciare a sostituire le spese per due carabinieri con quelle per una persona incaricata di 'valorizzare' il paese»¹. Questo valorizzatore locale non si discosta troppo dall'attivista di villaggio gandhiano. Il suo lavoro è quello di favorire l'aumento delle competenze tecniche e la capacità di utilizzare le risorse disponibili intervenendo al tempo stesso su dimensioni psicologiche e relazionali, quali l'autostima, la fiducia interpersonale, la comunicazione, l'accesso alla conoscenza ed all'informazione, la capacità di collaborare. Dolci è consapevole della importanza della cultura materiale per lo sviluppo comunitario. Un maestro, intervistato nell'ambito dell'inchiesta per la piena occupazione, lamenta che i contadini arano con l'aratro a chiodo, buttano via il concime e portano al mulino il seme scelto fornito dall'Ente per la Riforma Agraria. Come rimedio lui, che si definisce «fascista perfetto», suggerisce la forza: «Bisogna dirgli: – Tu pezzo di villano –. Frustate. Parlargli la sua lingua. Costringerli a imparare»². Questo è il contrario esatto di un vero lavoro di valorizzazione. Non è possibile *costringere a imparare*, né valorizzare se non si ha fiducia nelle persone con cui si lavora. Dolci è ben consapevole dei limiti strutturali dell'agricoltura nella zona ed è tutt'altro

1 Aa. Vv., *Una politica per la piena occupazione*, a cura di D. Dolci, Einaudi, Torino 1958, p. 67.

2 Ivi, p. 36.

che contrario, diversamente da Gandhi, alle innovazioni tecnologiche, ma ha anche un grande rispetto per la sapienza dei contadini, per la loro percezione della natura e dei suoi cicli, per l'attenzione quasi poetica che hanno ad esempio per gli alberi, che chiamano *animaluzzi*. Occorre valorizzare le risorse, ma non è possibile se non valorizzando al tempo stesso gli uomini. Né questa valorizzazione degli uomini può essere un processo unidirezionale: il risultato sarebbe la violenza di chi cerca, appunto, di «costringere ad imparare». La valorizzazione contemporanea degli uomini e delle risorse avviene attraverso la comunicazione. In una delle discussioni maieutiche a Spine Sante Dolci pone il problema dello sviluppo. Dopo un po' emerge la questione di chi deve creare i piani di sviluppo. Sono tutti d'accordo nel dire che i piani di sviluppo andrebbero fatti da tutti, ma sorge qualche difficoltà quando si tratta di capire *come* farli. Emerge la sfiducia, il senso di incapacità, la tentazione di affidarsi ai tecnici. Mimiddu si spazientisce: perché Dolci semplicemente non spiega cos'è e come si fa un piano di sviluppo? La risposta di Dolci è rivelatrice:¹

Non è che io non lo voglio spiegare, penso che dobbiamo cercare insieme quali sono i nostri interessi comuni. Qualcosa abbiamo già chiarito: quando noi parliamo di piano di sviluppo intendiamo piano di sviluppo nel senso buono, cioè che serva per far lavorare tutti, che comprenda il dire la verità, che comprenda tutto quanto è necessario alla vita dell'uomo e utile per migliorarla: valorizzando il contributo di ciascuno, uno per la sua competenza, l'altro con la sua, l'altro con la sua.

Attraverso la maieutica reciproca la valorizzazione diventa un processo comune. Non ci sono un valorizzatore e un valorizzato; ci si valorizza l'un l'altro, ognuno arricchendo tutti con il proprio contributo, e questo valorizzarsi comune fa tutt'uno con la valorizzazione delle risorse naturali e culturali. Il caso della diga sullo Jato è estremamente significativo. Le dighe vengono spesso progettate dall'alto, dal governo centrale, ed imposte con la forza alle popolazioni. In questo caso, invece, la diga sorge come soluzione condivisa ai problemi dell'agricoltura locale. L'idea nasce dalla intuizione di un vecchio contadino, si sviluppa con il contributo necessario dei tecnici e viene attuata

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 256.

grazie ad una pressione nonviolenta nella quale è impegnata l'intera comunità locale. Siamo un passo oltre lo sviluppo partecipato, che implica comunque una iniziativa del governo centrale, sia pure aperto al contributo della comunità locale. La valorizzazione maieutica prevede il ripensamento dal basso dell'intero modello di sviluppo. In *Nessi fra esperienza etica e politica* si legge: «È certamente più facile parassitare distruggendo, che valorizzare costruendo. Economia non è il criterio del massimo sfruttamento, della massima rapina possibile (più che dannosa, sacrilega), ma concepire valorizzazioni necessarie»¹. Il parassitare ed il valorizzare si contrappongono come il dominio ed il potere. Se il primo è concentrato, è l'azione di alcuni che perseguono i propri interessi a danno della comunità umana e dell'ambiente naturale, il secondo è intimamente comunicativo e partecipato, è una ricerca comune del bene di tutti sia per la comunità locale che per l'umanità intera.

Più che di *empowerment*, per questo reciproco valorizzarsi maieutico bisognerebbe parlare di *self-empowerment* o di *autoeducazione della comunità*. Quest'ultima espressione è introdotta da Raffaele Laporta, uno dei massimi pedagogisti italiani, in un suo importante libro del '79. Il problema posto da Laporta è quello della distruzione delle culture marginali ad opera dei procedimenti educativi e delle istituzioni scolastiche correnti. La cultura scolastica è quella delle classi dominanti che si pretende universale ed ufficiale e conculca le culture locali e marginali, con una de-culturazione di cui Laporta denuncia il carattere violento. Il rispetto del bambino, affermato da tutta la tradizione pedagogica, resta solo retorico se non è al tempo stesso rispetto della cultura di cui il bambino è portatore e mediazione tra questa e la cultura dominante. Il bisogno di rispetto va interpretato non solo in senso psicologico, ma nella complessità delle sue implicazioni antropologiche. Il problema dell'educazione interculturale è posto oggi soprattutto in relazione alle differenze religiose ed etniche, come se non esistessero differenze culturali legate alle classi sociali. Per Laporta queste differenze invece esistono e vanno rispettate. Lo stesso principio condiviso del rispetto dell'alunno porta dunque verso una *nuova frontiera* dell'educazione, che è quella dell'autoeducazione delle comunità. Il rispetto non può essere

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, Lacaita, Manduria 1993, seconda edizione, p. 241.

garantito da un educatore che sia portatore di una cultura estranea al gruppo; «soggetto dell'educazione è il gruppo, il quale è tale in quanto deve vivere autonomamente e consapevolmente il proprio processo educativo»¹. Un simile processo educativo sarà stimolato da educatori che dovranno essere interni alla comunità stessa, emergere dalla cultura marginale e locale per interpretarla a fondo ed avviare un processo di autoconsapevolezza. Una simile attivazione interna non può avvenire tuttavia senza uno stimolo esterno, che dovrà provenire da un operatore fornito di una preparazione prevalentemente sociologica o antropologica, il cui compito è solo quello di «fornire alla cultura locale gli strumenti di un'indagine che essa dovrà compiere su se stessa»². Il punto di contatto tra questo operatore e la comunità locale è nei sintomi di malessere di quest'ultima, ad esempio nella mancanza di lavoro o nella povertà. Occorre in altri termini che la condizione non sia accettata e vi sia un desiderio di cambiamento³. Nel caso dell'intervento di Dolci in Sicilia, come abbiamo visto, c'erano i sintomi di un malessere molto grave, ma non si può dire che vi fosse volontà e desiderio di cambiamento; dai più poveri la situazione era vissuta come dolorosa, sì, ma immutabile, quasi necessaria. Dolci opera dunque un intervento preliminare che consiste nella stimolazione del desiderio stesso di cambiare la situazione, nella presa di coscienza della inaccettabilità della situazione e della possibilità di cambiarla, nella lotta al fatalismo. Questa coscientizzazione preliminare può naturalmente essere a sua volta violenta, se non è accompagnata da un profondo rispetto della comunità locale, dall'ascolto attento delle sue esigenze, dalla considerazione della sua identità e della sua storia (in caso contrario, l'operatore stimolerebbe il senso di insoddisfazione solo per favorire l'adesione della comunità locale ai modelli di vita di altri gruppi sociali, magari legato agli interessi economici dominanti). Laporta cita i «lunghi instancabili dialoghi» di Dolci a Trappeto e Partinico come documentazione delle difficoltà di avviare processi di autoconoscenza, ma aggiunge di non volersi soffermare su di lui o su Francesco Salis, creatore di un centro di cultura popolare a Santu Lussurgiu, per via del carattere eccezionale della loro azione. Essi, scrive, «stanno

1 R. Laporta, *L'autoeducazione delle comunità*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 15.

2 Ivi, p. 103.

3 Ivi, p. 136.

alla trasformazione delle comunità marginali come i Lorenzo Milani stanno all'educazione dei ragazzi marginali. Il modello è buono, ma è difficilmente riproducibile, e il tempo passa troppo in fretta per potersi fermare nella contemplazione di questi modelli»¹. Il giudizio sorprende, poiché quei *dialoghi instancabili* non procedevano in modo casuale, ma secondo criteri che con il tempo sono venuti chiarendosi fino a dar vita a un vero e proprio metodo, quello della maieutica reciproca. Un metodo che è stato portato da Dolci nelle stesse scuole, oltre che sperimentato con le culture cosiddette marginali, poiché c'è una sottile discriminazione se si pensa che solo queste ultime abbiano bisogno di attivare processi di autoeducazione e di presa di consapevolezza. Per Dolci il malessere delle comunità marginali è solo parte di un malessere più ampio, che ha aspetti diversi ma non meno gravi. È il malessere di un'umanità che deve ancora imparare come risolvere i propri problemi essenziali, e procede per tentativi. Un tentativo – al quale Dolci ha guardato con interesse e rispetto – è stato il comunismo; un tentativo è il capitalismo: non il sistema economico definitivo, il raggiungimento della migliore sistemazione possibile, ma un sistema che crea un benessere illusorio e genera povertà, disuguaglianze, sfruttamento. Il metodo maieutico vuole essere uno strumento per lo sviluppo delle comunità economicamente povere, ma anche un modo per affrontare la povertà umana delle stesse società economicamente avanzate.

4. Strumenti

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, per Dolci sono tre gli strumenti per attuare questa valorizzazione: il singolo come centro di coscienza, il gruppo e la pianificazione. Il senso del costituirsi come centro di coscienza – e diventare obiettori di coscienza – lo abbiamo già approfondito. Questo lavoro soggettivo è tanto più necessario, quanto più siamo consapevoli delle molteplici influenze che ci vengono dall'ambiente. Siamo presi in una rete, legati a tutto ed a tutti. Questo legame può determinarci, farci in un modo o in un altro, se non ci fermiamo ad analizzarlo. L'opposizione esistenzialistica tra vita autentica e vita inautentica o quella di Michelstaedter tra *persuasione* e *rettorica* mi sembrano utili per illuminare questo passaggio

1 Ivi, p. 143.

della riflessione di Dolci. È vita umana inautentica, impersuasiva, quella che non *verifica i nessi*, che non si sforza di analizzare i condizionamenti, di maturare una visione chiara dei legami tra sé e il mondo. Quello di Dolci non è il soggetto moderno, in grado di raggiungere la solidità della verità soltanto guardando in sé stesso, al cui interno c'è la solidità della verità, la chiarezza adamantina di un imperativo categorico, la voce di Dio. È un soggetto smarrito in un universo complesso, difficile da decifrare, e tuttavia capace, se non di verità, di pervenire ad un *punto di vista* non arbitrario ed infondato. Sul piano morale, esistono per Dolci delle intuizioni di fondo alle quali è possibile giungere riflettendo sulla propria esperienza; ad esempio: «la vita deve essere di tutti: ciascuno deve poter essere vivo nel miglior modo; più si capisce la natura dei mali e meglio si è in condizione di guarirli; ciascuno vede da un punto di vista; presupposto di una sana umanità è il riconoscere la sua necessaria unità»¹. Come si vede, alcuni di questi principi morali hanno un carattere metodologico. Il valore di fondo dell'etica di Dolci mi sembra uno: la vita è un valore e dev'essere di tutti, intendendo con tutti ogni essere umano (in seguito diventerà chiaro che la vita dell'umanità è legata alla vita della terra e di ogni altra specie, ma Dolci non fa molti passi nella direzione di un'etica che superi lo specismo ed affermi il valore di ogni singola vita animale e la necessità del vegetarianesimo, come Capitini). Le altre indicazioni hanno un carattere metodologico, indicano in quale modo pervenire a cercare una società in cui ognuno sia vivo nel migliore dei modi. La domanda sul migliore dei mondi socio-economici possibili ha una risposta semplice nelle ideologie. Il comunismo ed il capitalismo, ideologie speculari più che realmente opposte, rispondono additando l'orizzonte della statalizzazione e del libero mercato, che si sono mostrati entrambi fallimentari. Il comunismo è entrato in crisi dell'Unione Sovietica e nei paesi dell'Europa dell'est, mentre in Cina ha dato vita ad un regime oppressivo che si è peraltro integrato perfettamente nelle logiche dell'economia mondiale, ed offre al mondo milioni di lavoratori-schiavi indispensabili per le economie capitalistiche; la crisi del capitalismo è evidente nei terribili squilibri nella distribuzione della ricchezza, nella povertà e nella spoliatura dei paesi fornitori di materie prime, nella violenza delle guerre per il petrolio, nella infelicità di chi

1 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, cit., p. 19.

vive negli stessi paesi ricchi. Abbandonate le ideologie, per Dolci occorre ricominciare da capo, tornare ad interrogarsi in modo aperto sul modo migliore di vivere insieme. È una verifica che ognuno deve compiere per conto proprio, ma che conduce inevitabilmente alla ricerca degli altri, proprio perché ognuno di noi non possiede altro che punti di vista, che vanno sottoposti alla discussione. È un procedimento fallibilistico, per tentativi ed errori, quello che propone Dolci: «Attento continuo il lavoro, la vita, sulla base delle mie convinzioni e ipotesi: fino a che non me ne si dimostri in modo convincente l'errore o l'insufficienza»¹. Il gruppo risulta indispensabile proprio per questa verifica/falsificazione delle intuizioni individuali. «La gente crea dei gruppi per poter praticare la stupidità di gruppo», ha detto il maestro zen Kodo Sawaki. La *stupidità di gruppo* è un fenomeno ben noto alle scienze sociali, e facilmente verificabile da ognuno. In situazioni di gruppo possono attivarsi facilmente meccanismi di chiusura, di conferma reciproca, di ostracizzazione nei confronti di chi è diverso; il ragionare in gruppo può ridursi allo slogan, alla rozzezza di pochi concetti a carattere oppositivo; la coesione nel gruppo può essere ottenuta puntando insieme un nemico comune. Non mancano in Dolci elementi per una fenomenologia della stupidità di gruppo. Se si parte da premesse insufficienti, nota, è possibile che il gruppo proceda in direzione sbagliata, aumentando gli errori dei singoli e cercando il ricorso alla forza risolutiva, sia pure simbolica; il gruppo può, inoltre, tendere alla chiusura, alla convinzione che dentro di esso vi siano i giusti e fuori quelli che sono in errore; può finire per occuparsi del bene dei suoi membri più che di quello dell'umanità, ed offrire ad alcuni quella sicurezza che viene dal «rifugiarsi nella forza degli altri»². Non basta creare dei gruppi, dunque; occorre creare dei *gruppi sani*. Si riconosce un gruppo sano in primo luogo per la possibilità che esso offre a tutti di esprimersi, mentre i gruppi malati finiscono per essere monopolizzati da un numero ristretto di persone che rendono impossibile o inutile l'espressione di altri. In un gruppo sano non c'è identificazione del singolo con il gruppo. Per Dolci vi sono due momenti essenziali, quello della ricerca dell'unità con gli altri e quello del distacco. Ne parlano questi versi di *Sopra*

1 Ivi, p. 21.

2 Ivi, p. 23.

*questo frammento di galassia:*¹

Quando la notte arriva e mi vedete
alzarmi a andarmene, disciplinato
– pur se la brezza dell'estate invita
mentre il giorno riposa la sua polvere
al conversare brioso nel profumo
dei limoni lunari, dove arriva
l'acqua, o dei gelsomini –,
non è per rinunciare al trattenermi
con voi, non sono stanco
di voi e dell'incanto di saperci:

è per rinascere con l'alba prossima
affondandomi fresco
alle radici di un diverso giorno
ancora nella sabbia delle stesse –

e poi trovarci nuovi.

Per intendere questi versi occorre considerare i particolari ritmi di lavoro di Dolci. Fin da adolescente, abbiamo visto, aveva preso l'abitudine di svegliarsi prestissimo per avere tempo da dedicare alla lettura e, in seguito, per condividere il lavoro dei contadini. La sua giornata terminava al tramonto, seguendo i ritmi naturali con una costanza che aveva qualcosa di monacale e non mancava di sorprendere i suoi ospiti. Era proprio questa sfasatura tra il suo ritmo e quello degli altri a consentire il distacco momentaneo dal gruppo, la possibilità di un colloquio intimo che precede, accompagna e fonda il dialogo con gli altri. Se la stupidità di gruppo si verifica quando gli individui si fondono nel gruppo e ne acquistano l'identità, sciogliendosi quasi in una *massa di gruppo*, la saggezza di gruppo richiede la differenza, aiuta ognuno a comprendere meglio sé stesso senza adesioni acritiche, accresce il senso di responsabilità e la capacità di valutare la realtà in modo intelligente, soppesando punti di vista diversi, analizzando fatti, procedendo in modo analitico ed oggettivo. Nel gruppo sano l'esperienza di ognuno si arricchisce grazie all'esperienza degli altri, e le possibilità di analisi sono accresciute dalla divisione dei compiti. È sano quel

1 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 210.

gruppo nel quale ognuno viene valorizzato, potenzia le proprie capacità di giudizio, di analisi, di dialogo, le proprie facoltà morali, il senso di responsabilità, l'impegno. Lo strumento per questa valorizzazione, ciò che impedisce che il gruppo cada nella stupidità del gruppo-massa, nel quale ogni identità è svaloriata e svuotata in favore della superiore identità del gruppo, è la maieutica reciproca, il metodo dell'interrogarsi comune, del cercare insieme senza tralasciare alcuna voce, alcuna esperienza. Attraverso la maieutica il gruppo valorizza l'individuo, dandogli la parola, spingendolo alla responsabilità, all'attenzione, all'impegno, facendone un soggetto politico. La realtà sociale, che è fatta di differenze di status, di gerarchie, di ruoli gelosamente difesi, viene ricondotta nel gruppo ad una orizzontalità originaria: le stesse relazioni sociali vengono per così dire fuse nel crogiolo del gruppo, per essere rifondate, riplasmate.

Cosa viene dopo il gruppo? I gruppi si collocano all'inizio di movimenti per il cambiamento sociale e politico, ne rappresentano la prima fase, quella fluida, magmatica, che con il tempo dovrà solidificarsi, strutturarsi, organizzarsi. Dai gruppi nascono i movimenti, le organizzazioni, i partiti, perfino le chiese. Dolci ha rifiutato di compiere questo passaggio. Dalla sua esperienza non è nato nessun Movimento maieutico, nessuna organizzazione capace di agire su vasta scala. La possibilità non gli è mancata. Come abbiamo visto, poteva contare su un nutrito numero di sostenitori sia in Italia che all'estero. Se avesse creato una organizzazione internazionale, avrebbe potuto giovare dei comitati di sostenitori all'estero e probabilmente anche dell'adesione di alcuni degli intellettuali europei che gli avevano espresso solidarietà. Ha preferito invece creare una pluralità di centri legati alla soluzione di problemi locali (lo sviluppo, la piena occupazione) e fondati sul lavoro di gruppo, con ogni probabilità per il timore che ciò portasse ad organizzazioni più ideologiche che sperimentali. Ma i gruppi, per restare tali, sono necessariamente limitati dal punto di vista numerico. Si pone, se non altro, il problema del rapporto tra i diversi ipotetici gruppi che lavorino per lo sviluppo impiegando il metodo maieutico. Per Dolci questo problema non può essere risolto una volta per sempre sul piano teorico. In *Inventare il futuro* scrive che bisogna «scoprire volta per volta le più opportune, le più perfette forme di rapporto tra individuo,

gruppo-gruppi, e tutti»¹, mentre in *Verso un mondo nuovo* prende in considerazione l'ipotesi che in un futuro remoto gli uomini, spinti dal bisogno di sopravvivere, «pervengano alla propria strutturazione libera, autocosciente e unitaria, in *gruppi di gruppi*, sia pure con grande difficoltà»², passando dalla propria zona alla regione, alla nazione, al mondo. Strutturazione libera e creativa, dunque, che è resa possibile dalla natura stessa dei gruppi.

Un gruppo maieutico è strutturalmente aperto all'esterno. Parlando del Centro studi e iniziative, scrive: «Il gruppo tendeva a formarsi, nelle ricerche-iniziative, persuaso e aperto. Un gruppo, potremmo dire, di obiettori di coscienza: tendenti al rapporto attivo con gli altri, individui e gruppi; a far nascere nuovi gruppi dove occorre; ad essere come volano per altre iniziative»³. È interessante notare in questo passo il linguaggio capitolino, con quei due aggettivi, *persuaso* e *aperto*, che rimandano alla visione politica del grande amico, anch'egli fiducioso nelle possibilità dei piccoli gruppi, più che delle grandi organizzazioni. Il gruppo persuaso ed aperto è generativo, fa nascere nuovi gruppi, favorisce nuove esperienze sociali, promuove iniziative. Una di queste può essere proprio il COS capitolino. Un gruppo maieutico operante in un quartiere può chiedere e premere sull'amministrazione comunale affinché sindaco ed assessori si presentino periodicamente nel quartiere per discutere con i residenti i suoi problemi. Questa esperienza può stimolare la nascita di altri gruppi maieutici in altri quartieri, fino a pervenire, grazie alla diffusione di gruppi maieutici, ad organizzare assemblee che coinvolgano l'intera cittadina (nel caso di comunità non troppo grandi; per le grandi città è preferibile che gli incontri si tengano a livello di quartiere). È un esempio di strutturazione libera del rapporto tra i gruppi e la più ampia comunità; altre modalità si potrebbero pensare. Nemmeno i partiti sono esclusi da questa libera strutturazione del lavoro sociale e politico, a condizione che si trasformino profondamente, diventando «comunicanti organismi, essenzialmente maieutici, attenti ad esprimere e risolvere dal profondo i problemi popolari (come talora è avvenuto, ed avviene, egregiamente) con

1 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., p. 21.

2 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, cit., p. 24.

3 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., p. 18.

visione locale e planetaria nuova, capace di contribuire alla metamorfosi della società – attraverso collettivi programmi di azione – valorizzando impulsi originali»¹. È qui chiara la differenza tra una politica della libertà e dell'uguaglianza ed una politica della fraternità. Libertà ed uguaglianza possono essere perseguite istituzionalmente e rivendicate in astratto, anche da organizzazioni che all'interno non siano né libere né uguali (secondo la nota analisi di Michels lo stesso partito socialdemocratico tedesco funzionava secondo logiche oligarchiche)², mentre la fraternità va praticata in concreto, e ciò è possibile solo in strutture che consentano l'interazione orizzontale ed aperta. Si può dire che la preoccupazione di Dolci sia proprio, almeno in via teorica (mentre in concreto sappiamo che molti suoi collaboratori lamentarono una direzione non del tutto democratica del lavoro comune), di sfuggire alla *legge ferrea dell'oligarchia* di Michels, vale a dire al concentrarsi del potere decisionale nelle mani di poche persone, anche nelle organizzazioni democratiche. La fluidità organizzativa risponde a questo scopo. I piccoli gruppi, con la loro interazione faccia a faccia, sono la struttura adatta ad una politica della fraternità. In un gruppo politico ordinario si entra avendo già certe idee su come dovrebbe essere la società (legate naturalmente alla percezione di sé e della propria posizione della realtà sociale), una visione del mondo politica, una costellazione di valori. Il gruppo o partito cui si sceglie di aderire è quello che meglio corrisponde a queste convinzioni. La scelta varrà come convalida, rafforzerà il senso di identità, attraverso la conferma del gruppo, e renderà più coriacee le proprie convinzioni politiche e più in generale la visione del mondo. Il gruppo maieutico invece è un centro politico-educativo: il che vuol dire che in esso si entra per diventare altro da quello che si è, per mettere in gioco sé stessi e le proprie convinzioni. È un laboratorio nel senso più autentico del termine: un luogo in cui si fanno sperimentazioni. Si sperimentano lo sviluppo economico, il cambiamento sociale e, prima ancora, la *trasformazione dei rapporti*, il passaggio dal pre-dominio, che caratterizza la vita degli stessi gruppi politici, ai rapporti di potere.

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza, etica e politica*, cit., p. 117.

2 R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna. Studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, UTET, Torino 1912.

5. *L'azione diretta nonviolenta*

L'azione nonviolenta è l'aspetto della complessa attività di Dolci che maggiormente ha colpito l'opinione pubblica nazionale ed internazionale. In una società ancora fortemente provinciale, il ricorso al digiuno come forma di lotta politica appariva inevitabilmente come un esotismo, una bizzarria efficace proprio in virtù della suo carattere inusuale. È bene sottolineare ancora una volta che nella Sicilia degli anni Cinquanta esisteva già una tradizione di conflittualità sociale nonviolenta, legata alla lotta dei sindacati, agli scioperi ed all'occupazione delle terre. Senza questi precedenti storici probabilmente la prassi nonviolenta di Dolci non avrebbe attecchito, o sarebbe stata qualcosa di diverso. Ciò che Dolci aggiunge a questa tradizione è la prassi del digiuno, che scaturisce da una vocazione al sacrificio che è l'essenza della sua personalissima visione religiosa. Non sono mancati i martiri, nella lotta dei sindacati contro la mafia e per una società più giusta. Ad alcuni di loro – come Accursio Miraglia e Placido Rizzotto – Dolci ha reso il dovuto omaggio; per qualche altro, come Peppino Impastato, è stato un riferimento, se non un maestro. Tutti loro sapevano di mettere in pericolo la loro stessa vita, sfidando la mafia e i poteri costituiti, ma nessuno di loro ha fatto del sacrificio, della sofferenza autoinflitta, uno strumento di lotta politica.

Gandhi distinse due forme di lotta nonviolenta: la *nonviolenza del forte*, o *Satyagraha*, e la *nonviolenza del debole*, o *resistenza passiva*. Quest'ultima è caratterizzata dal fatto che la violenza viene rifiutata per semplici ragioni tattiche: si pensa che la lotta possa essere più efficace impiegando tecniche nonviolente, o magari si è costretti a ricorrere ad essa perché non c'è la possibilità di impiegare mezzi violenti. La *nonviolenza del forte* nasce invece da una opzione morale che induce a rigettare i metodi di lotta violenti come immorali, anche se fossero efficaci. Mentre la nonviolenza del debole è una opzione momentanea, a carattere squisitamente tattico, la nonviolenza del forte, nota Pontara, è caratterizzata «dal fatto di poggiare su una più comprensiva dottrina politica»¹, espressa nel programma costruttivo gandhiano.

La situazione di oppressione in quella zona della Sicilia nord-

¹ Su questa distinzione si veda G. Pontara, *Il pensiero etico-politico di Gandhi*, in M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, a cura di G. Pontara, Einaudi, Torino 1973 (nuova edizione), pp. XXIV segg.

occidentale all'inizio degli anni Cinquanta era tale da indurre alla scelta della nonviolenza per ragioni tattiche: qualsiasi ribellione violenta sarebbe stata facilmente soffocata con la prigione e la tortura, come avveniva con il banditismo. La scelta della prassi nonviolenta non è tuttavia tattica, ma trova la sua ragione ultima nel rifiuto della violenza da parte di Dolci. Come sappiamo, la scelta del rifiuto della violenza era già stata compiuta a vent'anni ed espressa con il gesto di gettare in mare una pistola carica. Alle ragioni di quel gesto non sono estranee considerazioni di opportunità. Con quella pistola avrebbe potuto uccidere qualche nazista; se avesse fatto ricorso al veleno avrebbe potuto ammazzarne di più. Ma il male sarebbe rimasto. L'argomento definitivo di Dolci contro la violenza è dunque che essa non tocca la radice del male. Sembra che Dolci non distingua violenza da violenza, quella fascista da quella partigiana, quella di chi opprime da quella di chi cerca di liberarsi dall'oppressione. Si tratta di una interpretazione riduttiva. Dolci non nega in via teorica la legittimità di una opposizione violenta alla violenza fascista o oppressiva. Nega invece che tale violenza possa andare a fondo, rimuovere le cause del male, nel caso specifico del fascismo. Secondo l'interpretazione di Capitini, «L'opera di Danilo Dolci si connette con lo spirito della Liberazione dal fascismo, e ne rappresenta un momento ulteriore»¹. Questa continuità tra la Resistenza ed il lavoro per lo sviluppo comunitario va intesa alla luce delle motivazioni con le quali Dolci gettò nel lago quella pistola. Il fascismo affonda le sue radici nel sottosviluppo morale e civile del nostro paese, nella immaturità politica e spirituale del popolo, nell'arretratezza culturale, nell'assuefazione al servilismo ed all'inconsapevolezza. È per questo che la fine del fascismo non ha rappresentato una vera svolta nella vita della nazione. Le tendenze regressive hanno trovato nuova espressione nella ambigua partitocrazia democristiana e poi nel populismo mediatico e nel fenomeno delle leghe, le cui posizioni sono spesso apertamente neofasciste. Scriveva Carlo Rosselli in *Socialismo liberale*: «in Italia l'educazione dell'uomo, la formazione della cellula morale base – l'individuo –, è ancora da fare»². Le ragioni di questa arretratezza andavano ricercate nell'azione storica della educazione cattolica, «pagana nel culto

1 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 71.

2 C. Rosselli, *Socialismo liberale*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1997, p.111.

e dogmatica nella sostanza»¹, che ha abituato alla sottomissione, al servilismo, alla superstizione, alla rinuncia al pensare ed al parlare libero, franco, coraggioso. Capitini condivide l'analisi di Rosselli e cerca di andare al fondo del malessere italiano non solo proponendo una filosofia-religione laica centrata sull'etica della nonviolenza e sull'apertura ad una realtà liberata dal male, ma lavorando anche, con le difficoltà che si possono immaginare, per creare le basi per una riforma religiosa. L'interpretazione dell'azione di Dolci da parte di Capitini risente fortemente di questa sua percezione del problema e della soluzione. Con Dolci, scrive, irrompe nel nostro paese «una sintesi della trasformazione sociale e della trasformazione religiosa, sintesi che diventa, dopo la preparazione, lo studio e gl'inizi precedenti, il problema del secondo cinquantennio di questo secolo»². Questa sintesi è invero solo parziale. L'aspetto religioso passerà sempre più in secondo piano, fino a scomparire dietro la ricerca dell'*esattezza*, a sciogliersi nell'analisi attenta della situazione siciliana e nel lavoro per lo sviluppo locale. Come vedremo meglio nell'ultimo capitolo, la riflessione religiosa riemergerà, insieme alla vocazione poetica, negli anni Settanta, ed in modo fortemente critico verso la concezione religiosa corrente e le autorità che la rappresentano; ma Dolci non cercherà mai di realizzare qualcosa come una riforma religiosa. Vero è, invece, che persegue, attraverso lo sviluppo locale, lo scopo di una profonda trasformazione sociale. Questa è la sua via alla nonviolenza.

Il metodo nonviolento è stato sperimentato da Gandhi come metodo per la lotta contro un popolo oppressore e la ricerca dell'indipendenza. Un aspetto meno noto della nonviolenza gandhiana è la sua lotta in favore dei diritti dei contadini del Champaran³. Gandhi si interessa del problema su pressione di un contadino, che gli chiede di andare nella regione per verificare di persona la situazione dei lavoratori. Il Champaran è un distretto a nord-est dell'India, al confine con il Nepal. I contadini che coltivavano l'indigofera, una pianta utilizzata per l'estrazione dell'indaco usato per la tintura dei tessuti, lavoravano con un sistema di mezzadria particolarmente vantaggioso per i

1 Ivi, p. 112.

2 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 75.

3 Gandhi ne parla nella sua autobiografia: *La mia vita per la libertà*, tr. it., Newton Compton, Roma 2005, parte quinta, parr. 12-19.

proprietari dei terreni. Appena arrivato nella regione, Gandhi cerca di farsi un'idea della situazione. Per prima cosa, cerca di comprendere il punto di vista dei proprietari, andando dal segretario dell'associazione dei piantatori, che però lo tratta in malo modo e lo invita a non occuparsi di faccende che non lo riguardano. Quindi comincia una inchiesta con i contadini per verificare le loro condizioni di vita. Tempestivamente le autorità gli intimano di lasciare la regione. Gandhi si rifiuta di obbedire, affermando che intende condurre a termine la sua inchiesta; per questo viene processato. Al processo si dichiara colpevole, affermando di aver obbedito alla legge superiore della coscienza. L'accusa viene ritirata per l'intervento del vice governatore e Gandhi ottiene il permesso di condurre liberamente la sua inchiesta tra i contadini. A migliaia arrivano i contadini, affollando l'abitazione che Gandhi aveva scelto come quartier generale, e rilasciando circostanziate dichiarazioni che vengono messe a verbale. Questa inchiesta dal basso, finanziata da ricchi simpatizzanti della regione, ottiene il risultato di indurre il vice governatore a nominare una commissione d'inchiesta ufficiale alla quale viene invitato a partecipare lo stesso Gandhi come rappresentante dei contadini. L'inchiesta ufficiale conferma le accuse circostanziate dei contadini e la violenza insita in quel particolare sistema di mezzadria (il *tinkathia*). La commissione si pronuncia quindi in favore dei contadini e delibera che le esazioni riscosse dai proprietari erano illegali ed andavano restituite, mentre il sistema *tinkathia* viene abolito.

L'impegno di Gandhi non si limita alla lotta per i diritti dei lavoratori. Constatata l'estrema povertà dei villaggi, si attiva per creare delle scuole di villaggio, fa arrivare un medico, con l'aiuto di volontari ripulisce i villaggi e dà lezioni di igiene ai contadini.

Le affinità con l'azione di Dolci in Sicilia sono diverse. In entrambi i casi c'è una situazione di violenza strutturale e di povertà estrema. Nel caso del Champaran la situazione ha dei responsabili facilmente individuabili, i proprietari terrieri, e si tratta solo di accertare le loro responsabilità; a Trappeto e Partinico, la situazione è più complessa, le responsabilità sono molteplici, vanno dall'inazione dei politici alla mafia di mare che pesca illegalmente contando sulla indifferenza complice delle autorità. In Champaran il vice governatore riesce a porsi come parte terza, in grado di giudicare oggettivamente la situazione e di riconoscere le ragioni dei contadini, mentre

in Sicilia i politici sono parte in causa. Sia Gandhi che Dolci procedono ad un lavoro di inchiesta, che nel caso di Dolci si protrae per anni e diventa esso stesso, come sappiamo, uno strumento di cambiamento sociale; e in entrambi i casi la lotta è accompagnata dall'assistenza sociale e dal lavoro educativo.

Abbiamo qui dunque due esempi di una prassi nonviolenta di sviluppo comunitario, la cui differenza più vistosa rispetto ad una lotta nonviolenta classica, quale quella gandhiana per l'indipendenza, è nel fatto che in questo caso l'avversario non è lo straniero, ma appartiene alla stessa comunità nazionale e locale. L'affinità è con le campagne nonviolente per il riconoscimento dei diritti civili, quale quella di Martin Luther King per il riconoscimento della popolazione di colore negli Stati Uniti. Se la nonviolenza mira sempre a convincere, più che a vincere l'avversario, questo convincimento è ancora più importante nel caso di una lotta nonviolenta interna, che mira a cambiamenti strutturali che non sono possibili se non agendo al livello profondo del cambiamento di coscienza e di opinione. A breve termine è accettabile come obiettivo strategico quello di *costringere* attraverso la pressione nonviolenta ad atti di riconoscimento, ma il fine reale non può che essere la conversione reale dello stesso avversario. Una minoranza etnica può ottenere che vengano formalmente riconosciuti i propri diritti, ma tale riconoscimento resta insufficiente se è opera di costrizione, e non del superamento dei pregiudizi nei suoi confronti. È chiaro che il primo obiettivo strategico apre la strada al secondo – se la discriminazione è vietata per legge è più difficile che si diffondano nella società pregiudizi e violenza verso una minoranza –, ma non fino al punto da non richiedere una strategia di azione sul lungo periodo.

Le più diffuse teorie e prassi dello sviluppo comunitario non contemplano l'azione diretta nonviolenta. Normalmente il sottosviluppo di una comunità viene imputato a trasformazioni economiche che hanno minato l'economia di una regione ed alla scarsa preparazione tecnico-culturale della popolazione, che ha bisogno di essere formata per affrontare i cambiamenti. I piani di sviluppo comunitario vengono attivati dall'alto, dai politici, oppure nascono dal basso dall'azione di organizzazioni che lavorano sulla società civile in modo indipendente dalla politica, ma senza combatterla attivamente. L'azione nonviolenta diventa una strategia valida per lo sviluppo comunitario nei casi in cui sia possibile individuare degli *impedimenti* allo

sviluppo, delle realtà che soffocano la possibilità di cambiamento e sono responsabili del malessere della comunità. Questa è esattamente la situazione della Sicilia nord-occidentale. Al suo arrivo, Dolci constata solo la gravità delle condizioni di vita, ma ha difficoltà ad individuare i responsabili. Quello che è chiaro è che nessun contributo allo sviluppo arriva dalle autorità locali e nazionali, che intervengono solo per reprimere ferocemente il banditismo. Un primo impedimento allo sviluppo è dunque l'indifferenza della classe politica. L'azione diretta nonviolenta mira a costringere la classe politica ad assumersi le proprie responsabilità e ad intervenire. Proseguendo nella sua analisi, Dolci si rende conto che quella passività della classe politica è una tessera di un mosaico più ampio, nel quale vanno ricercate le vere ragioni del sottosviluppo siciliano: il sistema clientelare-mafioso. Come abbiamo visto, si tratta di un sistema fortemente radicato, che sa sfruttare abilmente i bisogni, la mancanza di fiducia, la disperazione della popolazione, e per combattere il quale occorre lavorare su più fronti, e soprattutto andare in profondità. Possiamo quindi distinguere due momenti e due finalità dell'azione nonviolenta. Durante la prima (digiuno di Trappeto e «sciopero alla rovescia») il fine dell'azione nonviolenta è quello di controllare ed orientare l'azione della classe politica, di costringerla ad agire per il bene comune; nella seconda fase (denuncia dei rapporti tra mafia e politica, pressione antifascista) il fine è invece quello di avere un'altra classe politica, che operi in modo clientelare, e di eliminare la mafia.

Gene Sharp, considerato *il Machiavelli della nonviolenza* per la sua analisi delle tecniche di lotta nonviolenta particolarmente attenta alla loro efficacia, muove da una analisi del potere come risultato dell'obbedienza e della collaborazione dei governati, seguendo una tradizione di pensiero che comincia con il La Boétie del *Discorso sulla servitù volontaria* ed impronta di sé la teoria e la prassi nonviolenta. Il potere, inteso come la capacità dei governanti di farsi obbedire dalla popolazione e di mobilitarla, è subordinato all'obbedienza da parte di quest'ultima, ed in ciò consiste al sua fragilità. Il problema fondamentale è quello dell'obbedienza. Perché la gente obbedisce a chi governa? Per Sharp ciò accade per una serie di fattori¹: l'abitudine, la paura delle sanzioni, l'obbligo morale (si pensa che le imposizioni dei

1 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 1: *Potere e lotta*, tr. it., Edizioni Gruppo Abele, Torino 1985, pp. 64 segg.

governanti siano fatte in nome del bene comune, o si considera il governante dotato di virtù sovrumane, o si considerano gli ordini legittimi a causa della loro origine, o ancora si obbedisce perché gli ordini sono conformi a norme di condotta generalmente accettate), l'interesse personale, l'identificazione psicologica con il governante, l'esistenza di *zone di indifferenza* nelle quali si obbedisce alle leggi senza porsi il problema della loro autorità e la mancanza di fiducia in sé stessi da parte dei governati. La maggior parte di questi fattori sono presenti anche nella Sicilia di Dolci, con una prevalenza della sfiducia personale (cui va affiancata, come sappiamo, quella sistemica), dell'interesse personale e della paura legata all'azione repressiva delle forze dell'ordine e della mafia. Secondo questa teoria del potere (del dominio, nei termini di Dolci), è chiaro che se un sistema di governo esiste, è perché in qualche modo esso ottiene il consenso dei dominati. Questo consenso collettivo è composto da una molteplicità di tessere. C'è l'interesse di chi ottiene favori dalla classe politica; c'è l'indifferenza di chi è stato ricacciato quasi al di fuori dello stato umano, e non sa che farsene del voto (si pensi ad alcune interviste dei più poveri di Trappeto in *Fare presto (e bene) perché si muore*); c'è la sfiducia di chi usa il voto per guadagnare vantaggi minimi come il pacco di pasta; c'è la paura di opporsi ad un sistema violento; c'è, anche, il conformismo di chi vede il mafioso a braccetto con il politico ed il politico a braccetto del prete, ed ha l'impressione che il sistema sia giusto perché benedetto dalla stessa Chiesa. Il sistema si tiene, ma si tratta di un equilibrio fragile, nonostante l'apparente inattaccabilità dei notabili democristiani e il radicamento della mafia. La gente vive male, è insoddisfatta del sistema e se non lo cambia è solo perché manca chi sappia organizzarla. Un fattore del consenso che Sharp non considera è l'isolamento dei dominati, ai quali il dominio concede di associarsi solo in modo controllato e strumentale. Se la gente comincia a riunirsi, a confrontarsi, a raccontarsi, l'insoddisfazione del singolo (che può essere considerata fatalisticamente) trova conferma nell'insoddisfazione comune e diventa un problema politico. È questa la novità introdotta da Dolci nel contesto siciliano con i gruppi maieutici. Secondo l'analisi di Sharp, il controllo del potere è possibile se nella società sono presenti dei gruppi autonomi, che chiama *loci del potere*. Un *locus di potere* si caratterizza per la sua capacità di controllare e limitare il potere dei governanti, ma può

essere anche la fonte da cui trarre consenso. «Per ottenere ciò – scrive Sharp –, il governante deve adattare il proprio comportamento e la propria politica, in modo da conservarsi il favore e la collaborazione delle persone che formano i gruppi e le istituzioni della società»¹. C'è qui un'ambiguità, dovuta alla mancata distinzione concettuale tra potere e dominio. La stessa mafia dovrebbe essere considerata un *locus del potere*, secondo la caratterizzazione di Sharp, poiché è autonoma (trae vantaggi dalla politica, ma non dipende da essa) e tende a controllare chi governa. Se così fosse, la mafia ed i gruppi maieutici antimafia sarebbero sullo stesso piano. Tenendo ferma la polarizzazione tra potere e dominio, bisogna invece distinguere *loci del dominio*, *loci del potere* e *loci intermedi*. I primi sono quei gruppi sociali che mirano al controllo della classe politica locale e nazionale non per il bene comune, ma in nome di interessi privati, spesso illegali. Tali sono le mafie, i gruppi d'interesse economico, i produttori di armi, le lobbies di diverso genere. I *loci del potere* sono composti da cittadini portatori di interessi pubblici ed agiscono alla luce del sole. I *loci intermedi* possono essere al servizio del dominio o del potere, degli interessi di alcuni o del bene di tutti, a seconda dei casi, delle situazioni, delle persone. *Locus intermedio* per eccellenza è la Chiesa cattolica. Nella percezione di Dolci, essa è organica al sistema di dominio, ed offre sia alla mafia che alla cattiva politica l'appoggio ideologico indispensabile per sostenersi. È una analisi che non considera la complessità della Chiesa cattolica e della diversità umana che è possibile riscontrare nei sacerdoti. In Sicilia Dolci incontra un clero che difende, sostiene, giustifica lo stato delle cose, ma non mancano nella storia recente esempi di sacerdoti che si sono opposti coraggiosamente alle mafie, pagando con la propria vita, come don Pino Puglisi, il parroco di Brancaccio ucciso nel '93 per ordine dei fratelli Graviano. Lo stesso don Puglisi ha mostrato che una parrocchia guidata da un sacerdote coraggioso può diventare uno straordinario *locus del potere*, un luogo nel quale si sottrae consenso al sistema di dominio e si aprono nuove possibilità di vita.

La presenza in tutta la società di una pluralità di *loci del potere* è per Sharp ciò che garantisce una società dal rischio di involuzioni autoritarie e tiranniche. «La condizione dei loci sociali di potere determina a lungo andare la capacità della

¹ Ivi, p. 101.

società di controllare il potere del governante», scrive¹. Ma come costituire dei *loci di potere*? Le tecniche nonviolente si dimostrano particolarmente efficaci a tal fine e sono le uniche perfettamente adatte all'operare di gruppi portatori di interessi collettivi e politici in senso autentico. I disoccupati, pescatori e contadini di Trappeto e Partinico e gli *industriali* di Palermo avrebbero potuto organizzarsi come gruppi di interesse e cercare uno sponsor politico in grado di garantire lavoro e benessere in cambio di sostegno elettorale. Sarebbe stata una strategia probabilmente efficace, ma che avrebbe confermato quel sistema di parassitismo reciproco tra classe politica e società civile che era tra le cause principali del sottosviluppo della zona. Una alternativa sarebbe stata quella di costituire una base elettorale per i partiti alternativi alla Democrazia Cristiana, ma una impresa del genere, in una zona in cui mancava la consapevolezza dei diritti ed i meccanismi democratici erano viziati dalla minaccia e dalla violenza mafiosa, avrebbe richiesto anni di maturazione politica, mentre l'urgenza della situazione chiedeva interventi immediati. L'azione diretta nonviolenta consente di agire in modo efficace sul breve termine ed al tempo stesso avvia una trasformazione dei rapporti politici che può avere conseguenze a lungo termine. In un testo che ho già citato Dolci afferma che in zone come la Sicilia nord-occidentale non è sufficiente mettere insieme la gente a pensare, ma occorrono anche *fatti nuovi*, «shock intensi, piccoli e grandi», che facciano constatare che il cambiamento è possibile. Come esempi di questi shock cita «campi dimostrativi, cooperative, scuole aperte e attive; industrie; o intervento massiccio di pratiche globali di sviluppo: o shock morali-pratici come nelle isole indiane dove sono passati il movimento gandhiano e budan ecc.»², ma il pensiero va soprattutto ai digiuni, il primo dei quali ha effettivamente rappresentato uno shock per il contesto locale e nazionale degli anni Cinquanta. Quella prima azione, compiuta in modo istintivo, ha tutte le caratteristiche di un'azione nonviolenta matura e ben pianificata e raggiunge pienamente i propri obiettivi. Le azioni successive avranno in qualche caso esiti più controversi, ed a volte chiaramente fallimentari, ma saranno tutte caratterizzate da una notevole capacità e consapevolezza strategica. Mosso da principi morali,

1 Ivi, p. 103.

2 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 66.

Dolci è anche (non diversamente da Gandhi e dagli altri grandi protagonisti della storia della nonviolenza), un politico accorto, che sa analizzare un conflitto considerando le forze in campo, le risorse disponibili e quelle che è possibile ottenere muovendosi efficacemente, il ruolo dei mediatori e dell'opinione pubblica, l'importanza dei mass-media.

Come appare già dall'azione di Gandhi in Champaran che abbiamo analizzato, un'azione nonviolenta prevede le seguenti fasi:

- 1) analisi della situazione e raccolta di dati ed informazioni
 - 2) denuncia pubblica della situazione
 - 3) appello ai responsabili della situazione affinché pongano fine alla situazione. Se non c'è risposta, o la risposta è negativa, si passa alla fase successiva:
 - 4) azione nonviolenta, secondo tecniche scelte in base alla situazione particolare. A questo punto può accadere che vi sia una
 - 5) repressione violenta (considerando tale anche la detenzione) oppure che la controparte, per sensibilità o perché costretta dall'opinione pubblica, cambi atteggiamento ed accetti di mediare. Nel primo caso sembra che l'azione nonviolenta sia stata sconfitta, ma è una impressione che può essere ingannevole. La singola azione nonviolenta va interpretata all'interno di una lotta più vasta, ed il mancato raggiungimento di un obiettivo circoscritto può essere compensato da un aumento del prestigio del leader nonviolento e da una maggiore attenzione dell'opinione pubblica, che consentirà una migliore riuscita delle successive azioni. Nel secondo caso si può parlare di vittoria, che sarà tanto più completa, quanto più l'avversario sarà convertito al punto di vista degli attori nonviolenti.
- Proviamo ad analizzare le principali azioni nonviolente di Dolci seguendo questo schema.

DIGIUNO DEL '52

Dinamica: 1) L'azione nonviolenta è preparata da un primo lavoro di inchiesta, i cui risultati verranno pubblicati poi in *Fare presto (e bene) perché si muore*. Condividendo le condizioni di vita della gente più povera di Trappeto, ne ottiene la fiducia: a digiuno avviato alcuni di loro dichiareranno di essere disposti a prendere il suo posto, nel caso dovesse morire. 2-3) Nella lettera pubblica con la quale dà notizia della decisione di digiunare rende

nota la gravità della situazione ed avanza la richiesta di trenta milioni di lire di investimenti per dare lavoro ai disoccupati ed assistenza agli inabili e per avviare opere di irrigazione nei campi. Queste ultime erano state individuate quale soluzione strutturale al sottosviluppo della zona di Trappeto. Nel terzo numero del bollettino del Borgo di Dio, uscito solo quattro giorni prima della lettera pubblica riguardante il digiuno, è presentato un piano *Per l'irrigazione dal fiume Jato* che prevede lavori per sessanta milioni di euro¹. I passi del gruppo del Borgo di Dio verso le autorità locali per ottenere che si prendesse in considerazione la proposta non avevano avuto alcun esito. Di qui, dopo una riunione, la decisione di digiunare. 4) Durante il digiuno vi sono febbrili trattative con le autorità, portate avanti da Franco Alasia. L'accordo avviene grazie alla mediazione del segretario di Giuseppe Alessi, presidente della Regione. Dopo otto giorni Dolci ottiene garanzie soddisfacenti che le somme richieste verranno stanziate ed interrompe il digiuno.

Analisi: La prima azione nonviolenta di Dolci ottiene un successo completo, le cui ragioni vanno cercate in più fattori. Il primo è l'effetto sorpresa, lo shock appunto, il fatto di trovarsi di fronte ad una pratica nuova, che non si sa come fronteggiare. Vi sono poi la determinazione non del solo Dolci, ma della comunità di Trappeto, e la fama di uomo religioso che Dolci si è conquistato. Un ultimo fattore decisivo è la sostanziale simpatia verso Dolci del presidente della Regione Alessi, dimostrata tra le altre cose dal fatto che aveva già stanziato due milioni di lire per le necessità del Borgo di Dio². L'atteggiamento di apertura e disponibilità di Alessi va spiegato probabilmente con il fatto che nel Borgo di Dio scorge una impresa religiosa che si svolge nell'alveo del cattolicesimo. In *Fare presto (e bene)* Dolci riprodurrà una lunga lettera aperta ad Alessi nella quale accenna ad un colloquio personale, durante il quale il politico democristiano aveva affermato «la necessità del vivere religioso», da anteporre «al solo sociale fare»³. È interessante anche il fatto, riferito da James McNeish, della scomparsa del prete del

1 V. Schirripa, *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, cit., p. 46.

2 Ivi, p. 44.

3 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 107.

villaggio durante tutto il periodo del digiuno¹. La situazione probabilmente lo metteva in un forte imbarazzo: non opporsi al digiuno avrebbe significato assecondare un'azione di protesta popolare, in una zona in cui le proteste popolari appartengono tradizionalmente ai sindacati ed ai comunisti; opporsi avrebbe significato mettersi contro la gente del villaggio, che in Dolci vedeva una sorta di santo.

Gene Sharp distingue tre tipi di digiuno: lo *sciopero della fame*, il *digiuno di pressione morale* e il *digiuno satyagraha*. Se la tecnica è identica, cambia lo scopo di queste forme di digiuno. Lo sciopero della fame si prefigge lo scopo di forzare l'avversario a fare certe cose, senza però alcun intento di convertirlo; il digiuno di pressione morale «è generalmente un tentativo consapevole di esercitare un'influenza morale su altri al fine di raggiungere un obiettivo, anche se non con l'intento apertamente coercitivo dello sciopero della fame e il pieno proposito di 'conversione' del digiuno *satyagraha*»². Quest'ultimo è per Gandhi, ricorda Sharp, un fatto grave, e va intrapreso solo se gli altri mezzi nonviolenti si erano rivelati inutili. Come valutare il digiuno di Dolci? Si tratta di una semplice pressione al fine di ottenere investimenti, o c'è l'intento di conversione? Le parole della lettera con la quale dà avvio al digiuno non lasciano dubbi: «C'è un delitto di omissione verso questi nostri fratelli, di cui dobbiamo pentirci e redimerci. *C'è un atto di amore da compiere subito per salvarli e salvarci. C'è da muoversi subito. A mali estremi, estremi rimedi. Voglio fare penitenza perché tutti si diventino più buoni*»³. Il fine è una sorta di conversione collettiva. Sharp fa cenno ai digiuni di Dolci all'interno della sua analisi del digiuno di pressione morale, accostandolo ai digiuni compiuti dai monaci buddhisti in Vietnam, a proposito dei quali riporta una frase del grande maestro zen Thich Nhat Hanh in occasione del digiuno di cento giorni del venerabile Thich Tri Quang: «Scopo del digiuno è sia la purificazione del cuore e il consolidamento della volontà, sia l'occasione di scuotere la coscienza e la compassione latenti nel popolo»⁴. Queste parole contengono utili elementi di analisi per

1 J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., p. 51.

2 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 2: *Le tecniche*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1986, p. 224.

3 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 11. Corsivo mio.

4 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 2: *Le tecniche*, cit., p. 227.

lo stesso digiuno di Dolci. Nhat Hanh distingue due finalità, una per così dire interna ed una esterna: la crescita morale di chi digiuna e di coloro che lo appoggiano e l'influenza morale, attraverso l'autosacrificio, sulla collettività. Nel digiuno di Dolci l'aspetto di purificazione è evidente nel tema, prettamente cristiano, della penitenza, che è al tempo stesso del digiunante e di tutti. Seguendo la logica della croce – benché nel linguaggio religioso della lettera manchi alcun riferimento al Cristo, come anche in *Fare presto (e bene)* – Dolci intende prendere su di sé le colpe ed i peccati della comunità per avviare un processo di conversione. Vi sono dunque due scopi del digiuno, uno più immediato e concreto, lo stanziamento di fondi per la crescita del villaggio, ed uno più ampio e complesso, il cambiamento morale di tutti. Il primo scopo è pienamente raggiunto, come s'è detto. Verificare il raggiungimento del secondo è più difficile. Per Sharp il successo di un'azione nonviolenta avviene secondo tre meccanismi possibili: il *meccanismo della conversione*, quello dell'*accomodamento* e quello della *coercizione nonviolenta*¹. Nel primo caso l'avversario si converte interamente al punto di vista degli attori nonviolenti, nel secondo l'avversario *sceglie* di cedere alle richieste pur senza cambiare il proprio punto di vista, mentre nel terzo caso è *costretto* a cedere contro la propria volontà. Nel caso di questo primo digiuno occorrerà parlare di accomodamento per quanto riguarda l'interlocutore politico principale, il presidente della Regione Alessi; negli altri soggetti che non potevano non sentirsi chiamati in causa – il clero locale ed i proprietari, soprattutto – il digiuno non sembra aver avviato invece alcun processo di conversione, mentre è il primo atto di una presa di coscienza di parte dell'opinione pubblica nazionale, di cui è testimonianza la lettera di solidarietà di Aldo Capitini. Alla gente di Trappeto, inoltre, ha dato una nuova consapevolezza del proprio potere, della possibilità di prendere in mano la propria vita e di diventare soggetti politici. Se si considera la condizione di assoluto abbandono documentare in *Fare presto (e bene)*, non sembrerà esagerato dire che il digiuno del '52 rappresenta l'atto politico con il quale la comunità dei disperati di Trappeto fa il suo ingresso, ancora incerto, nella storia, uscendo da quel limbo di astorica sofferenza in cui era costretta dalle condizioni ambientali e dall'indifferenza degli uomini.

1 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 1: *Potere e lotta*, cit., p. 131.

LO SCIOPERO ALLA ROVESCIA (1956)

Dinamica: 1) Dopo aver proseguito l'analisi della situazione locale, in particolare di Partinico, nel volume *Banditi a Partinico* 2) Dolci denuncia pubblicamente la situazione, oltre che con quel libro, scrivendo lettere al presidente della repubblica, al presidente del Consiglio ed al presidente della Regione. Partecipa inoltre alla trasmissione *Orizzonti* della Rai, diretta da Furio Colombo. 3) «Chiesi un appuntamento a due dei massimi responsabili regionali: nemmeno mi risposero»¹. Nel novembre del '55 vengono diffusi tre appelli, firmato il primo da circa millecinquecento, il secondo da circa trecento persone, il terzo da circa settecento. Nel primo appello sono avanzate le seguenti richieste: scuole per i bambini ed i ragazzi e «università popolari accessibili a tutti» per la formazione degli adulti; assistenza per le famiglie dei carcerati; avviamento della costruzione della diga sul fiume Jato per combattere la disoccupazione². Nel terzo appello, del 25 gennaio, si annunciano il digiuno ed il lavoro di protesta: «Chiediamo alle autorità di collaborare con noi, indicando quali opere dobbiamo fare, e come: altrimenti, assistiti da tecnici, cominceremo da alcune delle più urgenti»³. Il 30 gennaio del '56 si annuncia ufficialmente il digiuno con un telegramma al presidente della Repubblica, al presidente del Consiglio, della Regione ed ai presidenti di Camera e Senato. 4) Il digiuno e lo sciopero alla rovescia si tengono il 30 gennaio ed il 2 febbraio. Le modalità di entrambi sono state raccontate nella prima parte. È opportuno qui notare che, benché i manifestanti siano dotati di attrezzi da lavoro, la manifestazione si svolge in modo assolutamente pacifico. 5) La manifestazione viene sciolta dai carabinieri e Dolci e gli altri organizzatori vengono arrestati.

Analisi: Ci sono importanti differenze tra questa iniziativa e il digiuno del '52. Ai tempi del primo digiuno non era ancora facile mettere a fuoco la figura di Dolci, come abbiamo visto. Agli occhi di molti appariva più come un uomo di religione che come un politico. La sua preoccupazione per gli ultimi poteva rientrare in un umanitarismo, un *far del bene* di carattere religioso. Ora

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 62.

2 Il testo dei due appelli è in *Perché l'Italia diventi un paese civile*, cit., pp. 22-28.

3 Ivi, p. 28.

invece è chiaro il carattere politico della sua azione. Il fatto che tra gli attivisti con cui ha organizzato lo sciopero alla rovescia vi siano comunisti e sindacalisti non lascia spazio a dubbi. Negli anni della contrapposizione ideologica tra democristiani e comunisti, una simile scelta sposta inevitabilmente Dolci dalla parte dei rossi. Il digiuno che prepara lo sciopero alla rovescia ha un carattere diverso rispetto a quello del '52. In quel caso il digiuno era ad oltranza, sarebbe terminato con la morte o l'accoglimento delle richieste; in questo caso il digiuno è di un solo giorno, anche se a digiunare sono in molti. Nel primo caso il digiuno è l'unica tecnica nonviolenta impiegata, in questo secondo caso ha invece una funzione propedeutica, oltre che a colpire l'opinione pubblica serve a rafforzare il senso di identità del gruppo. Gene Sharp dedica una lunga analisi allo sciopero come tecnica di lotta nonviolenta, distinguendo decine di tipi di sciopero diverso, ma non prende in considerazione lo sciopero alla rovescia. A differenza dello sciopero dei lavoratori, garantito dalla Costituzione, lo sciopero alla rovescia, nelle modalità pensate da Dolci, si configura come un atto illegittimo, ignorando la diffida del commissariato di polizia e procedendo all'occupazione di suolo pubblico. Si tratta di una forma di disobbedienza civile. Sharp distingue quattro forme di disobbedienza civile: quella *purificatrice*, di chi non intende cambiare davvero lo status quo ma solo restare fedele ai propri principi, quella *riformatrice* di chi intende cambiare «un aspetto particolare della politica del regime o una legge o un regolamento specifici, considerati immorali o ingiusti», quella *rivoluzionaria* di chi vuole sovvertire un sistema politico ingiusto e quella *difensiva*, «rivolta contro un nuovo sistema illegittimo, sia di origine interna che straniera, in difesa del regime e dell'ordine legittimo»¹. Difficile far rientrare lo sciopero alla rovescia in uno di queste quattro categorie. Si tratta di una disobbedienza civile sui generis. In genere si ricorre alla disobbedienza civile per opporsi ad una legge che si considera ingiusta; in questo caso invece si compie un atto illegale per chiedere il rispetto di una legge più alta, il dettato costituzionale riguardante il diritto al lavoro. I manifestanti violano la legge riguardante l'occupazione di suoli pubblici non perché vogliano mettere in discussione *quella* legge, ma perché ciò si rende necessario per rivendicare il diritto al lavoro. Può

1 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 2: *Le tecniche*, cit., pp. 189-190.

essere utile distinguere una disobbedienza civile *sostanziale*, quando si viola intenzionalmente ed apertamente una legge considerata ingiusta, da una disobbedienza civile *accidentale*, quando non si mira a cambiare le leggi che si violano, ma tale violazione si rende necessaria all'interno di un'azione di rivendicazione. Ciò che la protesta intende cambiare non è la legge, ma la politica del governo nazionale e locale, che non fa il necessario per tradurre in realtà quanto sancito dalla legge. Delle quattro forme individuate da Sharp, quella che più si avvicina è la disobbedienza civile riformatrice, con la differenza che in questo caso più che combattere provvedimenti immorali o ingiusti si tratta di chiedere provvedimenti morali e giusti. Come considerare l'esito di quell'azione nonviolenta? All'apparenza è una sconfitta su tutti i fronti: la manifestazione è stata sciolta, i manifestanti arrestati, nessuna delle richieste accolte. Ma all'interno di quel *jujitsu politico* che è la nonviolenza (la definizione è ancora di Sharp)¹ una sconfitta apparente può essere una sostanziale vittoria. Nel caso specifico, l'intervento repressivo si rivela una strategia profondamente controproducente. Il processo che segue è in realtà un processo pubblico nel quale l'imputato diventa accusatore di un sistema perverso e violento. Si tratta di quello che Sharp chiama *contro-processo* (*reverse trial*)². Esso si rivela efficace per ottenere uno degli scopi strategici di una campagna nonviolenta, la conquista dell'appoggio di terze parti, in particolare dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale. Secondo Sharp questo sostegno non è decisivo: «Un'opinione pubblica mondiale che sta dalla parte del gruppo nonviolento, raramente riuscirà *da sola a* provocare un cambiamento nella politica dell'avversario. Spesso un avversario deciso può ignorare un'opinione pubblica ostile fino a che o a meno che questo non comporti o non provochi uno spostamento dei rapporti di potere, o non minacci di provocarlo»³. Se questo è vero in generale, occorre considerare la natura particolare dell'*avversario* nel caso dell'azione nonviolenta di Dolci: la classe politica. In un paese democratico – anche imperfettamente, rozzamente democratico

1 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 3: *La dinamica*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1997, cap. 13.

2 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 2: *Le tecniche*, cit., p. 231.

3 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 3: *La dinamica*, cit., p. 188.

come l'Italia – la classe politica viene eletta, e la vittoria alle elezioni dipende da diversi fattori, tra i quali determinante è la formazione di un'opinione pubblica nazionale favorevole, a sua volta condizionata, in misura diversa, dal maggiore o minore prestigio che il governo ottiene a livello internazionale. L'immagine di un uomo con i ferri e le catene ai polsi, imprigionato per aver chiesto lavoro senza ricorrere alla minima violenza, è di quelle che sono destinate a fare il giro del mondo, ad indignare, a far dubitare della democraticità effettiva di un paese che giunge a tanto. Non è un caso che a Dolci il governo finirà con il ritirare il passaporto. È sul piano dell'immagine, della fama che si sposta ora il conflitto. Più che ricorrere alla repressione violenta, si cercherà di imprigionare Dolci in una fitta rete di maldicenze, di calunnie, di diffamazioni.

IL DIGIUNO PER LA DIGA SULLO JATO (1962)

Dinamica: 1) In *Spreco* (1960) Dolci ed i suoi collaboratori hanno documentato minuziosamente le condizioni di sottosviluppo economico in diversi comuni della Sicilia nord-occidentale, proponendo interventi di razionalizzazione ma affermando anche la necessità della costruzione di una diga per l'irrigazione dei campi. Il piano per la costruzione della diga viene divulgato e discusso con la popolazione. 2) Di fronte agli indugi, ai mille ostacoli burocratici frapposti alla costruzione della diga, dietro i quali sono evidenti gli interessi della mafia, si procede ad interpellare tutte le realtà politiche locali, chiedendo se davvero vogliono la diga e se sono disposti a impegnarsi per essa. «Uno per uno i diversi gruppi sindacali decidono di aderire alla pressione: ultimi anche i democristiani, temendo di rimanere isolati e scoperti, di fronte all'opinione pubblica, a fianco di Centineo»¹. 3) Il digiuno dura nove giorni². Al terzo giorno Dolci guida una manifestazione di migliaia di persone, nella quale compaiono cartelli contro la mafia («La diga sbarri la strada alla mafia»). Il momento più difficile è al sesto giorno: mentre le condizioni di salute di Dolci peggiorano, la mafia distrugge i raccolti di un sostenitore della diga. All'ottavo giorno si tiene a Roma un incontro delle parti interessate. 4) Il giorno seguente arrivano precise rassicurazioni: i lavori di costruzione

1 D. Dolci, *Chi gioca solo*, cit., p. 88.

2 Per la cronaca del digiuno si veda J. McNeish, *Fire under the ashes*, cit., pp. 257-271.

della diga saranno avviati entro cinque mesi.

Analisi: Lo scopo del digiuno in questo caso è quello di costringere l'avversario a fare qualcosa, senza l'intento di convertirlo o farlo diventare «più buono». Secondo la distinzione di Sharp, dovremmo parlare di *sciopero della fame*. Così Dolci riferisce a Spagnoletti del digiuno: «Su una popolazione di 27.000 abitanti, scesero a manifestare più di 5000 persone. Riuscimmo così ad imporre alla Cassa del Mezzogiorno la decisione di avviare la costruzione della diga, tante volte promessa e mai attuata»¹. Si trattava dunque di imporre, non di convertire. È interessante il giudizio di Bruno Zevi su quel digiuno: «Le cose stanno cambiando. Una volta non riuscivo a cogliere il senso di questo 'digiuno', il misticismo e così via. Ora è profondamente cambiato. È cresciuto. Questo digiuno è stato pianificato. È stato il perfetto mediatore tra la fiducia della popolazione in basso e l'apatia dei politici in alto»². Quello che Zevi nota è il passaggio da un digiuno politico-morale a un digiuno meramente politico, anzi strategico. La moralità era nella diga stessa, un'opera pubblica alla quale Dolci attribuiva un significato che andava ben al di là dei pur fondamentali aspetti economici. *Imporre* la costruzione della diga alla classe politica ed alla mafia avrebbe avviato una conversione delle relazioni di dominio a livello locale che è la traduzione in termini laici e politici del *diventare più buoni* di un tempo. Parte della maturazione notata da Zevi è legata al fatto che Dolci ha ora alle spalle una struttura, quella del Centro studi e iniziative, all'interno della quale vengono discussi anche strategicamente – ed anche con forti disaccordi – tutti i passi da compiere. Meglio organizzato è anche il fronte degli oppositori, che lavora sul piano già accennato della diffamazione e degli attacchi personali. Il primo giorno del digiuno un attacco arriva dal *Popolo*, giornale della DC. Chi controlla che Dolci digiuni davvero?, vi si legge. E ancora: egli è «fiancheggiato dal comunismo nazionale e internazionale...»³. Sono, come si vede, argomenti di poco conto, ma che pure avevano una loro efficacia, in un paese da sempre poco abituato all'analisi attenta dei fatti pubblici. A livello locale la stessa azione di denigrazione avviene attraverso la diffusione di

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 81.

2 J. McNeish, *Fire undes the ashes*, cit., p. 269.

3 Citato ivi, p. 259.

pamphlets, che McNeish attribuisce senz'altro alla mafia ed alle organizzazioni cattoliche¹.

Ci si può chiedere come mai la mafia non abbia represso un movimento che rischiava di danneggiarla in modo profondo. La repressione da parte dello Stato rischiava di essere controproducente, come abbiamo visto; né del resto era possibile, poiché in questo caso Dolci non aveva commesso nulla di illegale. Ma la mafia avrebbe potuto andare ben oltre le intimidazioni, ed eliminare un personaggio che stava diventando sempre più scomodo. «In un'area in cui la mafia ha assassinato trentacinque organizzatori sindacali, come mai Dolci è ancora vivo?», si chiedeva nel '68 un biografo di Dolci, Jerre Mangione². La risposta a questa domanda non è facile. L'ipotesi più probabile sembra essere che Dolci, per quanto scomodo, non toccava interessi tali da giustificare il suo omicidio. Gli assassini di mafia, quando riguardano personaggi pubblici e politici, soprattutto quando si tratta di personalità che hanno un seguito popolare, sono pianificati in base ad una attenta considerazione del rapporto tra vantaggi e svantaggi. La costruzione della diga toccava gli interessi di alcune persone legate alla mafia, ma erano interessi diversi da quelli legati ai grandi appalti per le opere pubbliche, come quello per la costruzione dell'aeroporto di Punta Raisi, o al traffico di droga. Al contrario, la costruzione della diga, se da un lato ledeva gli interessi dei proprietari terrieri legati alla mafia ed il monopolio della vendita dell'acqua, dall'altra era un appalto interessante per la stessa mafia. Lo nota con amarezza lo stesso Dolci³:

Il giorno dopo dell'avvio dei lavori
della strada per giungere al futuro
cantiere, siamo andati a vedere:
trenta uomini curvi spicconavano
sotto gli occhi di un tipo col cappello,
sotto un grande cartello:

un mafioso già aveva il subappalto.

Nella conversazione con Spagnoletti aggiunge di essere riuscito

1 Ivi, p. 262.

2 J. Mangione, *A passion for Sicilians*, cit., p. 10.

3 D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 23.

ad impedire che altri subappalti fossero dati ai mafiosi¹, ma è una convinzione ottimistica, se si considera la straordinaria capacità mimetica della mafia. Il primo verso della poesia citata dice: «Non si può mai pensare di aver vinto»². Quella per la diga è ad un primo sguardo la lotta più riuscita di Dolci, ma se si guarda con attenzione la vittoria è solo parziale. La diga aveva due funzioni, quella di contribuire allo sviluppo della zona e quella di porre un argine, anche simbolico, alla mafia. Nel prossimo paragrafo prenderemo in considerazione le critiche alla diga come opera per lo sviluppo; qui si può osservare che essa attaccava la mafia in un punto tutt'altro che vitale sotto il profilo economico, anche se significativo sul piano sociale e culturale.

LA PRESSIONE DI CINQUANTA GIORNI (1968)

Dinamica: 1) Constatati i colpevoli ritardi nei lavori di ricostruzione dopo il devastante terremoto nella valle del Belice, analizzata la situazione in più incontri, 2) i Comitati cittadini ed il Centro studi e iniziative diffondono un comunicato nel quale chiedono che siano avviate al più presto le verifiche geologiche per decidere dove costruire, che si provveda immediatamente alle famiglie che sono nelle tende, che si avviino i lavori necessari per la ricostruzione e lo sviluppo della zona, tra cui la diga sul Belice, e si renda pubblico come sono stati spesi i soldi stanziati fino ad ora, ed indicano una pressione di cinquanta giorni «in modo che ciascuno – Enti e individui – sia tenuto ad assumere pubblicamente le proprie responsabilità»³. 3) L'azione comincia il 19 settembre nell'agrigentino, poi si sposta nel trapanese e infine giunge a Palermo. La dinamica prevede un incontro con la popolazione dei comuni per illustrare il piano di sviluppo elaborato dal Centro, quindi un digiuno collettivo di decine di persone, una marcia o manifestazione cittadina seguita da comizi, a volte lo sciopero generale. Durante il periodo di pressione si mandano delegazioni a mediare con la Cassa per il Mezzogiorno ed il governo e con il comune di Palermo. Le manifestazioni si svolgono in modo pacifico, senza alcuna repressione. Gli unici interventi delle forze dell'ordine

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 83.

2 D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 23.

3 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., p. 150.

riguardano le scritte sui muri: Dolci, la moglie Vincenzina, Franco Alasia ed altri vengono portati più volte in questura, senza tuttavia che si aprano procedimenti contro di loro. 4) Alla fine dei cinquanta giorni, il 3 novembre, i manifestanti diffondono un comunicato nel quale tornano a denunciare i ritardi nella ricostruzione ed *«avvertono le autorità nazionali e regionali che ad ogni ulteriore ritardo reagiranno in modo da lasciare ben chiaro il segno della propria volontà di vita»*¹.

Analisi: I cinquanta giorni di pressione sono caratterizzati da un misto di tecniche: il digiuno, le marce, lo sciopero, le scritte sui muri. Il digiuno viene praticato nella forma non intensiva, e gioca per questo un ruolo secondario. Abbiamo visto che il digiuno si rivela efficace, anche come unica tecnica di lotta nonviolenta, quando viene compiuto ad oltranza anche da una sola persona. In questo caso Dolci sceglie invece la via del coinvolgimento di più persone, convinto che una massiccia pressione popolare possa avere gli stessi effetti del digiuno di una sola persona. Eccezion fatta per le scritte sui muri, le tecniche di lotta non prevedono la violazione di leggi, né forme di non-collaborazione. Come abbiamo visto nella prima parte, in questo periodo la diversità di vedute porta alla separazione da Dolci di un gruppo di collaboratori che fa capo a Lorenzo Barbera. La lotta di Barbera a Roccamena appare più creativa dal punto di vista delle tecniche nonviolente, oltre che più incisiva. Di fronte alla gravità della situazione non erano sufficienti manifestazioni ed azioni simboliche – nemmeno il giudizio popolare di Roccamena, che pure ha raggiunto l'obiettivo importante, e non solo simbolico, di indurre la classe politica a giustificarsi pubblicamente –, ma occorreva prendere la via della disobbedienza civile e della noncollaborazione con uno Stato così gravemente inadempiente. A Roccamena si sceglie di non pagare le tasse e di obiettare al servizio militare. Come sappiamo, Dolci non condivide questa scelta. Non è il caso di tornare qui sulle ragioni di questo disaccordo. È sufficiente notare l'esito insoddisfacente, se non fallimentare, della pressione di cinquanta giorni. Il comunicato conclusivo della campagna minaccia ulteriori azioni, che annuncia più incisive, tali da «lasciare ben chiaro il segno della propria volontà di vita». Queste ulteriori azioni non sono mai state intraprese, sì

¹ Ivi, p. 155.

che la pressione di cinquanta giorni appare come un preludio privo di sviluppo.

Queste lotte nonviolente, alcune delle quali sono giunte a mettere in pericolo la vita stessa di Dolci, rappresentano l'aspetto più appariscente della sua azione in Sicilia. La loro importanza consiste nell'*empowerment* della popolazione, nel dare una dimostrazione pratica di come sia possibile cambiare le cose senza ricorrere alla violenza in una zona in cui i poveri, quando non si rassegnano alla propria condizione, si ribellano con la violenza. Esse hanno tuttavia due limiti. Il primo è che mettono in grande risalto la figura del *leader*, che appare in qualche modo come colui che risolve al posto della gente, sì che c'è il rischio che si riproponga, in forma diversa, la figura del politico-patrono. Si sarà notato come Dolci abbia cercato con gli anni di coinvolgere sempre più gente nelle manifestazioni nonviolente, passando dal digiuno decisivo (quello compiuto ad oltranza da lui stesso) al digiuno diffuso, e integrando il digiuno con altre tecniche, come le marce e le manifestazioni di piazza. Era un modo per rendere la lotta corale, condivisa, partecipata da tutti. Un secondo limite delle lotte nonviolente è nel loro carattere inevitabilmente superficiale. Una campagna nonviolenta cerca di cambiare il comportamento di alcuni soggetti, o perché intimamente persuasi (operando quindi una conversione) o perché costretti. Il primo esito è raro e si verifica soprattutto quando si riconosce all'attore nonviolento la statura di un *leader* religioso, oltre che politico. Può proporsi di toccare i cuori dei suoi avversari il *Mahatma* Gandhi, ma uno scopo del genere non è realistico per il laico-eretico Dolci, che opera in un contesto nel quale l'eterodossia religiosa apre la strada ad ogni diffamazione e calunnia. Del resto, lo stesso Gandhi ha affermato più volte la propria ortodossia religiosa, il suo essere un *sanatana hindu*, nonostante il suo atteggiamento sostanzialmente riformista. Dolci non è uomo da ideologia, comprese quelle religiose; crede nella possibilità che si discuta da semplici uomini. Ma gli anni sono quelli della guerra fredda, della contrapposizione ideologica, della scomunica dei comunisti; in quanto non cattolico, Dolci è senz'altro al servizio del comunismo internazionale, mosso da scopi personali ed oscuri, un personaggio losco che strumentalizza la miseria della popolazione e diffama la regione ed il paese. Questa interpretazione alza un muro invalicabile tra Dolci

ed i suoi avversari. I quali potranno cedere, ma solo perché costretti, non perché convinti. La costrizione nonviolenta consente di realizzare grandi opere pubbliche come la diga sul Belice, ma non incide a fondo sulle relazioni politiche. Per far questo occorre lavorare ad un altro livello. Gene Sharp parla di un *intervento sociale* nonviolento, intendendo «quelle tecniche che assumono la forma di un'intrusione diretta in modelli di comportamento sociale, in situazioni sociali e istituzioni sociali»¹. In questo campo rientrano l'*instaurazione di nuovi modelli sociali* e la creazione di *istituzioni sociali alternative* e di *sistemi di comunicazione alternativi*. La prima strategia è particolarmente efficace nelle lotte nonviolente contro il razzismo e la segregazione razziale, e consistono nel praticare una serie di comportamenti che violano i tabù sociali: passeggiare con le persone oggetto di discriminazione, pranzare con loro, praticare matrimoni misti. Anche queste tecniche trovano un preciso precedente in Gandhi, in particolare nella lotta all'intoccabilità, che considerava assolutamente centrale per il futuro dell'India. Gandhi si dedicò anche alla costruzione di istituzioni sociali alternative, in particolare in campo educativo, favorendo la nascita di scuole nazionali alternative a quelle inglesi e curò la diffusione di una informazione alternativa attraverso una intensa attività giornalistica, anche se i suoi giornali non erano propriamente clandestini.

La nonviolenza di Dolci è fortemente caratterizzata da questa strategia di intervento sociale, che prima fa da sfondo ai digiuni ed alle manifestazioni ed in una seconda fase viene in primo piano, come strategia privilegiata. Dolci ha cercato di creare sistemi di comunicazione alternativi con la breve esperienza della Radio dei poveri cristi e con le scritte sui muri dopo il terremoto ed ha tentato di creare una scuola alternativa a quelle statali con il centro educativo di Mirto, ma si è concentrato soprattutto sulla instaurazione di nuovi modelli sociali, o meglio di nuove forme di socialità. Le basi del sistema di oppressione nella Sicilia nord-occidentale vengono individuate in una situazione di atomizzazione sociale, abilmente alimentata e sfruttata dalla mafia e dalla politica delle clientele. L'azione decisiva deve avvenire a questo livello: occorre agire per costruire nuove reti sociali sane, forme di comunicazione aperta, possibilità di fiducia interpersonale. In altre parole, si tratta di lavorare nella

1 G. Sharp, *Politica dell'azione nonviolenta*, vol. 2: *Le tecniche*, cit., p. 252.

direzione di quella fraternità senza la quale la rivendicazione dei diritti resta inefficace, perché non sostenuta dalla forza delle reti sociali. Ed è da questo livello che emerge il tema della pianificazione. Nel processo di *empowerment* collettivo, di rafforzamento e valorizzazione attraverso la creazione di reti sociali, l'intera comunità viene spinta in avanti, proiettata in modo progettuale verso il futuro. Prendere il mano il proprio destino, sia come individui che come comunità, vuol dire progettare gli eventi che si desiderano e lavorare affinché non si verifichino quelli indesiderati. Man mano che si fa consapevole del proprio potere, la comunità rivendica il diritto di partecipare in modo decisivo alle scelte che riguardano il proprio futuro, quello dei paesi, delle città, del territorio, e di esprimersi sul modello di sviluppo da seguire, su come e dove costruire opere pubbliche, su quale tecnologia favorire, su come salvare le attività tradizionali senza chiudersi nel passato.

6. *La pianificazione organica*

Sviluppo e progresso, scriveva Pasolini nel '73, non sono la stessa cosa. Lo sviluppo è quello che vogliono gli industriali, i capitalisti produttori di beni superflui, coloro che hanno interessi economici da soddisfare; il progresso lo vogliono gli operai, i contadini e gli intellettuali di sinistra, vale a dire coloro che lavorano e che sono sfruttati. «Il 'progresso' è dunque una nozione ideale (sociale e politica): là dove lo 'sviluppo' è un fatto pragmatico ed economico»¹. Dolci, così attento alle polarizzazioni terminologiche e concettuali, non opera una simile distinzione, ma la differenza tra una crescita solo economica, che faccia gli interessi soprattutto dei produttori di beni superflui, ed un avanzamento ad un tempo economico, sociale e civile è in lui ben chiara. Se adopera la parola *sviluppo*, è probabilmente anche per la sua particolare pregnanza semantica. Etimologicamente *sviluppare* vuol dire districare ciò che è confuso (viluppo), rimettere in ordine, sistemare; non c'è solo l'aspetto del procedere in avanti, come in *progresso*, ma anche quello dell'attenzione. Per sbrogliare una matassa occorre guardarla bene, individuare il bandolo, liberarlo dal groviglio e poi riavvolgere il filo. Fuor di metafora, per sviluppare una zona depressa occorre districare il groviglio dei suoi problemi, venire

1 P. P. Pasolini, *Sviluppo e progresso*, in Id., *Scritti corsari*, cit., p. 176.

a capo del circolo vizioso e perverso del sottosviluppo, individuare gli impedimenti alla crescita e le leve per il cambiamento. Questa impresa fortemente creativa – l'aggettivo *creativo* in Dolci accompagna sempre il sostantivo *sviluppo* – non può essere fatta da uno solo, né da una élite di tecnici e di politici, ma dev'essere impresa collettiva e popolare. Se Pasolini pone l'esigenza di una crescita in senso ideale, è Dolci a indicare lo strumento per renderla possibile: una pianificazione realmente democratica.

La formazione di Danilo Dolci è quella di un architetto. Tra le sue prime opere troviamo un saggio sul cemento armato ed uno sulle strutture isostatiche. In architettura si definiscono isostatiche quelle strutture che hanno una uguaglianza tra gradi di vincolo e gradi di libertà. Non è da escludere che l'importanza che acquisterà nella riflessione di Dolci il concetto di struttura derivi proprio dai suoi studi sulle strutture architettoniche; di sicuro, il suo modo di affrontare i problemi dello sviluppo locale risente in misura determinante delle pratiche di progettazione in campo urbanistico. La città è lo spazio nel quale si incontrano le strutture materiali e quelle sociali, i palazzi e le persone che li abitano, la piazza come luogo fisico e la piazza come realtà sociale. Pensare, costruire, progettare la città vuol dire pensare, costruire, progettare la comunità. Gli spazi fisici della città sono una proiezione della psiche collettiva ed al tempo stesso si proiettano in essa, ne condizionano lo sviluppo in modo positivo o negativo, favoriscono la presenza di abiti mentali e sociali aperti o chiusi, di pratiche dialogiche o di atteggiamenti pregiudiziali. Di qui l'importanza dell'urbanistica, che non è soltanto la disciplina che si occupa della pianificazione edilizia della città, ma in senso più ampio può essere intesa – ed è così che la intende Dolci – come la ricerca e costruzione comune, condivisa e partecipata, della città ideale. L'urbanistica, che ha già un carattere interdisciplinare, in quest'ottica include anche l'educazione e la politica, la formazione dell'uomo all'interno di una comunità libera e giusta. Non solo. Intervenendo nel '64 al decimo congresso dell'Istituto Nazionale di Urbanistica, Dolci non sostiene soltanto la necessità che la pianificazione superi i confini disciplinari, ma afferma anche che la pianificazione urbanistica è parte di un problema più vasto, dev'essere concepita come parte di una «pianificazione organica globale»¹. Come nota Eliana Riggio Chaudhuri, Dolci in questo modo propone in Italia

1 *L'urbanistica e i pianificatori dal basso*, decimo congresso dell'INU, Firenze 1964, p. 7. Citato in E. Riggio Chaudhuri, *Plannin with the poor*, cit., p. 111.

«la creazione di un campo di studi totalmente nuovo»¹. Nuova nella sua impostazione è anche l'esigenza, affermata con forza, della partecipazione popolare ai processi decisionali della pianificazione. C'è qui una differenza significativa tra Dolci e Capitini, che pure condividono l'esigenza di fondo di una democrazia che non sia gioco dei partiti, ma viva della partecipazione popolare ai processi decisionali. Per Capitini questa partecipazione è essenzialmente, almeno in una prima fase, controllo della classe politica. Nei COS il popolo chiama la classe politica locale a rispondere delle proprie decisioni, ed in questo modo impedisce che essa si chiuda o che si muova nella direzione del soddisfacimento di interessi privati più che del perseguimento del bene comune. Ponendo il tema ulteriore della pianificazione, che è tecnico oltre che politico, Dolci chiede che la partecipazione popolare penetri più a fondo nel governo del territorio, sia presente fin dall'inizio nei processi decisionali che riguardano le città, le campagne, i fiumi, oltre ad intervenire in seguito per controllare la giusta esecuzione delle decisioni prese. E se Capitini poneva la sua esigenza all'indomani della fine del regime fascista, negli anni della ricostruzione materiale e spirituale, in un periodo di fermento democratico che sarà presto spento dal prevalere della politica burocratica e solo formalmente democratica dei partiti, Dolci pone l'esigenza della pianificazione partecipata negli anni della speculazione edilizia, di quel sacco urbanistico ben rappresentato nel cinema dal film di Francesco Rosi *Le mani sulla città* (1963) – la storia assolutamente realistica e pienamente attuale dell'ascesa di un palazzinaro senza scrupoli che conquista la poltrona di assessore all'edilizia – e in quello della letteratura da *La speculazione edilizia* di Calvino (1957). Il blocco edilizio, che in tutta Italia riesce a controllare le giunte comunali, trova poche opposizioni. Nel settembre del '60 si tiene a Gubbio il primo Convegno nazionale per la salvaguardia e il risanamento dei centri storici, il cui esito è nella *Carta di Gubbio*, che fissa i criteri per gli interventi di risanamento conservativo nei centri storici; nello stesso anno viene presentato all'ottavo congresso dell'Istituto Nazionale di Urbanistica (INU) il *Codice dell'urbanistica*, una proposta di legge per la pianificazione urbanistica che prevedeva che tutti gli investimenti sul territorio venissero coordinati secondo le previsioni di un programma

1 *Ibidem*.

nazionale formulato da un Comitato Nazionale di Pianificazione, affiancato da Organi di Pianificazione Regionale e da Enti Comprensionali, che avrebbero dovuto operare al livello del territorio di gruppi di comuni. Si evidenziava così l'urgenza di una regolamentazione in materia di urbanistica, di cui si farà interprete il ministro dei Lavori pubblici Fiorentino Sullo, che nel '62 presenta un disegno di legge – risultato dei lavori di una commissione di cui fanno parte urbanisti come Astengo e Samonà, ma anche sociologi come Ardigò – che affronta tra l'altro il problema delicatissimo della rendita fondiaria, prevedendo l'esproprio generalizzato delle aree di espansione, che sarebbero poi state cedute con asta pubblica, in modo da garantire «il controllo pubblico del mercato dei suoli»¹. La legge prevedeva anche la distinzione tra diritto di proprietà e diritto di superficie: il proprietario di una costruzione non sarebbe stato, per ciò stesso, proprietario anche del suolo sottostante alla costruzione stessa. L'idea, ricorda lo stesso Sullo ne *Lo scandalo urbanistico*, fu avanzata in commissione da un noto giurista non sospetto di simpatie comuniste: «Egli ragionava così: se il suolo rimarrebbe proprietà del comune, i superficciari che costruissero abusivamente un piano in più rispetto al regolamento edilizio non acquisirebbero la proprietà di questo piano abusivo. Un superficciario non può avere interesse ad edificare in dispregio dei piani regolatori ed in barba ai regolamenti edilizi!»². Ma gli interessi a edificare in spregio ai piani regolatori erano forti, e ben rappresentati. Fu proprio sul diritto di superficie che fece leva il blocco edilizio per affossare la riforma, con una campagna di stampa condotta sui giornali, dal *Tempo* al *Corriere della Sera*. Si disse agli italiani, in campagna elettorale, che il ministro Sullo voleva togliere loro la proprietà delle case acquistate con tanti sacrifici. Nel giro di poco tempo si arrivò a quella che lo stesso Sullo definì «un'allucinazione generale»³, che impediva ormai qualsiasi serena discussione della proposta, e indusse lo stesso partito democristiano a sconfessarla. Ricorderà amaramente Sullo, la cui brillante

1 G. Salzano, A. Iazzetta, *Una svolta mancata: il fallimento della politica nella riforma Sullo*, relazione alla V Giornata di studi INU 2009 sul tema *Urbanistica e politica* (Napoli, 23 ottobre 2009), p. 3 (disponibile nel sito www.inu.it).

2 F. Sullo, *Lo scandalo urbanistico. Storia di un progetto di legge*, Vallecchi, Firenze 1964, p. 5.

3 Ivi, p. 18.

carriera politica subirà da allora un brusco arresto: «A casa mia, con un senso di sgomento e di smarrimento più che di curiosità, miei parenti stretti mi chiesero, anche essi, se volessi togliere loro davvero la casa»¹. Episodio che la dice lunga sulla fragilità della democrazia, sulla facilità con cui un gruppo anche ristretto di portatori di interessi privati, con la disponibilità di molte risorse economiche ed il controllo dei giornali, può avvelenare il dibattito pubblico giocando con i timori della gente; gioco particolarmente facile in un paese che ha una popolazione con un livello culturale disperatamente basso e perciò facilmente influenzabile. La risposta ad un tale stato di cose è nel tentativo di innalzare il livello culturale generale della popolazione attraverso la scuola pubblica e l'educazione degli adulti, che però resta insufficiente, se non si sperimentano in ogni campo prassi di partecipazione ai processi decisionali. Si può essere in possesso di un diploma e perfino di una laurea, ed al tempo stesso vivere in una condizione di radicata impoliticità, essere assolutamente indifferenti alle decisioni che riguardano la sfera pubblica, lasciar fare alla classe politica ed ai tecnici. Occorre piuttosto, come abbiamo visto, suscitare piccoli gruppi impegnati, che siano da sostegno alla coscienza dei singoli obiettori di coscienza. La pianificazione è il terzo momento di una dialettica necessaria, che va dall'io ad alcuni e infine a tutti. Il soggetto-obiettore di coscienza si apre ai gruppi e si impegna grazie ad essi, ma è solo partecipando alla pianificazione che partecipa alla vita di tutti. La pianificazione è globale anche quando è locale: già negli anni Sessanta Dolci ha il senso della straordinaria complessità del mondo umano, è consapevole che «uno stato non può impostare un suo piano senza tener conto di quanto avviene in tutto il mondo»². C'è una umanità che ha molti problemi. Non esistono problemi locali, regionali; l'umanità è una, affrontare un problema locale vuol dire contribuire alla soluzione dei problemi dell'umanità tout court. Partecipando alla pianificazione nella propria regione si compie un'azione che ha una propria solennità, immette il singolo nel respiro dell'umanità, ne fa un uomo nel senso più pieno. La politicità dell'animale uomo si concretizza nella progettualità comune, nel decidere insieme agli altri quale direzione dovrà prendere lo sviluppo nella propria zona, contribuendo a

1 Ivi, p. 17.

2 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, cit., p. 26.

decidere il destino dell'umanità intera. Questo ideale di uomo progettuale appare d'altra parte tristemente in contrasto con l'inconsapevolezza di parte della popolazione siciliana. In *Verso un mondo nuovo*, subito dopo aver argomentato l'unità del mondo, resa possibile anche dalla facilità degli spostamenti, cita per contrasto il caso di una donna della zona che a pochi giorni dal parto non sa da dove dovrà uscire il bambino¹. Ad alcuni è sembrato eccessivamente critico l'atteggiamento di Dolci verso la cultura tradizionale siciliana. Secondo Eliana Riggio Chaudhuri «il suo atteggiamento generale verso la tradizione è sorprendentemente negativo» e la sua descrizione delle «superstizioni» locali denuncia «la sua mancanza di sensibilità antropologica e di una profonda comprensione del modo ancestrale di interpretare il mondo»². C'è del vero in questa affermazione. Dolci non è un antropologo, anche se non mancano note a carattere antropologico in alcuni suoi scritti, soprattutto nei primi; gli manca, dell'antropologo, lo sguardo emico, che considera la cultura dal di dentro, cogliendo il senso e la plausibilità di atteggiamenti, convinzioni, pratiche. Non diventerà mai del tutto organico al mondo siciliano, vi sarà in lui sempre una certa estraneità, una irriducibile differenza. Non mitizza il mondo contadino, non fa l'elogio della cultura analfabeta, non si apre rispettoso alle pratiche di magia popolare. Ne ha il diritto, poiché, se culturalmente resta per molti versi lontano dalla gente di quel lembo di Sicilia, dal punto di vista delle condizioni di vita la sua condivisione è totale. Non è, Dolci, lo studioso che tratteggia il profilo di un mondo culturale dopo una immersione di qualche mese, pronto a tornare al suo studio ed alle sue aule universitarie. Di quella parte di Sicilia conosce a fondo, e condivide, ogni umore, ogni violenza, ogni tragedia. Se i poveri gli dicono che i pidocchi nascono dalle preoccupazioni, ciò gli appare come il segno di una lunga oppressione, non come una convinzione da rispettare in nome della differenza. Non è uno studioso – né sociologo, né antropologo – ma un agente del cambiamento sociale. Il suo atteggiamento ed il suo compito è, come sappiamo, quello del valorizzatore, di chi cerca di individuare in una cultura ciò che merita di essere continuato e ciò che invece bisogna combattere e far teminare. È possibile che la sua percezione dell'una e

1 *Ibidem*.

2 E. Riggio Chaudhuri, *Planning with the poor*, cit., pp. 220-221.

dell'altra cosa risenta del suo punto di vista etnocentrico, ma c'è il correttivo della maieutica, che ha proprio la funzione di evitare punti di vista unilaterali; e c'è anche, bisogna notare, una sensibilità che, se non è antropologica, è poetica, e lo porta ad ascoltare con grande rispetto non il materiale inerte rappresentato da proverbi, pratiche e convinzioni, ma l'esperienza viva di contadini e pescatori come Zu Ambrogio o Zu Sariddu, «esempi viventi – scrive Giuseppe Fontanelli – del valore della cultura locale»¹. C'è in questi uomini, per molti versi straordinari (Zu Ambrogio è una sorta di maestro per Dolci), una esperienza del mondo, del mare, della terra, della natura e dei suoi ritmi che incute rispetto. Il proverbio, espressione della cultura tradizionale, dice che «chi gioca solo non sbaglia mai». Bisognerà rispettare questo proverbio, poiché è un aspetto della cultura tradizionale, e lasciare che le relazioni sociali siano improntate alla diffidenza, o combatterlo e mostrare la via alternativa dell'interazione maieutica? Dolci non ha dubbi nello scegliere la seconda via. Ma non combatte, e considera anzi con vera e propria commozione la sensibilità di Zu Ambrogio, che²

Ha appreso l'esperienza degli antichi
ma non crede al proverbio
«Chi cambia la via vecchia per la nuova
tutti i malanni addosso se li trova»:
soprattutto sa che può sbagliare
e ha l'occhio sempre attento alla verifica.

Le autoanalisi popolari maieutiche, che è possibile leggere in opere come *Conversazioni*, colpiscono per la poesia che emerge, spontanea, qua e là. È la poesia di una comunità che fa i conti con la propria identità, si comunica l'esperienza, rivede i pregiudizi: si apre al nuovo ritenendo il meglio del suo passato. Manca in Dolci la contrapposizione tra modernità e tradizione che caratterizza quella teoria della modernizzazione che ha guidato le trasformazioni socio-economiche del nostro paese negli anni in cui Dolci pone il tema della pianificazione. Con la

1 G. Fontanelli, *Danilo Dolci*, cit., p. 74.

2 D. Dolci, *Il limone lunare*, p. 14.

nota *Teoria degli stadi dello sviluppo*, del '60¹, Walt Rostow elaborava un modello di sviluppo economico che prevedeva il passaggio attraverso sei stadi: dalla società tradizionale (1) allo stadio che precede il decollo (2) alla fase di decollo, *take off* (3), a quella di consolidamento (5) ed infine alla fase dei consumi di massa (6), apice dello sviluppo dei paesi occidentali. Nella teoria di Rostow, che ebbe grande successo ed orientò le politiche economiche nei paesi in via di sviluppo, durante la seconda fase, quella che precede e prepara il *take off*, «quasi tutte le caratteristiche della società tradizionale sono state eliminate e si sono posti i requisiti economici per il passaggio a un modello di società industriale tipicamente occidentale»². È un modello che identifica lo sviluppo con la conquista attraverso l'economia di mercato del paradiso dell'industria e del consumismo, che come ogni paradiso richiede qualche sacrificio – nel caso specifico il sacrificio della cultura tradizionale. Dolci non mitizza né il mondo contadino né quello industriale; non si oppone alla scienza ed alla tecnica e sottolinea più volte l'importanza di elevare il livello tecnico della popolazione, ma non pensa allo sviluppo in termini di industrializzazione. Il suo è il tentativo di tenere insieme modernità e tradizione, tecnica e poesia, città e campagna, sviluppo economico e rispetto della natura. La convinzione di fondo che lo guida è che per lo sviluppo sia necessaria la valorizzazione intelligente delle risorse disponibili, più che l'introduzione di nuovi fattori. In *Spreco* (1960) c'è una lunga citazione di Gunnar Myrdal, scelto «a caso» in rappresentanza dei «maggiori economisti del mondo». Nel passo citato si legge che nei paesi sottosviluppati occorre «rivolgersi con la massima energia all'incremento dell'occupazione in tutti i settori fuori dell'industria»³, vale a dire migliorare l'agricoltura, le strade, l'allevamento, la qualità delle abitazioni ecc., tutto secondo una attenta pianificazione. Questo, commenta Dolci, è quanto viene fatto da chi è più avanti di noi, mentre da noi «non si capisce ancora che

1 W. W. Rostow, *The stages of economic growth. A non-communist manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, tr. it *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi, Torino 1962.

2 B. Bonciani, *Sviluppo*, in M. A. Toscano, *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano 2006 (nuova edizione), p. 286.

3 D. Dolci, *Spreco*, cit., p. 26. Com'è sua abitudine, Dolci non indica la fonte della citazione.

l'elemosina, la spinta all'emigrazione di massa all'estero, le assegnazioni-lotteria ecc., sono evasione, emorragia, e spesso corruzione, vizi di un mondo superato culturalmente, moralmente ed economicamente»¹. Il riferimento all'emigrazione di massa fa pensare alla interpretazione di Vera Lutz del sottosviluppo meridionale. Per l'economista inglese, discepolo di Hayek, il divario economico tra nord e sud, le cui cause andavano ricercate tra l'altro nell'azione dei sindacati, che ostacolava il libero funzionamento concorrenziale del mercato, le condizioni del sud potevano essere migliorate con una politica favorevole all'emigrazione dei disoccupati meridionali verso il nord, fino a raggiungere nelle regioni settentrionali una densità di popolazione pari a quella di altri paesi europei². La proposta, che aveva suscitato un ampio dibattito e non poche critiche da parte degli economisti italiani, trovava del resto una parziale conferma nell'analisi della Svimez, l'Associazione per lo Sviluppo del Mezzogiorno nel quale operavano meridionalisti come Pasquale Saraceno, Donato Menichella e Manlio Rossi Doria. Dopo una prima fase di analisi statistica, durante la quale erano stati individuati degli indicatori per misurare la differenza tra il nord sviluppato ed il sud depresso, la Svimez aveva proceduto ad individuare al sud delle aree differenziate di sviluppo, in modo da tener conto delle differenze tra zona e zona e calibrare meglio le politiche di intervento. Le aree omogenee individuate erano tre: aree di *sviluppo integrale*, aree di *sviluppo ulteriore* e aree di *sistemazione*. Per queste ultime, che comprendevano il 64% del territorio (prevalentemente le zone interne e montane) ed il 50% della popolazione meridionale si prevedevano interventi contro il dissesto idro-geologico ed interventi assistenziali per migliorare le condizioni della popolazione, completate però da una politica di emigrazione – con la differenza che nell'analisi della Svimez meta dell'emigrazione possono essere anche le zone di sviluppo integrale, oltre alle regioni del nord ed ai paesi europei³. Dolci

1 Ivi, p. 26.

2 V. Lutz, *Italy. A study in economic development*, Oxford University Press, London 1962; cfr. C. Vita, *I modelli dualistici di sviluppo e il dibattito sul Mezzogiorno*, in R. Realfonzo, C. Vita (a cura di), *Sviluppo dualistico e Mezzogiorni d'Europa. Verso nuove interpretazioni dei divari regionali in Europa e in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 259-295.

3 C. Mazzoleni, *Un Laboratorio si sviluppo comunitario: il Centro per la piena occupazione di Danilo Dolci a Partinico*, in *Urbanistica*, n. 108, 1997, p. 140.

si contrappone con decisione sia alla concezione dello sviluppo come semplice industrializzazione, sia ad analisi economiche che finiscono per legittimare la tragedia dell'emigrazione. La citazione di Mirdal, scelto «a caso» tra i migliori economisti, in realtà non è casuale. L'economista svedese era tra i critici più rigorosi e coerenti delle teorie del sottosviluppo, prima fra tutte quella citata di Rostow (consigliere della Casa Bianca per la politica estera), di cui denuncia il carattere ideologico e l'essere funzionali agli interessi dei paesi industrializzati. In una serie di conferenze tenute al Cairo nel '55, Myrdal rifiutava il paradigma dominante dell'equilibrio, che affidava il superamento delle condizioni di sottosviluppo all'agire libero delle leggi del mercato, contrapponendovi il modello del circolo vizioso (ad una spinta in una direzione non si aggiungerà una spinta in direzione contraria, che ristabilisca l'equilibrio, ma una seconda spinta nella stessa direzione, che avvierà un processo di causazione cumulativa che peggiorerà sempre più la condizione di sottosviluppo), ed invitava gli economisti egiziani a pensare lo sviluppo della propria società in base alle proprie particolari esigenze, liberandosi da un modello estrinseco e funzionale al mantenimento della situazione di dominio a livello mondiale¹. È esattamente quello che cerca di fare Dolci in Sicilia, in una realtà nella quale è evidente il rischio del circolo vizioso di cui parla Myrdal². Non sono molti i tentativi di cercare una via dello sviluppo meridionale alternativi al paradigma di industrializzazione selettiva della Svimez e della Cassa per il Mezzogiorno e soprattutto alla concezione della civiltà dei consumi come fine dello sviluppo. Diverse realtà che operavano dal basso per la crescita sociale ed economica del sud si muovevano rifiutando tanto la via capitalistica e liberistica quanto la sua alternativa

1 Cfr. G. Amendola, *Sottosviluppo, imperialismo, analisi sociale*, Dedalo, Bari 1974, pp. 10-15.

2 Gunnar Myrdal ha partecipato, attraverso una comunicazione scritta, al congresso di Palermo sulla piena occupazione del '57. I disoccupati, si legge nel suo contributo, sono per un paese una grande risorsa e rappresentano la sua vera possibilità di sviluppo; se si consente al disoccupato di lavorare, si potrà trarre ricchezza dalla disoccupazione stessa. Il problema è di semplice organizzazione. In un paese con un basso capitale sociale, come l'Italia, bisognerà soprattutto creare lavoro attraverso le opere pubbliche che sono indispensabili soprattutto nelle regioni più povere. «Altrimenti – conclude Myrdal – correremo sempre di più il rischio, già oggi evidente, che non uscirà un granché dai grandiosi schemi di industrializzazione». D. Dolci (a cura di), *Una politica per la piena occupazione*, cit., p. 18.

comunista, avventurandosi nella «terza via»¹ del comunitarismo, del federalismo, di un'economia a misura d'uomo. In questa direzione procedono l'ANIMI (Associazione per gli Interessi del Mezzogiorno), fondata da Umberto Zanotti Bianco ed operante fin dal primo decennio del secolo scorso nel campo dell'istruzione popolare e della lotta all'analfabetismo, ma anche in quello della formazione economica finalizzata alla creazione di cooperative, l'UNCLA (Unione per la Lotta contro l'Analfabetismo) e il MCC (Movimento di Cooperazione Civica), ma soprattutto – con maggiore consapevolezza teorica – il Movimento di Comunità di Olivetti, operante al sud soprattutto in Basilicata. Quella di Olivetti vuole essere una «rivoluzione comunitaria»² ad un tempo socialista e cristiana, un tentativo di combattere il materialismo e l'alienazione della società industriale realizzando piccole comunità autonome, nelle quali sperimentare forme di economia solidale, istituzioni politiche partecipative, relazioni etiche vive. La comunità vuole colmare lo spazio vuoto che nelle società contemporanee esiste tra la famiglia e la patria – «un vuoto che deve essere richiamato alla vita», scrive Olivetti³. La comunità sono delle *piccole patrie* intermedie tra la famiglia e lo Stato, degli organismi amministrativi, ma anche delle realtà umane nelle quali è possibile praticare le virtù cristiane, esercitare quella solidarietà e fratellanza che è impossibile nelle città. L'esigenza, come si vede, è la stessa di Dolci: si tratta di passare dall'atomismo ad una socialità viva, intensa, aperta. Lo scopo è per Olivetti quello di giungere ad una *Comunità cristiana*, in cui si abbandonino gli interessi materialistici in favore di quelli spirituali e si torni alla semplicità di vita del Vangelo. Nella Comunità, scrive Olivetti, «l'uomo, il cristiano, volgendo l'occhio alla natura, al cielo, alle stelle, ritornerà a vedere Iddio»⁴. Manca in Dolci questo fine religioso – per lui è importante che l'uomo guardi il cielo e le stelle, e non che attraverso il cielo e le stelle torni a vedere Dio –, mentre è presente un metodo, quello maieutico, per rendere effettiva

1 M. Fabbri, L. Muratori, L. Sacco, L. Za, *Dall'utopia alla politica. Autonomia locale e rinnovamento della politica meridionale nell'esperimento comunitario*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma 1994, p. 66.

2 A. Olivetti, *Società Stato Comunità. Per una economia e etica comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, , p. 44.

3 Ivi, p. 166.

4 Ivi, p. 168.

quella intensità relazionale auspicata dal Movimento di Comunità. L'idea di Comunità, scrive Olivetti, è in origine di carattere politico-amministrativo: «La Comunità è un organo della regione e dello Stato: si trasforma poi, essendo fondata su un'entità naturale, in un organo economico e via via in un mezzo di affermazione morale e spirituale»¹. Il procedere di Dolci è inverso: comincia creando contesti comunicativi e relazionali intensi ed aperti (i gruppi maieutici) ed altre iniziative (l'Università popolare, ecc.) per rendere subito operante una nuova vita morale e spirituale, dai quali scaturisce una forza politica nonviolenta che da ultimo si esprime anche in campo amministrativo, attraverso la pratica della pianificazione. Convergenze significative riguardano la concezione dello sviluppo locale, che non può essere pianificato dall'alto, ma scaturisce in modo naturale da una comprensione dialogica ed attenta della comunità locale e da una valorizzazione delle risorse esistenti.

Non poche convergenze esistono anche tra il modello d'azione di Dolci ed il Progetto Sardegna, realizzato dall'Organizzazione Europea per la Cooperazione Economica tra il '58 ed il '62 e guidato anch'esso da un'idea di sviluppo alternativa a quella dominante che passava attraverso i poli industriali. Gli esperti dell'OECE intervennero in una regione con una economia prevalentemente agricola e pastorale tentando di valorizzare le risorse esistenti in un confronto costante con la popolazione. Il progetto prevedeva dei servizi tecnico-operativi sul territorio che riguardavano i seguenti settori: agricoltura e zootecnia; artigianato; economia domestica e rurale; educazione degli adulti; servizio sociale; servizio audiovisivi. I primi tre avevano un carattere prettamente tecnico ed erano finalizzati al miglioramento dei processi produttivi ed economici tradizionali. Il settore dell'economia domestica operò per l'introduzione delle donne nel ciclo produttivo, nei campi dell'artigianato e della trasformazione dei prodotti alimentari, stimolando la nascita di cooperative di produzione e di vendita. Gli altri servizi, a carattere socio-educativo, furono caratterizzati da una impostazione decisamente innovativa. In un suo studio su *Socialità e organizzazione in Sardegna*, condotto all'interno del Progetto Sardegna, Anna Anfossi rilevava la situazione disastrosa dell'educazione degli adulti in una zona, quella di Oristano-Bosa-Macomer, nella quale l'analfabetismo affliggeva il 30% della popolazione. Gli insegnanti sono pochi, scarsamente interessati

¹ Ivi, p. 20.

all'educazione degli adulti ed ancor meno preparati; l'assenza di locali appositi costringe a ricorrere alle aule delle scuole elementari, con i disagi immaginabili per degli adulti costretti in banchi adatti a dei bambini; «l'impreparazione dei docenti si riflette nei metodi didattici seguiti, spesso aridamente scolastici e quindi incapaci di stimolare la partecipazione attiva e, con essa, il rendimento di chi frequenta i corsi»¹. Gli operatori del Progetto Sardegna intervengono in questo campo decisivo con metodologia innovativa, passando dalla lezione tradizionale, depositaria nel senso di Freire, ad un più libero scambio culturale a partire dalla discussione dei problemi locali. Si tratta di una metodologia che ha inevitabili effetti di coscientizzazione politica, anche se la natura del progetto pone in questo senso dei limiti ben precisi. Se la maieutica reciproca di Dolci può perseguire lo scopo di stimolare la nascita di soggetti politici attivi, capaci di impiegare il metodo nonviolento per l'affermazione dei propri diritti, con modalità che possono apparire effettivamente rivoluzionarie, un progetto promosso da un'organizzazione internazionale non può spingersi oltre un generico elevamento della preparazione culturale e delle competenze sociali. E tuttavia restano evidenti le affinità tra la metodologia del Progetto Sardegna e quella del Centro per la piena occupazione: una simile diffusione degli operatori sul territorio, la creazione di servizi di formazione-informazione tecnica, la cura dell'educazione degli adulti, l'inchiesta sociologica che accompagna ed orienta l'intervento. In entrambi i casi si ricerca uno sviluppo inteso come potenziamento e crescita delle attività esistenti e valorizzazione delle persone e delle esperienze locali, e non come imposizione dall'alto di modelli di sviluppo estranei². Il problema della pianificazione non è, come può sembrare, una questione settoriale o tecnica. Per Dolci si tratta del problema stesso della democrazia. Pochi anni di politica partitocratica sono bastati per confermare ciò che Capitini aveva già visto all'indomani della fine del regime fascista: che insufficiente sarebbe stata una democrazia dei partiti, che il solo voto

1 A. Anfossi, *Socialità e organizzazione in Sardegna. Studio sulla zona di Oristano-Bosa-Macomer*, CUEC, Cagliari 2008 (prima edizione: FrancoAngeli, Milano 1968), p. 190. Per una analisi critica del Progetto Sardegna si veda il saggio introduttivo di Benedetto Meloni, *Dal Progetto Sardegna dell'Oece alla Progettazione Integrata*, pp. 9-85.

2 Tra i meriti principali del progetto dell'Oece Antonio Pigliaru indica «quelli che ripropongono il discorso della pianificazione generale e del rapporto dinamico che alla fine non potrà non sussistere tra pianificazione dal basso e pianificazione dall'alto» A. Pigliaru, *Premessa ad un «Rapporto»*, in *Ichnusa*, n. 54, 1961, p. 5.

non basta per fare di un paese una autentica democrazia. Per Capitini il correttivo necessario è il controllo dell'azione dei politici da parte della popolazione, soprattutto a livello locale, attraverso strutture come i COS. Esercitare il controllo sugli amministratori è il primo passo di una rivoluzione silenziosa e nonviolenta che porterà al potere di tutti. Ponendo il tema della pianificazione Dolci porta a compimento le esigenze poste da Capitini con una soluzione che si presenta più adatta alla realtà di un paese che ha ancora – al tempo di Dolci, ma non va diversamente oggi – vaste aree socialmente e culturalmente arretrate. Quale controllo sugli amministratori locali potrà esercitare la gente di una cittadina afflitta dai mali del sistema mafioso-clientelare? È sufficiente dare alla gente la possibilità di riunirsi in assemblea, se prima non è stata abituata al dibattito, al confronto, all'analisi dei problemi? Abbiamo visto che Dolci non ha seguito l'invito di Capitini a sperimentare i COS in Sicilia, lavorando invece alla creazione di gruppi maieutici. C'è un primo passo indispensabile, che è quello della coscientizzazione, dell'autoanalisi, del confronto sugli interessi privati e collettivi. È la *pars destruens* indispensabile tanto alla pianificazione quanto alla stessa democrazia. La fiducia nelle possibilità delle persone e nella loro capacità di decidere per il bene comune è accompagnata in Dolci da una visione pessimistica della realtà sociale tanto in Sicilia quanto in contesti che appaiono ben più evoluti. Ordinariamente le persone non si confrontano, non discutono della loro situazione, vivono in modo debole i legami sociali, incontrano l'altro in forme decise e mediate dal mercato o dalle istituzioni, sempre meno capaci di fare comunità. Nella Sicilia di Trappeto e Partinico la gente è sfiduciata e si lascia manipolare da politici e mafiosi; nelle società industrializzate è ugualmente manipolata dai mass-media, da ossessive campagne propagandistiche che creano bisogni fittizi e tuttavia urgenti, dall'imperativo della distrazione e del divertimento. Ovunque, sia nelle zone depresse che in quelle avanzate, la gente ha bisogno che qualcuno la aiuti a guardare la propria situazione dal di fuori, per così dire, in modo da accorgersi che quella situazione quotidianamente vissuta come normale e necessaria è in realtà anormale, innaturale, e comporta qualche forma di oppressione. Ma a chi spetta il compito di avviare quest'opera indispensabile di capillare coscientizzazione? Dovrebbe essere un compito di uno Stato democratico, ma uno Stato democratico non esiste se non dove c'è già una rete sociale di gruppi maieutici. Sullo Stato

Dolci è chiaro da *Fare bene (e presto) perché si muore*:¹

Lo *stato* come entità a sé, autoritario, al di fuori della coscienza, della vita degli uomini, è un male. Tra persone che abitano una medesima terra, lo *stato* dev'essere una semplice amministrazione degli interessi e dei servizi collettivi. (...) Oggi, in genere, lo stato è un'oligarchia eletta dal popolo, il quale – immaturo ancora a quei principi essenziali che sono necessari per una coabitazione onesta – viene orientato o sedotto da pochi, di qua o di là, spesso mediante orpelli.

Dietro l'apparenza della democrazia c'è dunque una oligarchia. Quando ancora non ha analizzato il meccanismo delle clientele, Dolci ha già chiaro che l'im maturità civile e politica del popolo italiano rende estremamente facile la sua manipolazione ad opera della classe, o casta, politica. La visione dello Stato resta negativa anche nel suo pensiero più maturo. In *Nessi fra esperienza etica e politica* (1993) scrive che le scelte dello Stato «in quanto sistematicamente repressive, sono malate e guastano»². Negli anni delle prime inchieste in Sicilia ha denunciato la repressione dello Stato nella forma della violenza diretta, della tortura sui banditi o presunti tali; nella seconda fase la sua attenzione si sofferma soprattutto sulla violenza istituzionale, sul carattere repressivo delle scuole e delle carceri, oltre che sulla menzogna, la segretezza, il malaffare che appaiono quali elementi di continuità dei vari governi italiani. Come può la gente rispettare «uno stato violento, parassita, mendace e al contempo segreto per occultare i più loschi misfatti?», si chiede ancora in *Nessi*³. E tuttavia Dolci non è un anarchico, non auspica né progetta l'eliminazione dello Stato e l'autonomia piena della comunità dalle istituzioni civili. Dello Stato e dei partiti pone piuttosto l'esigenza di una profonda trasformazione. I primi dovranno trasformarsi da clan chiusi dediti al dominio in «comunicanti organismi, essenzialmente maieutici»⁴, in grado di trasformare la società, mentre lo Stato, da padrone e poliziotto, dovrà diventare «un vivo organismo pubblico (*Stato, statico* è participio di stare; l'organismo è sempre complessamente dinamico) che tenda a

1 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 108.

2 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 78.

3 Ivi, p. 111.

4 Ivi, p. 117.

strutturare, con la scienza-arte del medico-curatore, il più ampio organismo planetario, creatura di creature»¹. Poiché i partiti e lo Stato sono fatti da uomini, questa duplice trasformazione scaturirà da un cambiamento degli uomini che si occupano di politica. Durante una riunione maieutica a Castellammare, nel '66, viene elaborata una contrapposizione schematica tra le qualità del vecchio e quelle del nuovo politico che sarà ripresa e richiamata più volte nei suoi scritti successivi e proposta anche alla discussione dei gruppi maieutici:²

IL VECCHIO POLITICO	IL NUOVO POLITICO
comanda imponendosi	dirige trasfondendosi e concrescendo
accentratore	suscitatore di personalità e gruppi coordinati
segreto, amico del buio	comunicante, amico della luce
retorico	semplice, essenziale
corruttore	educatore
violento	nonviolento
vendicativo	generoso, sa mirare al futuro delle persone
tende a schierarsi con chi vincerà	tende a prendere la parte degli ultimi, di chi è tenuto più sotto
cambia direzione a seconda della opportunità più o meno immediata	cerca di interpretare la realtà per superarla; assume la propria direzione su base di coscienza e verificando
interviene soprattutto con sanzioni negative che determinano negli altri ripetizione, blocco, non sviluppo	attraverso il suo gruppo e altri possibili gruppi interviene cercando di identificarsi, attivizzando a nuova ricerca
usa accorgimenti e strumenti tecnici per imporsi sugli altri	usa accorgimenti e strumenti tecnici per meglio valorizzare sé e gli altri

1 Ivi, p. 147.

2 D. Dolci, *Chi gioca solo*, cit., pp. 311-312.

esperto in doppi giochi e intrighi; semmai, è leale al proprio gruppo chiuso	sincero, tende ad una lealtà concretamente aperta a tutti
ha, affinate e adattate al luogo e al tempo, le qualità dell'uomo di guerra	ha soprattutto le qualità del costruttore
gode e sfrutta il potere, è essenzialmente sfruttatore	serve con responsabilità, è essenzialmente valorizzatore
coltiva la propria clientela	suscita gruppi interrelati
cerca sempre di stare a galla, si aggrappa al potere	cerca di essere tanto umile da poter esprimere il meglio di tutti
sostiene e difende vecchie strutture	costruisce nuove strutture
trasmette il potere per dinastia	trasmette il potere a chi è designato come il più adatto
si impegna in azioni ed opere che affermino la sua potenza	suscita piani di sviluppo con la massima partecipazione di ciascuno

Tutte le caratteristiche elencate nella colonna di destra possono riassumersi in una sola qualità: il nuovo politico ha il profilo che per Dolci è proprio dell'educatore, vale a dire possiede le capacità di valorizzare, di suscitare gruppi, di creare e sostenere nessi vitali tra le persone. Se lo Stato è fatto di uomini simili, il problema del controllo non si pone: è l'uomo politico stesso che propone la sua attività alla discussione ed al controllo pubblico; la vita politica si svolgerà sotto gli occhi di tutti, senza segreti, costantemente esposta allo sguardo ed al controllo degli elettori. Ma come compiere il passaggio dal vecchio al nuovo politico? È evidente che i vecchi politici e i partiti come strutture politiche che covano i vecchi politici, tendono a perpetuare sé stessi, a riprodursi, a costruire le basi del loro successo corrompendo gli stessi elettori, come mostra l'analisi del sistema clientelare. Sarà necessaria allora una spinta esterna, che può venire solo da una società civile che si sia liberata dalla strumentalizzazione partitica. Questa zona franca sociale, quest'area liberata dalla cattiva politica attraverso il metodo della coscientizzazione maieutica, da un lato può erodere il consenso nei confronti dei vecchi politici e smascherare i meccanismi del voto di scambio,

delle clientele, della corruzione, dall'altro può aprire la strada a candidature di rottura, provenienti magari proprio dal seno della società civile, che mostrino in concreto le possibilità ed i vantaggi di una politica altra.

Il suo modello di pianificazione prevede un'azione sinergica e complementare dell'alto, vale a dire l'azione politica a livello centrale, e del basso, ossia la comunità locale – che comprende non solo in politici locali, ma anche la società civile. Non contrappone una pianificazione dal basso alla tradizionale pianificazione dall'alto, ma propone l'integrazione dei due movimenti, in modo da giungere ad una soluzione dei problemi che tenga conto di tutte le prospettive. Nella riflessione sulle pianificazione negli anni Sessanta è già operante quella metafora dell'organismo sulla quale ci soffermeremo nell'ultimo capitolo. La pianificazione è organica perché concepisce la società – locale, nazionale, mondiale – come un unico organismo, che può funzionare solo se le sue singole parti funzionano. In *Inventare il futuro* parla di una *legge di interdipendenza*, secondo la quale la salute di un organismo «dipende dalle possibilità dei suoi diversi organi di servirsi tra loro secondo le necessarie interdipendenze», con due corollari: 1) dal funzionamento di ogni parte dipende la vita dell'organismo; 2) ogni parte dell'organismo può influenzare il tutto¹. Le parti dell'organismo sociale di cui occorre rispettare e favorire l'interdipendenza sono gli individui, le famiglie, i gruppi. Una società è un organismo sano quando i rapporti tra gli individui che la compongono sono vitali, è malato quando sono frammentati, spezzati, deboli. Una società-organismo caratterizzata da forti nessi sociali è una società pluricentrica, in cui i luoghi in cui si prendono le decisioni sono molti, ed in cui le decisioni centrali sono prese in forma collaborativa e controllate costantemente. La politica si presenta come una sorta di *problem solving* collettivo, la ricerca comune della soluzione ai problemi comuni.

I modelli di integrazione tra attività centrale e attività locale, tra azione dall'alto e azione dal basso, sono diversi. Come abbiamo già visto, al convegno sulla piena occupazione affida alla comunità locale tre compiti: 1) l'inchiesta economica e sociale, come quelle presentate allo stesso convegno, ed attuate effettivamente dal basso, da ricercatori non dipendenti dallo Stato e senza fondi pubblici; 2) la preparazione tecnica e professionale dei

1 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., pp. 82-83.

lavoratori; 3) il controllo delle decisioni prese a livello centrale o, nel caso in cui queste non prendano decisioni, «una ‘agitazione permanente’ intesa a suscitare»¹. Altre soluzioni possono essere la messa a punto da un centro di una proposta passata poi alle regioni e discussa alla base nelle singole zone, con un ritorno poi dei diversi contributi dalle zone alle regioni e poi al centro, oppure una proposta centrale che matura contemporaneamente con le proposte locali, o infine la distinzione del paese in zone omogenee, in ognuna delle quali si fanno studi approfonditi che vengono pubblicati e discussi dall’opinione pubblica, avviando una discussione che coinvolgerà la popolazione e gli esperti e porterà alla presa di decisioni². Il problema di come articolare in concreto la pianificazione è per Dolci una questione tecnica che può essere risolta di volta in volta, in base alle particolarità di ogni singola situazione. Quello che è importante è salvaguardare il principio generale della pianificazione organica, che è quello della interazione tra il centro e la periferia, tra l’alto e il basso, tra i tecnici e la popolazione. Perché la pianificazione sia effettivamente organica occorre che vi sia un processo di andata e ritorno dal vertice alla base e che sia garantito il momento, che non può che coinvolgere la base, della verifica e del controllo. Il problema principale della pianificazione è quello della classe politica. Ove sia presente una classe politica autenticamente democratica, fatta di nuovi politici secondo le qualità dello schema riportato, il processo di interazione tra vertice e base sarà avviato dalla stessa classe politica, interessata a rendere effettivamente democratiche le proprie decisioni con un confronto aperto con le popolazioni. Ma che succede dove questa classe politica non c’è? In *Inventare il futuro* Dolci parla di una *pianificazione d’opposizione*, propria dei movimenti autenticamente rivoluzionari. Ecco le parole di Dolci:

Se è più facile che una pianificazione risulti efficace disponendo del potere, non si devono sottovalutare le possibilità di una pianificazione d’opposizione. Una delle insufficienze di certi movimenti rivoluzionari è la debolezza del loro fronte costruttivo rispetto all’anche notevole loro capacità di coscientizzare, rispetto al peso che riescono a raggiungere nella protesta, nella pressione. La costruzione di nuovi gruppi organici e la demolizione dei vecchi

1 D. Dolci, *Una politica per la piena occupazione*, cit., p. 13.

2 D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, cit., p. 33.

sistemi devono procedere coordinati, potenziandosi a vicenda: il crescere di una alternativa persuasiva incoraggia la denuncia e l'attacco ai vecchi gruppi; d'altra parte la perdita di autorità delle vecchie strutture facilita lo sviluppo delle nuove¹.

Come esempio di questa pianificazione d'opposizione cita l'esperienza della diga sullo Jato. Nel caso di una pianificazione d'opposizione il dialogo necessario tra base e vertice non è naturale, ma viene imposto con un atto di forza. Le tecniche di lotta nonviolenta fanno parte integrante di un simile meccanismo di pianificazione rivoluzionaria. Più che alla conversione degli uomini che compongono la classe politica, una pianificazione di opposizione mira alla loro graduale sostituzione con uomini più democratici, al passaggio dal vecchio al nuovo politico, e intanto avvia a livello locale processi di democratizzazione dal basso. Alla consapevolezza dell'importanza della questione della pianificazione non corrisponde in Dolci una uguale attenzione alle strategie, alle forme, ai mezzi di una pianificazione di opposizione, che, persistendo il *vecchio politico*, è l'unica effettivamente praticabile. Non si trova, nei suoi scritti, una analisi dettagliata delle azioni che un gruppo può mettere in atto per costringere la classe politica ad attuare un piano creato dal basso. C'è il rimando all'esperienza della diga, vale a dire alla pratica. Ma basta la pratica? L'esperienza della diga sullo Jato è un esempio felice di una pianificazione dal basso riuscita. Ma abbiamo anche seguito, nella prima parte, la vicenda della pressione dei cinquanta giorni, finita con un nulla di fatto. Il problema della pianificazione d'opposizione è dunque quello delle strategie per imporre un piano ad una classe politica, che può restare indifferente anche di fronte alla mobilitazione di massa di una popolazione che sta vivendo una situazione di grave disagio, quale quella successiva ad un terremoto. La possibilità e il diritto di prendere decisioni riguardanti il territorio è una parte non secondaria del sistema di dominio di una classe politica, una prerogativa alla quale essa non rinuncerà se non costretta da una opposizione efficace. Il problema al quale mette capo la stagione della riflessione sulla pianificazione è appunto quello dell'efficacia; è il problema di costituire un fronte realmente rivoluzionario, radicato nella realtà locale, in grado di operare la trasformazione della classe politica e di imporre nonviolentemente nuovi modelli

1 D. Dolci, *Inventare il futuro*, cit., p. 79.

decisionali. Il passaggio, dopo l'esito fallimentare della pressione dei cinquanta giorni, all'approfondimento dell'aspetto educativo della maieutica reciproca sembra rappresentare un passo indietro, se non una rinuncia ad affrontare la questione. Si tratta, più probabilmente, del tentativo di cercare una soluzione più radicale al problema. Se si diffondessero ovunque, nella società, strutture maieutiche, situazioni di comunicazione aperta, forme di decisione condivisa, si sottrarrebbe la base sociale al dominio e diventerebbe naturale esigenza quella di una pianificazione organica.

7. *Città ed omile*

Dolci comincia a riflettere sulle città contemporanee durante il primo viaggio negli Stati Uniti. Prima di allora ha avuto modo di conoscere molte città: alcune, come Palermo, con interi quartieri, come Cortile Cascino, afflitti da povertà e degrado. Ma a New York trova qualcosa di diverso: di più spaventoso della povertà e del degrado. I sentimenti suscitati dalla conoscenza della città sono espressi in una poesia di *Creatura di creature* (1986):¹

Ti detesto, New York
non perché città
(eppure nel rugginoso carcame
tra il luccicore opaco delle foglie
rigide, senza umore, semi intensi
germogliano):

perché credi di esserlo.
Dal vuoto umoso degli steli erbosi
da guaine annodate a incolonnarsi elastiche
prati e boschi iniziano le canne
d'organo.

Nella poesia che segue si precisa il profilo della metropoli affollata, rumorosa, disumana:²

Si incrociano macchine inseguendosi
strette sfrisano rabbiose

1 D. Dolci, *Creatura di creature*, Armando, Roma 1986, p. 88.

2 Ivi, p. 89.

frenano a strappo sussultano
fischietti trivellano orecchie ognuno tenta
vendere qualcosa
chi non si droga è anormale.

Anche più poeticamente efficace, nella sua lapidarietà, è una battuta che si legge in *Conversazioni*, dopo un ritratto della New York vista dalla cima dell'Empire State Building, e visitata poi nelle vie, con le misteriose esalazioni delle fognature e una donna che chiede l'elemosina: «Forse New York è come quando da piccoli si vuole fare le capriole su un prato che appare sofficientemente folto, e poi da vicino ti trovi chiazze d'erba tra la terra nuda»¹. È significativo che in quel libro il resoconto del viaggio negli Stati Uniti si chiuda con l'incontro con Lewis Mumford. Il grande urbanista statunitense è stato fortemente critico del modello di urbanizzazione conseguente allo sviluppo industriale e capitalistico: la globalizzazione degli scambi economici trasforma le città in megalopoli che si sviluppano illimitatamente, congestionandosi, minando le possibilità stesse di una vita comunitaria e di una esperienza viva dei rapporti sociali e con l'ambiente naturale.

Ne *La città nella storia* Mumford analizza lo sviluppo storico degli agglomerati urbani come evoluzioni cicliche, il cui punto più alto è raggiunto quando le città hanno dimensioni limitate, sono integrate con la campagna e ispirate ad un criterio di armonia tra l'uomo ed il resto del cosmo, mentre il punto più basso è rappresentato da città eccessivamente grandi, che si alimentano a spese della campagna, abitate da uomini che hanno perso il senso del limite. Tale è la megalopoli attuale, circondata da *suburbia*, quartieri periferici cresciuti intorno ai centri commerciali, poco abitati, nei quali la gente vive «una vita buia incapsulata»², più da spettatori che da veri cittadini. È la fine di un ciclo, preludio ad un nuovo ciclo di sviluppo urbano che, come è successo più volte nella storia, potrà avviarsi dai piccoli centri, e dar vita a città a misura d'uomo come le polis greche o le città medioevali. Con grande interesse Mumford considera il modello di *città giardino* proposto da Ebenezer Howard, un

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 109.

2 L. Mumford, *La città nella storia*, tr. it., Bompiani, Milano 1994, p. 635. Sul libro di Mumford cfr. L. Pes, *Storiografia e urbanistica come cura e cultura dell'uomo*, in P. Di Biagi (a cura di), *I classici dell'urbanistica moderna*, Donzelli, Roma 2009, pp. 193-216.

sistema di città satelliti, di piccole dimensioni (32.000 abitanti), collegate da canali e dalla rete ferroviaria ad una città centrale, anch'essa limitata (58.000 abitanti), con un grande parco centrale. Tutto il sistema urbano è immerso nella campagna; le industrie sono collocate all'esterno della città, lungo la linea ferroviaria. Più del modello particolare, importa l'esigenza posta da Howard: quella di decongestionare la città industriali e di progettare centri urbani immersi nella natura. Solo le esigenze che portano Dolci a parlare di una *città-territorio* o *città terrestre* come risposta alla crisi della città contemporanee. Ciò che principalmente distingue la città-territorio dalla megalopoli capitalistica è la qualità della vita, o per meglio dire la possibilità di restare umani. Con una delle polarizzazioni frequenti in lui, e che fanno sistema, distingue la *città* dall'*omile*. Omile, non città, è la megalopoli contemporanea, nella quale gli uomini non convivono, non comunicano, non interagiscono in modo creativo e vivo, ma semplicemente si ammassano, con un malessere che si esprime nella passività, nel lasciarsi dominare, nella violenza, nella droga. L'omile è una delle concretizzazioni del dominio, la manifestazione della sua violenza strutturale, alla quale corrisponde fuori dalla città la devastazione dell'ambiente naturale. La città capitalistica vive di rapporti parassitari, sia all'interno – i cui abitanti pur possono sentirsi orgogliosi della grandiosità del loro agglomerato urbano, nonostante l'evidenza del malessere e il carattere malsano della stessa aria che respirano – sia verso la campagna, che viene sottomessa interamente alla necessità della città. «Il dominio – scrive Dolci – produce omili, dal potere democratico nascono le città»¹. La differenza è tutta nella qualità dell'esperienza umana. Nell'omile gli abitanti, che non è possibile chiamare *cittadini* poiché l'esercizio vero della cittadinanza non è possibile in una situazione di dominio subito, fanno esperienza di sé stessi, degli altri e della natura in modo limitato e parziale. La fretta imposta dai ritmi lavorativi, la caoticità dell'agglomerato urbano, la frammentazione della vita sociale, con il passaggio dalle piazze alle grandi strade a misura d'automobile non consentono di fermarsi per ascoltare sé stessi, per fare attenzione all'altro, per osservare una natura ricacciata fuori dalla cinta urbana ed anche lì aggredita, violentata, inquinata. L'uomo dell'omile fa esperienza della natura durante le vacanze, le cui modalità sono anch'esse decise

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 267.

dal sistema del dominio capitalistico; incontra la natura da turista, incapace anche allora di un approccio diverso da quello del consumatore, incapace di una comunicazione profonda con ciò che non appartiene alla sua esperienza quotidiana.

Cos'è una città? La risposta a questa domanda è in un singolare inedito, *La passione di Gesù e la città*, solo in parte ripreso in *Nessi fra esperienza etica e politica*¹. Il tema della passione di Cristo appare in realtà giustapposto, compare nella introduzione e nel finale, privo di un reale legame con il corpo della riflessione, che è su «come potrebbe e dovrebbe essere la città». Per chiarezza di analisi possiamo individuare nel testo i seguenti punti:

a) L'incontro. Una città autentica è «il luogo dell'incontro», consente l'esperienza e la conoscenza dei volti, l'ascolto delle storie, la valorizzazione di ognuno. Questo incontro è la base del potere: se nell'omile i soggetti passivizzati sono adatti ai comizi, nella città ogni creatura è «attenta a verificarsi e potenziarsi con le altre».

b) L'autonomia. Questo reciproco potenziarsi fa sì che la città, a differenza dell'omile, il cui essere «viene deciso altrove, dall'esterno», sia autonoma. La città è creativa, progettuale, in grado di scegliere le vie della propria crescita non dall'alto, ma «dall'intimo dei suoi quartieri».

c) La comunicazione. La città è una struttura intimamente, apertamente, profondamente comunicativa. La capacità di comunicare non è un possesso stabile, una conquista fatta una volta per sempre; nella città ognuno impara sempre più, e sempre di nuovo, a comunicare.

d) L'ambiente. La comunicazione non è solo tra i cittadini-creature della città, ma tra la città e l'ambiente naturale. Se dall'omile il mondo naturale è espulso, o ridotto a misera cosa, la città è un organismo in contatto con il più vasto organismo naturale. La società cittadina non comprende solo gli esseri umani, ma anche gli alberi, le acque, le montagne, gli uccelli.

e) La solidarietà. Nella città, che è caratterizzata dall'apertura, nessuno è straniero, nessuno viene marginalizzato o escluso; «chi più soffre non viene disprezzato ed emarginato ma curato – a evitare l'olocausto dei più deboli – valorizzando il suo soffrire come attiva occasione per riuscire a far crescere il mondo più sano per tutti». È il tema capitolino dello sfinito che dev'essere

1 D. Dolci, *La passione di Gesù e la città*, Palermo, 20 marzo '89, Chiesa dell'Uditore, quattro pagine dattiloscritte; cfr. D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., pp. 275-276.

riportato al centro dell'umanità. Un problema importante, non affrontato da Dolci, è quello del legame tra forme di dominio e stigmatizzazione, esclusione, creazione di capri espiatori sui quali concentrare la violenza sociale. Le società del dominio sono attraversate da categorie di persone la cui umanità viene negata in forme più o meno evidenti (stranieri, rom, clandestini), contro i quali crescono il sospetto ed il pregiudizio, portando a forme di segregazione (i campi rom) o addirittura alla costruzione di muri etnici, per distinguere e separare la parte buona della città (dell'omile, direbbe Dolci) da quella pericolosa perché diversa.

f) I conflitti. Nelle città-omili i conflitti esplodono con una violenza che va dalla lite per un parcheggio all'omicidio del vicino di casa per futili motivi. Quando non sfocia nella violenza fisica, il conflitto è affidato agli avvocati, che prosperano in tutte le città, soprattutto in quelle più grandi. È la situazione tipica di una società atomizzata, in cui ciascuno cerca di difendere rigorosamente la propria sfera di diritti individuali dall'invasione, reale o presunta, dell'altro. Nella città come dev'essere i conflitti vengono affrontati «in modo nonviolentemente civile», cercando quel reciproco adattamento creativo che il mondo naturale può insegnare agli esseri umani.

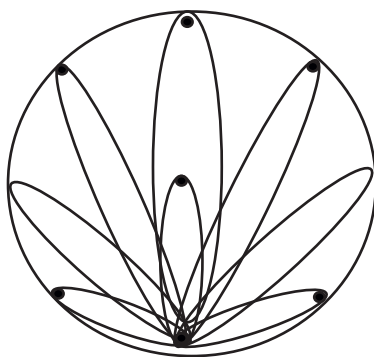
g) I bambini e i giovani. La città è il luogo in cui «i bambini possono esprimersi e sono rispettati: non scandalizzati e in infinite forme violentati». Non è difficile comprendere a quali scandali e violenze alluda Dolci. Nelle società capitalistiche avanzate il principio del rispetto dell'infanzia è affermato con vigore, ma compaiono nuove forme di oppressione e di violenza. È vietato il lavoro infantile, e si considerano incivili quei paesi o quelle minoranze etniche che consentano ai bambini di esercitare qualche attività lavorativa. Ma insieme al lavoro – che può essere anche una forma di esperienza, tutt'altro che violenta, per un bambino – vengono negate ai più piccoli sempre più possibilità di esperienza reale, vitale, sostituita da pseudo-esperienze virtuali. Nell'omile i bambini sono sempre più confinati nel chiuso delle abitazioni, delle piscine, delle palestre; il loro tempo libero è strutturato ed organizzato non meno del tempo scolastico. E la scuola stessa, nella sua forma attuale (funzionale al dominio), è per Dolci, come meglio vedremo nel prossimo capitolo, una violenza nei confronti dei bambini. Se questa è l'infanzia nell'omile, non meraviglia che negli adolescenti e nei giovani il malessere esploda in modi distruttivi

o in forme di esistenza evasive e superficiali, i fenomeni tipici della massa quali il *tifo* per una squadra di calcio o l'essere *fan* di un gruppo rock. Sono per Dolci – poco consentaneo verso modi e rituali della vita giovanile post-sessantottina – modi diversi per sprecarsi, per svuotarsi, per stordirsi. Se l'omile trae guadagno dall'istupidimento di massa, la città «aiuta i giovani angosciati, disperati, i giovani che risultano soli e pur ammassati, a uscire dalla smania di distruggere la realtà che li rifiuta», aiutandoli a scoprire i propri veri interessi ed a diventare forza per la crescita ed il cambiamento della società. Quanto detto si può sintetizzare, mi sembra, in un solo principio: quello della fraternità, con il quale abbiamo aperto questo capitolo. I caratteri della città-territorio non fanno pensare né alla tradizione liberale né a quella comunista. Non è una città solo libera, né solo giusta. C'è qualcosa di più. C'è una passione, un interesse per l'altro che né la libertà né la giustizia bastano a garantire. È qui, forse, la ragione della presenza della figura di Gesù Cristo in quell'inedito sulla città. La riflessione sulla città si apre con l'evocazione di una figura religiosa perché non appartiene alla pura sfera politica o urbanistica, ma a quella dell'etica e della religione, intesa quest'ultima come rapporto aperto e creativo con la verità. «Che la città-territorio come la città terrestre possa continuare a rinascere ogni giorno, ricorda l'intuire religioso, dipende da ognuno», si legge a conclusione dell'inedito. La città, legata all'ambiente, e l'umanità come *città terrestre*, possono esistere soltanto se i singoli si sottraggono al dominio ed alla menzogna e si sforzano di trasformare i rapporti con l'altro. Si passa dall'urbanistica all'etica ed all'educazione. Pensare la nuova città vuol dire ragionare di pianificazione, di piani regolatori, di piante organiche, ma anche e soprattutto cercare i principi di un vivere insieme più autentico, e le pratiche concrete per convertire l'angosciata e violenta coabitazione dell'omile in un armonico e pacifico coesistere.

7. Comunicare ed educare maieutico

1. *Due schemi*

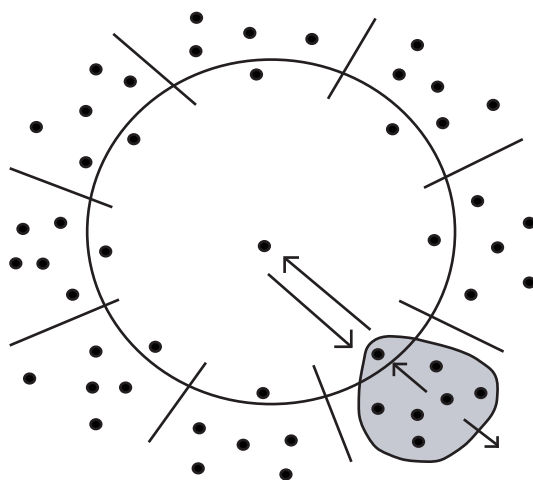
Nel documentario *Sicilia: terremoto anno uno* di Beppe Scavuzzo (1970)¹ il *sociologo* Danilo Dolci viene interpellato riguardo alla presenza della mafia nelle zone terremotate. Si potrebbe rispondere in due modi, afferma Dolci: in modo superficiale, o cercando di andando alla radice del problema. Prende un pennarello e mentre continua a parlare traccia dei segni su un foglio. Se cerchiamo di comprendere con maggiore precisione cos'è la struttura della mafia occorre fare una distinzione tra il gruppo democratico ed il gruppo clientelare-mafioso, dice. E disegna due cerchi, separati da una linea verticale. Caratteristica di un gruppo democratico è che tutti i membri del gruppo sono in un rapporto tra di loro, ma che hanno anche con il leader la possibilità di un simile rapporto circolare. Dicendo ciò, disegna dei punti che corrono lungo la circonferenza del cerchio e delle ellissi che partendo da uno di quei punti inglobano tutti gli altri ed il centro, come segue (Figura 1):



Si tratta, spiega, di un rapporto creativamente simbiotico. Caratteristica strutturale del *vecchio* gruppo clientelare è che invece quasi non esiste un rapporto tra membro e membro del gruppo (e così dicendo Dolci disegna delle linee tra i punti che rappresentano

¹ *Sicilia: terremoto anno uno*, regia e foto di Giuseppe Scavuzzo, regia di Sergio Rossi, BN 16 mm ottico 30' 1970 d.

i membri del gruppo), e il gruppo stesso è immerso in una società atomizzata, nella quale esistono gruppi familiari o l'individuo solo. In questo gruppo c'è un forte legame parassitario tra il leader e ciascun cliente (e Dolci traccia delle frecce che vanno dal singolo membro al centro e dal centro al singolo membro, rappresentando uno scambio che va inteso come reciproco parassitismo). Poi segna ancora un'area che va dal singolo membro del gruppo ad una porzione della società esterna al gruppo: è la zona nella quale vi sono gruppi familiari ed individui isolati che, attraverso il cliente, riversano i loro voti in una direzione che spesso è l'esatto opposto dei loro veri interessi. Il risultato è l'immagine seguente (Figura 2):



Naturalmente si tratta di capire cosa è un *vero interesse*. Uno dei puntini al di fuori della circonferenza può essere un disoccupato con una famiglia a carico ed il problema di conciliare il pranzo con la cena. Per una persona simile, ottenere del cibo subito può essere un buon motivo per votare per un candidato. In realtà, è una scelta che lo danneggia profondamente, perché lo conferma nella sua condizione di disoccupato: il politico che ha conquistato il suo voto con qualche pacco di pasta non farà nulla per affrontare il problema della disoccupazione nella sua zona, preoccupandosi piuttosto di accontentare i grandi elettori, che hanno esigenze e richieste ben più impegnative. Il vero interesse di un disoccupato è quello di veder rispettato il diritto al lavoro. Ma un diritto è nullo, se non si è in primo luogo consapevoli della sua esistenza, e se in secondo luogo non si ha la forza necessaria per farlo rispettare. Il rispetto di un

diritto riposa in ultima analisi sulla forza (che è cosa diversa dalla violenza), vale a dire sulla capacità dei soggetti interessati di farlo riconoscere effettivamente e rispettare. In assenza di una forza sociale che preme per il riconoscimento effettivo di un diritto, quest'ultimo resta affermato solo retoricamente ed in astratto. Se volessimo approfondire la seconda figura, dovremmo tracciare delle linee che separano i singoli punti al di fuori della circonferenza, o gruppi di punti: fuor di metafora, il muro di diffidenza che separa in una società atomizzata i singoli individui ed i gruppi familiari. È da questo contesto che emerge il gruppo clientelare-mafioso, ed al tempo stesso, come abbiamo visto, lo conferma. Questo vuol dire che il fondamento del sistema clientelare-mafioso va ricercato in una patologia della comunicazione e della relazione sociale. In una società atomizzata la comunicazione circola all'interno di gruppi chiusi, come quelli familiari, a loro volta caratterizzati da rapporti gerarchici e rigidi, che non consentono una comunicazione aperta ed orizzontale. È una società nella quale si comunica poco e male.

Lo schema del gruppo-clientelare mafioso e delle sue modalità comunicative è confermato dalle rivelazioni del pentito Tommaso Buscetta:¹

In Cosa Nostra c'è l'obbligo di dire la verità, ma c'è anche molta riservatezza. È la riservatezza, il non detto che imperano come una maledizione irrevocabile su tutti gli uomini d'onore. E rende profondamente falsi, assurdi, i rapporti.

Dovrebbe apparire chiara ora la continuità tra la fase della lotta antimafia, fatta di denunce pubbliche, di marce, di mobilitazione sociale, e quella della ricerca maieutica. Le radici della mafia, del sottosviluppo, del malessere sociale e della depressione economica della zona affondano in un questo terreno di cattiva comunicazione e di rapporti sociali sbagliati. Affrontare in modo radicale i problemi della Sicilia vuol dire scendere a questo livello. Ma questa stessa patologia colpisce più in generale il mondo industrializzato. Di rapporti sbagliati soffre non solo la Sicilia nord-occidentale. Una parte significativa della grande letteratura del Novecento denuncia l'assurdo quotidiano dato da condizioni di vita sempre più artificiali e da rapporti sociali

1 J. Dickie, *Cosa Nostra. Storia della mafia siciliana*, cit., p. XXIX.

inautentici, l'incapacità di comunicare e la solitudine dell'uomo contemporaneo, il carattere oppressivo e disumanizzante delle grandi metropoli. Le grandi città sono sempre più strutture omertose, nelle quali si tace non perché ciò sia un dovere legato all'appartenenza ad una organizzazione settaria e mafiosa, ma perché sono stati spezzati quei legami di solidarietà sociale che fanno sì che ci si interessi alla vita degli altri e si avverta di far parte di una comunità. La parola si spegne, o diventa anch'essa artificiale, perde l'antica pregnanza semantica, si svilisce. Veicolo di socialità e portatrice di esperienza, nelle società cosiddette avanzate diventa strumento di una socialità artificiale, quale quella dei reality show, che sempre più si presentano come i modelli cui si ispira la realtà stessa, con un singolare rapporto circolare tra realtà e finzione (lo spettacolo si ispira alla realtà, ma la modifica in senso caricaturale, enfatico; la realtà a sua volta si modella sullo spettacolo, divenendo caricaturale ed enfatica) e di una esperienza del mondo non più diretta, ma mediata dai mass-media (una cosa vera non è più tale perché provata dall'esperienza, ma perché «l'ha detto la televisione»).

2. *Cos'è comunicare*

Inutilmente si cercherebbe in Dolci una compiuta teoria della comunicazione. Dolci non è un teorico, il suo pensiero si sviluppa per intuizioni che nascono dall'esperienza, verificate attraverso il dialogo costante, diretto o attraverso gli scritti, con gli esperti di più discipline. Nel caso della comunicazione, l'esperienza è quella, nata quasi spontaneamente, dei gruppi maieutici. L'intuizione che scaturisce da questa esperienza è quella della distinzione/opposizione tra trasmettere e comunicare. I non pochi testi dedicati, fin dal titolo, al tema della comunicazione (*La comunicazione di massa non esiste*, 1987; *Dal trasmettere al comunicare*, 1988; *Variazioni sul tema comunicare*, 1991; *Comunicare, legge della vita*, 1993) contengono spesso i resoconti dei seminari maieutici tenuti nei contesti più diversi, accompagnati da quello che nella introduzione ho definito *saggio maieutico*, vale a dire un approfondimento teorico che convoca, attraverso le citazioni, un gran numero di esperti, come intorno ad un tavolo di discussione.

Cos'è, per Dolci, comunicare? Una prima risposta è già nel primo dei due schemi che abbiamo visto nel paragrafo precedente. C'è comunicazione quando c'è orizzontalità,

quando ognuno ha la possibilità di parlare con tutti, senza soggezioni o impacci. Nello schema c'è un punto centrale che rappresenta il leader del gruppo. La sua centralità non gli conferisce tuttavia alcun privilegio comunicativo: ognuno è libero di comunicare con il leader come con gli altri. La funzione del leader è essenziale in un gruppo nonviolento, impegnato in azioni di lotta e di contestazione, come anche nel lavoro per lo sviluppo comunitario (e non poche energie Dolci impiegherà per la formazione di leader locali, particolarmente attraverso il Centro di formazione per la pianificazione organica), ma nel gruppo maieutico, come meglio vedremo, non c'è un vero e proprio leader, ma solo un facilitatore il cui compito è quello di favorire la circolarità della comunicazione. Tuttavia non basta che vi sia orizzontalità perché si possa parlare di comunicazione reale. Delle comari sedute a spettegolare stanno sicuramente interagendo in modo orizzontale, ma si può parlare in questo caso di comunicazione? È opportuno distinguere la parola che comunica dalla chiacchiera. Cercando di mettere a fuoco questa distinzione, Dolci scrive che la parola «presuppone una virtuale unità della vita: unità da evidenziare e concretare nella prova»¹. Se la parola è strumento di unità e di comunione, pare di poter interpretare, il pettegolezzo e la chiacchiera sono *diabolici* in senso etimologico: creano separazione. Perché vi sia effettiva comunicazione, occorre che vi sia la volontà di *mettere in comune* qualcosa, di *mettersi in comune*, di *portarsi in dono* (*munus*) all'altro all'interno di un rapporto. È possibile individuare in Dolci gli elementi di fondo di un'etica della parola, il cui assioma principale può essere così espresso: la parola è essenzialmente nonviolenta. Se la nonviolenza ha gandhianamente a che fare con la verità, è anzi lo strumento per eccellenza per raggiungere il vero ed allontanarsi dall'errore, la parola autentica è quella che cerca la verità. Per Gandhi, la Verità e Dio sono la stessa cosa («la Verità è Dio» è la sua formula teologica più matura, benché non priva di problemi), e la ricerca della Verità non può fare a meno di quelle pratiche di riduzione che sono proprie della tradizione religiosa indiana. La Verità gandhiana si iscrive in un ordine metafisico, e diventa fondamento di quella prassi nonviolenta e religiosa che pure è l'unica via per coglierla. Nel caso di Dolci, la verità è minuscola;

1 D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Casale Monferrato 2004 (seconda edizione), p. 20.

non un fondamento metafisico (per quanto, come vedremo, negli ultimi anni compaia in lui una tendenza verso la ricerca di un fondamento, anche se affidata più alla scienza che alla metafisica), ma una esattezza conquistata non astrattamente, non attraverso la riflessione filosofica o la prassi del singolo, ma grazie al confronto ed al dialogo maieutico¹. È la prospettiva postmoderna, ed habermasiana, di una epistemologia comunicativa. In *Comunicare, legge della vita* Dolci riporta l'esito di un confronto a Francoforte con Habermas nel dicembre del '92, per confrontare le interpretazioni che entrambi danno dei concetti di trasmettere e comunicare. Il «luminoso» Habermas suggerisce di definire *consenso* un rapporto nel quale nessuno viene sottoposto a costrizione. Dolci vede un convergere profondo tra la pratica dei gruppi maieutici e la riflessione di Habermas, ed a riprova cita le sue parole: «L'io, se tentiamo un'immagine, è come un nodo in una rete di comunicazioni interpersonali: il nodo può esistere solo se esiste la rete»². Il rispetto comunicativo di questa interdipendenza tra il nodo e la rete, tra l'io e la comunità, è l'unica garanzia di una verità possibile. Il pensiero non dialogico, solipsistico, asimmetrico, è naturalmente esposto all'errore; viene a mancare il verificare. «Le intuizioni esigono verifiche», si legge nel comunicato per l'accettazione del premio Lenin³. Questo verificare è al tempo stesso un verificarsi, un mettere alla prova sé stessi nella relazione con l'altro; è un illimpidirsi, un chiarificarsi («Occorrono tutte le nostre energie perché *ciascuno* riesca a chiarificarsi»,

1 In *Fare presto (e bene) perché si muore* (cit., p. 108) si legge che il codice è valido solo fin quando coincide con la volontà di Dio, «la quale si manifesta nel nostro intimo in preghiera e nella comunità degli uomini che cercano Dio sinceramente». Si tratta di un modo di pensare l'obiezione di coscienza non privo di interesse, perché al tema tradizionale (presente ad esempio in Tolstoj) del primato della legge di Dio su quella degli uomini affianca quello della ricerca comunitaria. Con il tempo e la laicizzazione della sua visione del mondo resterà solo il secondo aspetto, reinterpretato come ricerca comune di una verità che nessuno può ritenere di possedere, intera e piena, nel suo intimo.

2 D. Dolci (a cura di), *Comunicare, legge della vita*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1997, p. 96. Luciano Violante parla di Dolci come di un antesignano della società comunicativa: «Credo che Dolci sia antesignano della società comunicativa, infatti è questo il terreno in cui sono rintracciabili forti nessi di continuità tra quello che ha fatto Dolci e ciò che ha teorizzato Habermas». L. Violante, *La «testimonianza» come azione di cambiamento in Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, cit., p. 79.

3 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 172.

si legge ancora in quel comunicato)¹ reciproco: il confronto, che è tra singoli, ma anche tra popoli, monda da quanto di torbido, di irrazionale ed irragionevole è nelle nostre convinzioni fino a quando non vengono sottoposte al vaglio della discussione. Uno dei temi centrali nella riflessione di Habermas è quello della *colonizzazione del mondo della vita* (*Lebenswelt*) da parte del sistema burocratico-economico nelle società capitalistiche avanzate. Il mondo della vita – espressione con la quale Habermas indica i contesti comunicativi quotidiani, negli ambiti della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione delle nuove generazioni, attraversati da una propria razionalità comunicativa – viene sempre più invaso (ed in ciò consiste la patologia della modernità) dalla logica sistemica del denaro e del potere. Il sistema (*System*) economico-burocratico funziona attraverso dei media, il denaro ed il potere, che hanno una natura non comunicativa, non richiedono alcuna intesa comunicativa tra i soggetti ma funzionano in modo automatico. Nella società normalmente mondo della vita e sistema coesistono in ambiti separati; ciò che ora accade invece è che il secondo invade il campo del primo e lo travolge con le proprie logiche. Ciò che dovrebbe essere regolato dai processi comunicativi finisce per essere regolato invece dal denaro e dal potere burocratico-amministrativo, sia nella sfera privata che in quella pubblica. Nelle società capitalistiche avanzate il conflitto si genera nel punto di intersezione tra sistema e mondo della vita e prende la forma di una difesa del secondo dall'invadenza del primo; non propriamente di una negazione del sistema, ma di una ridefinizione degli ambiti e dei confini tra l'uno e l'altro. Le rivendicazioni non riguardano più soltanto la sfera economica e retributiva, ma si concentrano sulla indipendenza della sfera comunicativa individuale e collettiva, riguardano la «rivitalizzazione di possibilità espressive e comunicative bloccate»², una espressione che sembra contenere una sintesi perfetta del lavoro di Danilo Dolci in Sicilia. A sua volta mi sembra che questo passo di Dolci interpreti efficacemente alcune delle questioni più vive poste dalla *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas:³

Mentre il pensiero *dia-* e *plurilogico*, se profondamente radicato

1 *Ibidem*. Corsivo nel testo.

2 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1986, vol. II, p. 1076.

3 D. Dolci (a cura di), *Variazioni sul tema comunicare*, Qualecultura/Jaca Book, Vibo Valentia 1991 (terza edizione), vol. I, p. 67.

e veramente comunicante, ha la massima probabilità di risultare sano, a fuoco, e dunque – come usiamo dire – *vero*, l'attuale sistema di pensiero nel mondo risulta sostanzialmente forzato: il sistema informativo unidirezionale che in gran parte lo produce è più simile, come è stato ben osservato, al processo industriale che a quello organico, mentale, che opera nel continuo confronto di impressioni anche vivamente prospettiche (gli esperti dicono «contemplative»). L'attuale pensiero «efficiente» nel mondo è per gran parte il prodotto forzato, palese e occulto, degli attuali sistemi dominanti: violento e violentato. Nei più diversi contesti le moltitudini, pur possedendo un'intima esperienza e sapienza, denutrite d'amore e non consolidate in (e da) strutture d'amore, sono spesso distrattamente miopi, incerte, labili, reagenti quasi solo ai bisogni più immediati.

C'è, per Dolci, una colonizzazione delle modalità comunicative trasmissive, unidirezionali, che in realtà comunicative non sono, e che alimentano visioni del mondo limitate, monche, funzionali alla riproduzione dei rapporti di dominio. Con la sensibilità del poeta, Dolci mostra come questa invasione del dominio nel mondo della vita, per ibridare la sua terminologia con quella di Habermas, giunga a improntare la stessa portata semantica delle parole, corrompendole e piegandole ai propri interessi. È così che *competere*, che etimologicamente vuol dire *dirigersi insieme verso*, finisce per significare essere gli uni contro gli altri, *interrogare*, che vuol dire *chiedere tra*, diventa l'interrogatorio dello studente da parte del docente, il *valore*, che indica tutto ciò che vale ed ha pregio in senso umano, scade a semplice valore di borsa, l'*economia*, che è la norma dell'*oikos*, della casa e dell'ambiente, smarrisce ogni relazione con l'etica e con il bene comune e fa violenza all'ambiente, e così via¹. Di quella che abbiamo chiamato etica della parola fa dunque parte un'azione di risemantizzazione, che restituisca alle parole il suo significato più vero, mettendole al riparo dalle deformazioni dalle logiche del dominio. È un compito che spetta allo scrittore ed al poeta – e la poesia in questo ha un senso non più solipsistico: restituisce vita alle parole, creando le premesse per una comunicazione autentica; la poesia si definisce come anti-dominio per eccellenza –, ma che meglio ancora può essere realizzato dal gruppo maieutico. All'interno della situazione maieutica avviene una metacomunicazione preliminare, le parole vengono per così dire sospese ed esaminate prima di usarle nella

1 Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

conversazione, e la scoperta del loro significato originario diventa il filo conduttore della discussione. La parola, liberata, diventa liberante. Ogni parola porta in sé le tracce di mondi sociali e storici diversi, meno alienati, meno segnati dal dominio. Il *cercare insieme* della *competizione* addita un modo diverso di essere in società, una comunanza nella ricerca del bene comune che può sovrastare e sostituire il confuso ed angosciato lottare l'uno contro l'altro per ottenere di più, l'*interrogazione* come *chiedere l'uno all'altro* apre la possibilità di una scuola diversa, nella quale il momento della verifica non ha la forma di un interrogare quasi poliziesco, ma è un verificarsi reciproco, un confronto aperto sui grandi temi culturali ed etici, e così via. Come in Freire, vi sono *parole generatrici*, che portano con sé significati liberanti, se approfondite; con questa differenza importante, però: le parole di Freire sono quelle di uso quotidiano all'interno della comunità (parole come *scarpa* o *mattoni*) e vengono usate all'interno del lavoro educativo di alfabetizzazione degli adulti, mentre nel caso di Dolci le parole possono essere anche estranee alla comunità (tale è ad esempio la parola *pianificazione*, introdotta nei laboratori maieutici in Sicilia e sconosciuta ai più), sì che il lavoro maieutico si configura come una appropriazione di parole nuove o come una purificazione/illimpidimento semantico di parole di uso comune. In entrambi i casi il contatto con la parola genera un cambiamento che, anche nel caso di Freire, va ben al di là della conquista di strumenti culturali di base (come la scrittura), suscitando una presa di coscienza delle situazioni di oppressione ed avviando un movimento di liberazione.

Alla domanda su cos'è comunicazione possiamo dunque rispondere che essa c'è quando diverse persone, consapevoli della propria unità e profondamente interessate le une alle altre, si confrontano in modo simmetrico e libero soffermandosi criticamente sul senso delle parole e sulla propria situazione.

3. I gruppi maieutici

Questa definizione di comunicazione, che evidenzia i fattori dell'unità, dell'attenzione, della simmetria, della libertà e della critica, sembra rimandare ad un idealtipo, una sorta di *situazione comunicativa ideale* habermasiana, difficile da riscontrare nella vita quotidiana. Non mancano situazioni comuni nelle quali si verifichi l'una o l'altra condizione. Degli anziani riuniti in un circolo a giocare a carte sono sicuramente liberi ed in

un rapporto reciproco di simmetria, possono anche essere interessati gli uni agli altri ed avvertire la propria unità, ma difficilmente analizzeranno criticamente il linguaggio che usano e la situazione in cui sono. Una classe scolastica è un gruppo intento ad analizzare criticamente il linguaggio e la situazione, ma si tratta di persone prese in rapporti non simmetrici (esiste una gerarchia tra il docente e gli studenti), non libere (in teoria nella scuola non dell'obbligo lo studente frequenta per sua libera scelta, ma potendo realmente scegliere molto probabilmente preferirebbe essere altrove; c'è una costrizione sottile dovuta alle pressioni dei genitori o alla propria stessa preoccupazione di conquistare un titolo di studio) e generalmente non molto interessate e senza un forte senso di unità (come dimostrano le maldicenze tra studenti e soprattutto verso i docenti). La situazione umana che maggiormente si avvicina all'idealtipo è quella degli amanti. Due persone innamorate hanno naturalmente un profondo interesse reciproco, avvertono la propria unità e sono pertanto lontane dalla possibilità stessa della chiacchiera e della maldicenza, pesano ogni parola come se da essa dipendesse il proprio futuro, sono in una relazione libera e simmetrica per eccellenza. Il rapporto d'amore non costituisce inoltre solo uno spazio privato di felicità per due, ma investe il mondo esterno, mostra il peso delle strutture oppressive ed esige, almeno nella fase iniziale, e più intensa, dell'innamoramento, un mondo diverso, intessuto di relazioni di potere e di scambio reciproco. Se un limite c'è, è quello di essere un rapporto comunicativo limitato alla diade (anche se in *Palpitare di nesi* Dolci ragiona sulle possibilità di «una terra di amanti monaci»)¹. I rapporti d'amore, diffusi ad ogni livello sociale, non riescono ad impedire che la società si degradi nella massa, che l'esperienza si immiserisca, che la vita comune risulti soffocata dal dominio. Occorrono delle «strutture d'amore»², scrive Dolci. Questo non vuol dire che si debba e si possa tentare di portare al di fuori della diade l'intensità e la tonalità emozionale della relazione erotica, creando una sorta di innamoramento di gruppo. Il tentativo dei gruppi maieutici è quello di estendere oltre la diade la profondità e l'autenticità comunicativa che caratterizzano il rapporto erotico. La situazione di gruppo più vicina alla diade è quella della famiglia, nella quale la stessa

1 D. Dolci, *Palpitare di nesi*, cit., p. 91.

2 D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, cit., vol. I, p. 67.

diade evolve con l'arrivo dei figli. Nella famiglia esistono condizioni di unità e di interesse reciproco, ma il rapporto tra i figli ed i genitori è generalmente non simmetrico, e non è infrequente che la relazione tra i coniugi sia degenerata in una situazione asimmetrica, in quello che abbiamo chiamato predominio di uno dei due membri della relazione. Nei confronti di famiglie chiuse ed autoritarie il gruppo maieutico può agire come fattore di democratizzazione: un membro di una tale famiglia che abbia sperimentato la comunicazione maieutica richiederà anche all'interno del contesto familiare la possibilità di esprimersi, di essere ascoltato e rispettato. Lo stesso può dirsi degli altri contesti comunicativi, dal gruppo degli amici al luogo di lavoro, con difficoltà diverse (più difficile è chiedere rapporti simmetrici in un contesto lavorativo, dove l'asimmetria è spesso strutturale). Il gruppo di amici è la realtà sociale che più assomiglia al gruppo maieutico. La *philia* è un eros desessualitato ma non necessariamente depotenziato, esperibile al di fuori della diade. Usualmente tuttavia si parla di amicizia nel caso di rapporto continuato tra persone che hanno la possibilità di conoscersi bene e di apprezzarsi reciprocamente. Nel caso di un gruppo maieutico, questa situazione può verificarsi o meno. I primi gruppi maieutici coinvolgevano persone che si conoscevano molto bene, anche se non necessariamente erano amiche le une delle altre. Nei numerosi seminari tenuti nelle scuole Dolci ha incontrato delle classi, vale a dire dei gruppi caratterizzati da conoscenza reciproca, anche se non sempre da coesione. Ma l'amicizia e la conoscenza reciproca non sono una preconditione del gruppo maieutico. Si possono tenere, e si tengono, seminari maieutici anche tra persone che non si conoscono affatto e si incontrano per la prima volta. L'amicizia che caratterizza un gruppo maieutico è allora di altro genere. Non è l'amicizia che nasce dalla conoscenza di questa singola persona, ma l'amicizia più vasta che ognuno dovrebbe provare verso l'altro quale appartenente ad una stessa comunità umana; è quell'interesse verso qualsiasi voce umana espresso da Terenzio con il suo *homo sum, nil humani a me alienum puto*. Chi entra in un gruppo maieutico si dispone ad ascoltare l'altro, a prestargli attenzione, ad accoglierlo con amicizia. Questo almeno è ciò che è auspicabile per la riuscita di un seminario maieutico; ma non ne è la preconditione. Se così fosse, si potrebbero tenere seminari maieutici solo con persone in possesso di alcune qualità umane, con grave pregiudizio

della universalità del metodo. In realtà, una certa forma di *philia* scaturisce dalla situazione comunicativa stessa. Se un gruppo maieutico è realmente tale – se, cioè, ad ognuno è data la possibilità di parlare ed essere ascoltato –, in breve tempo si crea in esso un clima di condivisione che si può caratterizzare come la sensazione, più o meno approfondita razionalmente, di non essere in una situazione di serialità, ma di far parte di un sistema, di un organismo che si alimenta delle proprie parole e del proprio ascolto.

Ciò che sorprende nel gruppo maieutico è il suo carattere al tempo stesso artificiale (poiché si tratta di una situazione comunicativa non quotidiana) e spontaneo. Chi partecipa ad un gruppo maieutico ha l'impressione di fare qualcosa di naturale; solo in seguito rifletterà sul fatto che di rado, e forse mai, gli era capitata una situazione comunicativa così libera ed intensa al tempo stesso. È probabilmente anche per sottolineare questo carattere di naturalezza, che Dolci non ha mai voluto formalizzare il suo metodo, scriverne il manuale o creare percorsi di training per i conduttori, come è accaduto per altri metodi. Ha preferito piuttosto riportare nei suoi libri i seminari maieutici stessi, affinché le caratteristiche del metodo emergessero dal vivo del suo utilizzo. Se nelle righe che seguono indico schematicamente i caratteri del metodo non è per tentare quella formalizzazione che Dolci ha rifiutato, ma per consentire al lettore di farsi un'idea della dinamica dei seminari maieutici e delle (poche) regole che li guidano.

Lo svolgimento di un seminario maieutico è piuttosto semplice. Il setting prevede, quale elemento fondamentale, che i partecipanti siedano in circolo. Qualsiasi altra disposizione è incompatibile con il metodo: la circolarità della conversazione dev'essere favorita dalla disposizione stessa dei comunicanti. La struttura di un'aula, con la disposizione dei banchi in file e la disposizione frontale della cattedra, è inadatta ai seminari maieutici; quando si tengono nelle scuole, bisogna predisporre l'aula spostando i banchi e creando spazio per mettere le sedie in circolo. Una volta sistemati tutti (Dolci dava una importanza particolare alla puntualità), il conduttore del gruppo presenta il tema del seminario, avendo cura di non dire troppo, con il rischio di suggerire fin dall'inizio le risposte che desidera. Il tema può essere scelto dal conduttore, oppure può provenire da un precedente incontro maieutico, durante il quale è emersa una particolare questione che ci si è proposti di approfondire

con un seminario apposito. Il tema può riguardare questioni concrete o astratte, filosofiche o pratiche. Si può discutere di cosa è bene e male, se sia giusto uccidere, com'è una vita felice, o dei problemi della propria comunità, del quartiere o della città, o ancora di problemi relazionali dello stesso gruppo (in particolare in seminari scolastici, nei quali si può discutere ad esempio della relazione tra docenti e studenti). Possono essere oggetto di discussione anche notizie e temi di attualità, così come è possibile tenere un seminario di ricerca su un tema scientifico o tecnico, o ancora un seminario per porre le basi di un progetto comune (come i seminari preparatori del centro educativo di Mirto). È importante che il tema di discussione non sia tendenzioso, vale a dire che non contenga già, nella sua formulazione, una certa interpretazione del problema da discutere.

Dopo aver proposto il tema il conduttore, che siede in circolo come tutti gli altri, invita tutti a prendere la parola, uno dopo l'altro. Se i partecipanti non si conoscono, può essere opportuno che questa fase sia preceduta da una presentazione, che non dovrà prolungarsi troppo, tuttavia, soprattutto se i partecipanti non sono pochi. A turno ognuno dirà quindi cosa pensa dell'argomento proposto; chi vuole può non dire nulla, intervenendo in seguito. Dopo questo primo giro c'è una seconda fase di discussione aperta, nella quale gli interventi sono liberi. Infine il conduttore tira le somme della discussione, sintetizzando i punti in comune che sono emersi. Il seminario può concludersi con una forte intesa su molti punti comuni, ma più frequentemente i punti comuni saranno pochi, e su molti altri vi sarà disaccordo. Può anche accadere che discutendo un certo problema ne emerga un secondo, la cui discussione si presenta come urgente e necessaria. In questo caso si può decidere di tenere un secondo seminario per discutere quel problema. La situazione ideale è quella di potere decidere liberamente quanti e quali seminari tenere, come accadeva nei primi incontri con i contadini e i pescatori. In contesti diversi, come quello scolastico, può essere che questa libertà non sia facile da ottenere; in questi casi è bene programmare i seminari in modo fluido, prevedendo la possibilità di cambiamenti nel corso del loro svolgimento.

I partecipanti ai seminari possono essere omogenei o meno. La presenza di persone che per qualche motivo possono essere considerate estranee al contesto non è un problema, ma una

ricchezza. Ai seminari di Dolci partecipavano, oltre alla gente siciliana, molti volontari provenienti anche dall'estero. È evidente che la presenza di una donna del nord Europa poteva rappresentare un elemento di rottura in una discussione con uomini e donne siciliani sui ruoli legati al genere. La presenza di punti di vista esterni impedisce che nel gruppo vi sia una conferma dei pregiudizi correnti. Ciò che è importante, è garantire la piena orizzontalità della discussione e la pari dignità di ognuno. Per questa ragione è bene che coloro che per qualche ragione potrebbero essere considerati più autorevoli (per via dello status, o perché hanno una conoscenza tecnica del problema che si sta discutendo) parlino per ultimi, facendo molta attenzione a non schiacciare gli altri con il peso delle proprie argomentazioni. Quelli che si sentono in qualche modo intimiditi al contrario vanno incoraggiati. Sarà cura del conduttore fare in modo che il clima del seminario sia al tempo stesso serio e familiare, teso nella ricerca della verità e rilassato (e rilassante) quanto occorre perché ognuno si senta a suo agio. Molta cura metterà il conduttore nel cercare di evitare di influenzare la discussione con il peso del proprio intervento. Anche quando richiesto, Dolci era restio ad esprimere la propria opinione:¹

(...) Danilo sei contrario tu?

DANILO Sentiamo che dice Ciccio.

MIMIDDU No, no, tu devi dire.

DANILO Ma qua siamo tanti, non c'è Danilo solo, qua siamo quindici persone. Sentiamo Ciccio.

Questo non vuol dire che il conduttore non debba intervenire mai. La sua funzione è quella di favorire la fluidità della discussione. Se questa si arena, può darle nuovo impulso offrendo un quadro interpretativo e ponendo domande, come in questa discussione sul tema *Come deve essere una donna per essere veramente brava*:²

Il mondo dell'industria ha fatto della donna una persona più libera rispetto la famiglia, ma anche spesso l'ha costretta, come l'uomo d'altronde, a un lavoro e ad una vita non sempre adatti a lei. Qui

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 348.

2 Ivi, p. 368.

c'è la domanda. Bene che sappia lavorare anche fuori la donna, secondo i bisogni della famiglia e della società; ma non è bene che questo avvenga secondo le sue aspirazioni, le sue naturali possibilità e vocazioni?

Il conduttore non è *il* maieuta del gruppo, non è colui cui spetta il diritto ed il compito di fare le domande e lavorare per trarre da ognuno la sua verità. In un seminario di maieutica reciproca maieuta è ognuno. Come partecipante e membro del gruppo, tuttavia, anche il conduttore è *un* maieuta, e quando lo ritiene opportuno può fare domande come gli altri. L'importante è che questo domandare non abbia uno scopo diverso da quello di alimentare la discussione, che non vi sia lo scopo di orientare la discussione portandola dove si desidera. Uno scopo che può essere anche inconscio. Si richiede dunque al conduttore di un gruppo maieutico uno sforzo di autoconsapevolezza, la capacità di accorgersi dei pregiudizi che sono in lui e che lo spingono inevitabilmente a desiderare che la discussione prenda una certa direzione; dovrà considerare le sue opinioni come semplice frammento di verità.

Un rischio concreto dei seminari maieutici è quello di avere come riferimento più o meno consapevole il pensiero di Dolci, con le sue polarizzazioni. In un seminario sulla comunicazione, ad esempio, il conduttore è fortemente tentato di introdurre la distinzione di Dolci tra trasmettere e comunicare, soprattutto se la discussione sembra arenarsi o prendere una direzione che la allontana dalla visione del mondo espressa nelle opere di Dolci, che il conduttore conosce e con ogni probabilità condivide. È una tentazione alla quale bisogna resistere ad ogni costo, perché vizia alla base il seminario. Il principio generale di un autentico seminario maieutico è: *non fare domande di cui si conosca già la risposta*¹. In caso contrario, il seminario diventa una variante della lezione¹, e il domandare del conduttore fa pensare alla raccolta di opinioni degli studenti a scuola, seguita inevitabilmente dalla rivelazione del vero da parte del docente. Il seminario maieutico è un luogo di *ricerca comunitaria della verità*. Il che vuol dire che non v'è verità data prima e al di fuori del seminario stesso.

Un rischio ulteriore è quello del conflitto. Discutendosi temi

1 «La tentazione da evitare nettamente credo sia la furbizia di utilizzare l'avvio maieutico come tecnica di sensibilizzazione e attivazione degli interessi affinché l'adulto possa poi appioppare la sua lezione con più successo». D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 265.

importanti, che affondano in dimensioni profonde come quelle dell'etica e della religione, può accadere che i seminari vedano nascere polemiche anche accese, contrapposizioni frontali, veri e propri litigi. A dire il vero, leggendo le trascrizioni dei seminari maieutici nelle opere di Dolci molto raramente ci si imbatte in scambi polemici, ma la possibilità esiste. Come prevenirla? Anche in questo si rivela decisivo il ruolo del conduttore, che dovrà tessere costantemente la rete della ricerca comune, indicando i punti di accordo della discussione e invitando a soffermarsi su quelli piuttosto che su quelli di disaccordo e di conflitto e chiarendo costantemente il senso di un seminario maieutico, che non è quello di stabilire quale, tra le diverse opinioni dei partecipanti, debba essere considerata come verità e prevalere sugli altri, ma di cercare attraverso il confronto una verità che sia più della somma delle singole opinioni. In questo lavoro di paziente tessitura, il conduttore dovrà evitare di cadere nella trappola del falso consenso, vale a dire di trovare punti di contatto anche dove non ve ne sono, di cercare un accordo più fittizio che reale, di spegnere un conflitto semplicemente negandone l'evidenza. In questi casi il seminario si chiuderà con un accordo apparente, lasciando nei partecipanti la sgradevole sensazione di non essere stati ascoltati fino in fondo. È preferibile piuttosto concludere un seminario prendendo atto della presenza di posizioni diverse ed inconciliabili – o non ancora conciliate –, e rimandando magari ad un successivo seminario l'approfondimento della divergenza e la ricerca di un possibile punto d'intesa.

4. *Maieutica reciproca e maieutica socratica*

Per il metodo nato spontaneamente dal confronto con i contadini ed i pescatori siciliani Dolci sceglie un nome che richiama una tradizione *alta*, la pratica filosofica socratica. Come confesserà a Spagnoletti, questa scelta non lo soddisfaceva pienamente: «Avevamo pensato ad un certo momento di trovare un altro termine; non ci stava a cuore il modello di Socrate, ma nella parola l'immagine della levatrice ci pareva molto indicativa»¹. L'immagine della levatrice è però assolutamente centrale, essenziale in Socrate; riprendere il nome che il filosofo greco dava al suo modo di filosofare, anche se accompagnandolo con gli aggettivi *reciproca* e *strutturale*,

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 130.

vuol dire anche inevitabilmente evocare la sua esperienza storica. In termini aristotelici, si può dire che la maieutica socratica è il *genere prossimo* nel quale si iscrive quella di Dolci; cercheremo di vedere adesso quale è invece la *differenza specifica*, ciò che distingue – in modo anche molto significativo – la maieutica reciproca dal suo antecedente socratico.

Nel *Teeteto* – che, è bene ricordarlo, è un dialogo della tarda maturità di Platone, vale a dire fa parte di quegli scritti nei quali la rappresentazione platonica del maestro fa aggio sulla testimonianza più o meno fedele dei primi dialoghi – Socrate afferma di praticare la medesima arte della madre levatrice: anche se non insegna nessuna dottrina e non fa mostra di conoscere alcunché, coloro che lo frequentano, grazie al suo aiuto, dopo un momento iniziale nel quale appaiono ignoranti fanno progressi straordinari e «scoprono e generano molte belle cose» (*Teeteto*, 150 d)¹. La levatrice aiuta a mettere al mondo un bambino che non ha generato. Ma il suo ruolo, afferma Socrate, non si limita a questo: una buona levatrice si preoccupa anche di combinare buoni matrimoni, vale a dire quelli che possono generare i figli migliori. Ugualmente Socrate, che non genera la sapienza, aiuta a partorirla, mandando da altri coloro che non gli sembrano gravidi, affinché possano trarre vantaggio da una relazione diversa da quella maieutica. A differenza della levatrice, però, che non giudica i bambini partoriti, l'arte di Socrate gli permette di valutare il parto dei suoi interlocutori:

E questo c'è di assolutamente grande nella mia arte: l'essere capace di mettere alla prova in ogni modo se il pensiero del giovane partorisce un fantasma ed una falsità, oppure un che di vitale e di vero (*Teeteto*, 150 b-c).

Questo processo di generazione passa attraverso la fase della messa in dubbio radicale del sapere che si crede di possedere. Nel *Menone* compare, evocata dal personaggio omonimo, la figura della torpedine marina, che provoca torpore in chiunque la tocchi: così quelli che incontrano Socrate finiscono per immobilizzarsi nel dubbio e non sapere più cosa dire. Una immagine che Socrate accetta, a condizione di precisare che si tratta di una torpedine che è essa stessa intorpidita; fuori di metafora, Socrate suscita dubbi perché è egli stesso nel dubbio (*Menone*, 80 a-d).

1 La traduzione del *Teeteto* impiegata è quella di Claudio Mazzarelli in Platone, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

Il metodo socratico, così come appare nei dialoghi platonici, prevede come momento iniziale l'ironia. L'*eironia* greca ha sfumature diverse dall'ironia moderna, non è il gioco linguistico che attacca qualcuno lasciando intendere un senso delle parole contrario a quello apparente, ma un comportamento di umiltà ostentata che può sconfinare nella vera e propria ipocrisia¹. Nel caso di Socrate si tratta dell'affermazione di non sapere, che agli interlocutori appare come una finzione, una mossa strategica che gli consente di far uscire allo scoperto l'interlocutore per procedere poi alla confutazione delle sue tesi. Come nota Francesco Adorno², il termine non è socratico, ma è adoperato in modo polemico da coloro che vengono messi in difficoltà dal suo modo di discutere. Con questa finzione prende avvio la discussione, che prevede una *pars destruens* durante la quale Socrate demolisce, con le sue domande, le argomentazioni dell'interlocutore, mostrando che il sapere che credeva di possedere è in realtà illusorio. Demolite le concezioni erranee si passa poi a generare il vero attraverso le domande, naturalmente se l'interlocutore ne è grvido. Un paradosso nell'autorappresentazione socratica è il fatto che, pur dichiarando di non sapere, e di non essere conseguentemente in grado di generare da sé il vero, sostiene tuttavia di avere la capacità di valutare il parto teoretico dei suoi interlocutori, discriminando la verità dai fantasmi. La sua condizione appare simile per molti versi a quella dei critici letterari e d'arte, che non sono in grado di produrre da sé la grande poesia, letteratura o pittura, ma sanno inquietare gli artisti, favorendo il loro processo creativo, e soprattutto sono in grado di distinguere ciò che è valido da ciò che non lo è.

Prima di procedere a confrontare la maieutica socratica con quella reciproca, è bene considerare la politicità della missione filosofica di Socrate. Nella *Apologia* platonica Socrate si difende dall'accusa di Meleto, Anito e Licone sostenendo che essi rappresentano le tre categorie di persone di cui con il suo costante domandare ha mostrato l'ignoranza: poeti, artisti e politici, oratori. Il non sapiente Socrate sottopone al vaglio la sapienza altrui e dimostra che si tratta di una falsa sapienza. Questo incessante domandare non nasce soltanto dalla volontà

1 Come esempio di *eironia* moderna Emily Wilson indica l'Uriah Heep di *David Copperfield* di Dickens. E. R. Wilson, *The death of Socrates*, Profile Books, London 2007, p. 39.

2 F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Roma-Bari 1978 p. 86.

di dimostrare l'ignoranza altrui, confermando per converso l'esito paradossale dell'oracolo di Delfi che ha dichiarato essere Socrate, che non si considera sapiente, il più sapiente di tutti, ma anche da una chiara finalità politica. La città, dichiara Socrate, è come un grande cavallo di razza indolente che ha bisogno di essere pungolato:¹

Ma voi, forse, incolleriti con me, come quelli che vengono svegliati mentre stanno dormendo, datomi un grosso colpo, ascoltando Anito, mi condannerete facilmente a morte e poi continuerete a dormire per tutto il resto della vita, se il dio, in pensiero per voi, non vi mandasse qualcun altro (*Apologia*, 31 a).

La pratica filosofica socratica è dunque al servizio della *polis*, che intende risvegliare dal suo torpore. Chi dorme sogna, vale a dire entra in una dimensione fantastica che è bene non scambiare per la realtà. In cosa consiste il sogno di Atene? Abbiamo visto che Socrate parla di *fantasmi*, che bisogna distinguere da ciò che è *vitale* e *vero*. Sono fantasmi le sapienze dei cittadini, le loro conoscenze illusorie, di cui pure sono fieri. Il programma politico-filosofico di Socrate è quello di fare tabula rasa di queste sapienze illusorie e di ricostruire la città partendo dalla rettifica del sapere di ognuno. È una impresa nella quale Socrate non è solo. Tra i suoi ascoltatori vi sono molti giovani («che sono figli dei più ricchi») che, dopo aver assistito all'esame cui sottopone i presunti sapienti, lo imitano «e quindi cercano di sottoporre ad esame anche altri» (*Apologia*, 23 c). A cosa mira questo processo di verifica, se non alla nascita di una nuova polis, nuova non per la novità del sistema di governo, ma perché un sapere fondato, vero e vivo, si è insediato al posto dei fantasmi e dell'errore? La città diventa un buon luogo, un *eu-topos*, una comunità di uomini che si sono risvegliati alla virtù, poiché non c'è bene senza conoscenza. L'utopia platonica della *Repubblica* appare da questa prospettiva in continuità con il progetto politico socratico, con questa differenza cruciale: mentre Platone tratteggia il profilo della società e del sistema politico ideale, e quanto alla realizzazione pratica si affida, con esiti fallimentari, a Dione di Siracusa, Socrate, che si vanta di non essersi mai allontanato da Atene, cerca di cambiare la città cambiando le persone – dal basso, si direbbe oggi.

1 Traduzione di Giovanni Reale in Platone, *Tutte le opere*, cit.

Tentando un confronto tra la maieutica socratica e la nuova maieutica di Dolci bisogna guardarsi dall'errore di mettere Dolci (o il conduttore) al posto di Socrate, dimenticando che nella maieutica reciproca tutti sono maieuti. Antonino Mangano osserva che manca nella maieutica di Dolci l'ironia, che risulterebbe deleteria con i poveri cristi siciliani, ben diversi dai falsi sapienti con i quali ha avuto a che fare Socrate¹. È vero. La via individuata da Dolci per ridare la parola ad un popolo costretto al silenzio da un antico vissuto di abbandono ed esclusione dai processi decisionali comuni è quella della valorizzazione, non certo quella della critica tagliente. Ma Dolci non è *il* maieuta del gruppo, né è colui che ne decide le regole. Nulla impedisce che durante un seminario maieutico qualcuno dei partecipanti ricorra all'ironia nei confronti degli altri, o a forme di confutazione rigorose. Come quella socratica, la maieutica reciproca serve a passare dall'apparenza alla realtà, dall'errore ad una qualche verità, dal pregiudizio al giudizio ponderato ed attento. Non è una conferma delle opinioni correnti, in nome del rispetto di chi vi partecipa e della cultura di cui è portatore. Dolci non dà la parola a contadini e pescatori affinché si comunichino tra loro luoghi comuni e superstizioni, ma al contrario nella convinzione che la discussione agisca sempre come un setaccio, un cimento che separa le idee comuni valide e progressive da quelle erronee e dannose. La finalità è anche in questo caso politica. Si tratta di sviluppare la comunità, che è l'equivalente della polis socratica, avviando un processo di coscientizzazione e democratizzazione della vita pubblica che intende propagarsi dalla dimensione locale a quella internazionale, dando vita ad una società intimamente comunicante, e perciò autenticamente democratica.

La differenza più vistosa tra la maieutica socratica e quella di Dolci è nella reciprocità della seconda. Nei seminari maieutici ognuno è maieuta dell'altro, non è possibile distinguere chi ha il compito di far partorire e chi partorisce. Dichiarandosi incapace di generare il vero, Socrate negava la possibilità stessa che qualcuno dei suoi interlocutori potesse fare a lui quello che lui faceva agli altri. Il rapporto maieutico è rigido: maieuta è Socrate, e nessun altro. Chi viene preso nella rete della maieutica socratica è nella posizione di colui che risponde, non di chi fa

1 A. Mangano, *Dolci educatore*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1992, p. 91.

domande. Nei seminari maieutici invece il conduttore, che dà avvio alla discussione, intende suscitare tanto risposte quanto nuove domande. Se ognuno nel gruppo si limitasse a rispondere, allora sarebbe un rapporto maieutico classico, con la semplice differenza che si tratterebbe di un rapporto da uno a molti. Nei gruppi maieutici tutti cercano la risposta ed al tempo stesso tutti fanno le domande. È questo che fa della nuova maieutica una maieutica *complessa*. «Se crescono domande da *ciascuno* il processo maieutico è complesso»¹, scrive Dolci. La maieutica socratica è un procedimento centrato sull'interrogante; come nota ancora Antonino Mangano, la discussione maieutica è rigorosamente guidata da Socrate, che manda in crisi le certezze dell'interlocutore ed attraverso le sue domande giunge ad orientarlo ed a condurlo in una certa direzione². Il procedimento è particolarmente evidente nell'esperimento maieutico del *Menone*, dove come è noto Socrate riesce a far risolvere ad uno schiavo un problema di geometria guidandolo attraverso le sue domande. Un problema geometrico ha una soluzione giusta: questo vuol dire che c'è una conclusione cui la discussione dovrà pervenire, e fin dall'inizio le domande di Socrate mirano a quella conclusione. L'esperimento è riuscito perché lo schiavo è arrivato dove il Socrate platonico voleva che arrivasse. È quello che oggi si chiama apprendimento per scoperta. Ora, un gruppo maieutico complesso può seguire un procedimento simile in ambito scolastico, come meglio vedremo, proprio nella didattica della matematica e della geometria. Una classe strutturata come un gruppo maieutico può scoprire da sé, guidata dalle domande del docente, ciò che quest'ultimo potrebbe semplicemente trasmettere con una lezione frontale. Si tratta di esperienze importanti, che tuttavia si collocano alla periferia del metodo della maieutica reciproca, sia perché per forza di cose in questo caso il conduttore ha un ruolo maieutico più significativo degli altri partecipanti (è lui che possiede il sapere cui bisogna giungere, e quindi è l'unico davvero in grado di guidare la discussione), sia perché la verità cui pervenire è già scritta prima, si colloca al di qua del lavoro maieutico. Delle possibili forme ed applicazioni della maieutica reciproca, quella scolastica, almeno concepita in questa forma, è quella che maggiormente si avvicina al modello socratico.

1 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. 325.

2 A. Mangano, *Danilo Dolci educatore*, cit., p. 98.

Se ne discosta molto, invece, l'applicazione che potremmo chiamare comunitaria, quella originaria degli incontri con contadini e pescatori, finalizzata non alla conquista di una verità circoscritta, ma alla libera crescita dei comunicanti.

Per comprendere a fondo la differenza dei due metodi e le riserve di Dolci sulla maieutica socratica occorre considerare la diversa concezione della verità. Nel modello socratico la verità viene generata interiormente nell'anima, e quindi messa alla luce attraverso la maieutica. Nel caso del *Menone*, questa verità dell'anima è il risultato della visione originaria delle Idee, e la sua riscoperta attraverso l'interrogare maieutico non è che reminiscenza. Questo vuol dire che ognuno possiede in sé la verità, anche se nascosta anche a sé stesso. L'unico altro di cui questo soggetto ha bisogno è il maieuta, qualcuno che lo aiuti a portare alla luce ciò che è seppellito dentro di sé, o a far uscire ciò che già da sé preme per venire alla luce. Al di là del rapporto maieutico, nessun contributo alla conoscenza può venire dall'esterno, nessuna costruzione collettiva e comunitaria del vero è possibile. Quello socratico è un soggetto che non ha bisogno dell'altro. Per Levinas la maieutica mostra in modo evidente quella riduzione dell'Altro al Medesimo, quella negazione ontologica dell'Altro, che è propria di tutto il pensiero occidentale. La lezione di Socrate è la seguente: «Non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori»¹. Nei gruppi di maieutica reciproca accade qualcosa di diverso. Nessuno ha la verità dentro di sé. Se così fosse, non ci sarebbe bisogno di discutere con altri. Ognuno ha in sé un frammento, che può costituire il mosaico della verità solo se integrato dai frammenti che possiedono gli altri. Più che di verità, è tuttavia il caso di parlare di esperienza. È attraverso l'esperienza che giungiamo ad una visione esatta del mondo, vale a dire a ciò che maggiormente si avvicina alla verità. Se la ragione individuale può avanzare pretese di universalità, non così l'esperienza. La mia esperienza è necessariamente limitata e bisognosa di integrazione. Di qui la necessità della maieutica reciproca, il procedimento che mi consente di far interagire la mia esperienza, la mia limitata finestra sul mondo, con quella

1 E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1990 (seconda edizione), p. 41.

degli altri. Scrive Dolci:¹

Occorre individuare oltre la favola socratica – e il modello socratico stesso – il nodo essenziale: come approfondire e allargare l'osservazione; come esercitarla ed esprimerla in forme diverse; come approfondire e valorizzare l'esperienza personale per cercare di risolvere i problemi che la vita ci chiede di risolvere.

La *favola socratica* – ma meglio sarebbe dire *platonica* – è quella della reminiscenza. Pur non essendo un filosofo, Dolci avverte che il soggetto epistemico occidentale, che coglie la verità in modo infallibile con lo strumento della ragione, è oggi impossibile. Conoscere non è ragionare sul mondo, ma vedere, toccare, ascoltare il mondo. Ogni esperienza è necessariamente limitata, ogni uomo possiede solo un punto di vista parziale. Una conoscenza assoluta – qualcosa di prossimo alla verità – è possibile solo come esperienza totale dell'umanità. È per questo che la maieutica reciproca tende a diventare platenaria. Un singolo gruppo maieutico può discutere l'esperienza di una zona e giungere ad una visione non superficiale, ma limitata a quella zona: ad una esattezza circoscritta. Se uomini di paesi diversi discutono maieuticamente, la visione, anche morale, sarà più ampia, come dimostrano le discussioni siciliane su delicati temi morali, con la partecipazione di ospiti stranieri. C'è di più: se quel che conta è l'esperienza del mondo, allora fa parte della maieutica anche il nostro rapporto con gli animali, con le piante, con l'ambiente. La visione dell'uomo, per quanto integrata possa diventare, resta limitata, se non si apre ancora al punto di vista del non umano. È questo uno degli aspetti più interessanti della maieutica di Dolci, e forse quello più delicato, perché è forte il rischio di cadere in una sorta di mistica naturalistica. C'è alla base la consapevolezza della interdipendenza di tutto ciò che esiste: singoli uomini, popoli, animali, piante. Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, Dolci giunge alla concezione del mondo come un unico organismo, creatura di creatura, una unità fatta di uomini, animali, piante, perfino pietre. Se a Socrate la campagna e gli alberi non insegnano nulla, a differenza degli uomini della città (*Fedro*, 230 d), per Dolci occorre imparare a leggere fiori e alberi, «voli di uccelli e api, creature, acque, rocce, infiorescenze, nesi, in maieutico

1 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 266.

rapporto col mondo»¹.

5. *Valore e valenza dei gruppi maieutici*

Se volessimo raffigurare il processo comunicativo all'interno di un gruppo maieutico, dovremmo considerare la figura 1, eliminando però il punto centrale, quello che indica la figura del leader. Dovremmo dunque tracciare delle ellissi che partendo da ogni punto toccano tutti gli altri punti. In un gruppo maieutico tutti comunicano con tutti, con l'unica limitazione del tempo e dei turni comunicativi.

I primi gruppi maieutici di Dolci sono nati spontaneamente, come abbiamo visto, ed erano composti da persone che si conoscevano e si frequentavano quotidianamente, che condividevano stesse condizioni di vita, che facevano parte di una medesima comunità. Un seminario maieutico può riguardare, al contrario, persone che non si conoscono, che provengono da realtà diverse e che alla fine del seminario andranno ognuno per la sua strada. Cosa spinge queste persone a partecipare al gruppo? Questa domanda può essere formulata diversamente: quali ragioni di attrattiva ha un gruppo maieutico? Condizione indispensabile di ogni seminario maieutico è che chi vi partecipa lo faccia liberamente; anche a scuola, i seminari maieutici vanno proposti a quanti intendono partecipare, senza alcuna imposizione. Se le persone partecipano, è perché l'idea di un seminario maieutico suscita il loro interesse. Quali le ragioni di questo interesse? Per la sua natura circolare e in qualche modo panottica (ognuno è visto da tutti gli altri), il gruppo maieutico può spaventare persone che abbiano problemi di timidezza o scarsa propensione ad esporsi. In un gruppo maieutico tutti prendono la parola, e questo può creare difficoltà a chi non sia abituato a parlare in pubblico, anche se si tratta di un cerchio di una ventina di persone (le stesse condizioni possono ovviamente essere motivo di attrattiva per altre persone, che possono trovare nel gruppo maieutico un palcoscenico ideale per mettere in scena sé stessi). Cosa spinge a superare le resistenze ed a partecipare? Quale è per i partecipanti la valenza di un seminario maieutico, per usare un termine di Lewin? Una questione diversa, anche se legata alla prima, è quella del valore oggettivo dei seminari, al di là dell'attrattiva che possono

1 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. 283.

avere per i partecipanti. A che serve, in sostanza, un seminario maieutico?

Per rispondere a queste domande occorre considerare le diverse tipologie dei seminari maieutici. Se la struttura di un seminario maieutico è la stessa, diverse sono le situazioni nelle quali possono tenersi, e diverso sarà pertanto il significato che assumono per chi vi partecipa. Per rispondere alla nostra domanda possiamo prendere in considerazione tre tipi di seminario: seminari che potremmo definire comunitari, seminari scolastici, seminari carcerari. Vediamoli uno per uno.

a) Seminari comunitari

Sono i seminari maieutici per eccellenza, quelli dai quali Dolci è partito. Nati in modo spontaneo, sono diventati poi l'asse portante del lavoro di sviluppo comunitario, affiancati dal lavoro di inchiesta, dai questionari e dalle storie di vita. Dal punto di vista di Dolci, tutto questo lavoro serviva a realizzare una grande autoanalisi popolare, che era indispensabile per la crescita comunitaria. Poniamoci ora dalla parte del partecipante a queste riunioni, e chiediamoci: cosa lo spinge a partecipare? Molto spesso si tratta di persone che hanno alle spalle una giornata di duro lavoro nei campi. Perché preferiscono mettersi a discutere piuttosto che andare a riposare? Molte delle partecipanti sono donne. Per loro, partecipare alle discussioni vuol dire superare una timidezza e ritrosia culturalmente imposte, ma non per questo meno reali. E tuttavia partecipano, e si sforzano anche di parlare. Perché?

Rispondere a queste domande non è facile, anche perché non abbiamo testimonianze dirette. Abbiamo però le considerazioni di Dolci in un testo dal titolo significativo di *Risultati e limiti di un certo tipo di riunioni con i contadini* (compreso in *Conversazioni*) che rappresenta una prima valutazione dell'esperienza maieutica e del suo valore sia per il conduttore che per i partecipanti. I punti seguenti riguardano nello specifico le riunioni maieutiche con i contadini, ma possono valere più in generale per i seminari maieutici.

1. *Valore di documentazione.* Attraverso i seminari maieutici è possibile documentarsi sulle convinzioni diffuse nella popolazione, sulla visione morale, sulla rappresentazione del mondo. Dolci fa qualche esempio, riportando stralci

di conversazione: la discussione sul maestro che chiede un certificato falso e sul tema se sia giusto ammazzare o no (documentazione sulle idee morali correnti), quella sulla pianificazione (documentazione sulla consapevolezza delle dinamiche dello sviluppo) e quella sul razzo mandato sulla luna (documentazione della cosmogonia popolare). A proposito della discussione sulla pianificazione, Dolci scrive: «Non si può tentare che raramente un tipo di riunione simile: si genererebbe un'aria di inchiesta, di esame»¹. In questi casi un seminario maieutico funziona come un *focus group*, ma la documentazione sulla visione del mondo e gli atteggiamenti sembra essere più una conseguenza dei seminari maieutici, che il loro scopo.

2. *Lo «sviluppo dell'interesse, del pensiero, dell'attitudine»*². Negli esempi Dolci mostra come nelle riunioni si superi anche una certa tendenza a confermare testardamente la propria prima opinione, come se cambiare idea fosse segno di debolezza. A confronto con gli altri si sviluppa la capacità di pensare. Convinzioni mai verificate in una discussione mostrano tutta la loro fragilità e vengono sostituite da convinzioni più mature ed aperte. E intanto si perfeziona gradualmente la capacità di soppesare le ragioni, di valutare i pro e i contro, di difendere le opinioni con il pensiero e le parole, di cercare insieme agli altri ciò che è bene e ciò che è vero.

3. *Il valore di comunione*. Per Dolci c'è «un bisogno insopprimibile di comunicazione, di sincera intimità»³. È un bisogno che si manifesta nell'abbandonarsi alla comunicazione, senza le difese correnti e le maschere legate al ruolo, e che viene qua e là apertamente tematizzato. Dice Mimiddu:⁴

E allora ci dovrebbe essere un contatto, la comitiva, la riunione come siamo qua anche noi, con quella gente da lontano che sono stranieri, che non ci abbiamo mai visto, di esserci un avvicinamento, esserci una conversazione noi con loro e loro con noi, e deve esserci in conoscenza tutti i problemi suoi e i nostri pure: questa fosse la

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 50.

2 Ivi, p. 54.

3 Ivi, p. 60.

4 Ivi, p. 61.

realtà.

C'è qualche emozione in queste parole. Mimiddu si ferma a considerare la positività del gruppo, il clima di amicizia che esso porta con sé, e si abbandona alla visione di una comunità conciliata con il resto del mondo. È l'intuizione di una maieutica planetaria, che Dolci approfondirà negli ultimi anni.

4. *Ricerca*. «Chi cerca (non da solo) trova», scrive Dolci¹; e cita la discussione sul razzo mandato sulla luna, insieme a quella sulla pianificazione la discussione più difficile per i partecipanti, perché presupponeva conoscenza tecniche. Dolci riporta uno stralcio delle sue conclusioni, per dimostrare che anche in una discussione così delicata si è giunti ad una serie di punti condivisi di straordinaria importanza, come il valore della conoscenza, ma anche l'importanza di saggiare il costo umano delle scoperte scientifiche.

5. *Affinamento dell'espressione linguistica*. Non sono infrequenti nelle riunioni con i contadini espressioni dall'autentico valore poetico. Ciò è il risultato, da un lato, della austera semplicità e potenza del linguaggio contadino, dall'altro dell'emozione suscitata dalla situazione di gruppo e dalla riflessione sulla lingua e le parole che avviene in essa.

6. *Preludio all'azione*. Attraverso le discussioni si giunge ad una visione più o meno condivisa dei problemi comuni e delle soluzioni possibili. E poi? Non mancano momenti di riflessione sul dopo. Ci si rende conto che le riunioni servono soprattutto a maturare la visione («io direi però che queste discussioni cercano di cambiarci il carattere, la mentalità», afferma Ciccio)², ma si avverte anche la necessità di far seguire i fatti alle parole. È questo un punto della massima importanza. Un gruppo maieutico funzionante tende a trasformarsi in un gruppo in azione, in un soggetto politico, che potrà continuare a funzionare maieuticamente, ma dovrà anche, nella misura in cui vorrà incidere, darsi una strutturazione interna, riflettere sulle tecniche di azione e di lotta, eccetera.

1 Ivi, p. 62.

2 Ivi, p. 65.

Si partecipa ai seminari maieutici, dunque, per soddisfare un bisogno umano essenziale, che è quello di comunicare e di esprimersi. C'è un bisogno di socialità autentica che raramente trova piena soddisfazione, sia nella società siciliana in cui sono stati per la prima volta sperimentati i seminari maieutici che in quelle che si presumono avanzate, nelle quali il soddisfacimento di bisogni fittizi, alimentati dall'industria e dalla pubblicità, lascia scoperti alcuni bisogni essenziali di socialità e di autenticità. Ciò provoca quel malessere diffuso che è una delle evidenze delle società attuali, e che va interpretato come sintomo di un modo di vivere sbagliato.

Se si considerano i temi delle riunioni maieutiche con i contadini, si noterà che soltanto alcuni hanno a che fare direttamente con i problemi comunitari. Tali sono temi come *Cosa sono i piani di sviluppo?*, o *Cosa vorremmo tenere e sviluppare, e cosa cambiare nella vita di questa zona?* Altri temi invece sono etici o filosofici: *Cosa è vivere?*, *Cosa è morire?*, *Se uno viene chiamato alla guerra, ci va?*, ecc. Perché questa commistione? Non sarebbe stato meglio proporre esclusivamente questioni legate allo sviluppo comunitario? Volendo impiegare oggi la maieutica reciproca, ad esempio in un quartiere, non sarebbe preferibile concentrare gli incontri sui problemi locali, evitando questioni filosofiche? Non c'è il rischio che i partecipanti si sentano infastiditi da questioni che non si aspettano? Dalle prime inchieste sociologiche a Trappeto e Partinico emerge, come sappiamo, una situazione di disinteresse per tutto ciò che va oltre il soddisfacimento dei bisogni immediati, per lo più alimentari. Gli intervistati di *Fare presto (e bene) perché si muore* non hanno interesse per nulla, vivono in una sorta di mondo a parte, sospeso, al di fuori della vita della nazione e dell'umanità. Non leggono naturalmente i giornali, e non solo perché i più non sanno leggere, ma perché quello che accade nel paese non li riguarda. Dopo aver evocato l'immagine di un universo fatto di innumerevoli stelle e galassie, alla fine della discussione maieutica sul razzo mandato sulla luna Dolci afferma:¹

Vi ho detto questo per dire: non si vive di solo pane. Certo siamo persuasi che tutti devono avere il pane, che tutti devono avere il lavoro. Però l'uomo non vive di solo pane, e mi pare necessario sottolineare l'importanza del lavoro di quelli che vogliono vedere

1 Ivi, pp. 309-310.

com'è fatto questo mondo, perché questo ci aiuta anche a capire come, e forse perché, noi siamo su questo mondo. Io credo che anche su questo siamo d'accordo.

Non di solo pane. Ecco la ragione delle questioni filosofiche, etiche, esistenziali. Se si trattasse solo di affrontare i problemi della comunità locale, potrebbe bastare un comitato civico o di quartiere. I gruppi maieutici non sono soltanto strutture per la soluzione di problemi comunitari. Sono strutture educative per la crescita della comunità e delle persone che ne fanno parte, per attivare la coscienza critica dei singoli ed i nessi, per favorire il dialogo ed il confronto intimo, per aprire nella vita comunitaria uno spiraglio su un modo inedito di stare insieme. Quali che siano i suoi problemi, ogni comunità ha un problema di fondo, che è la sua frammentazione, l'imperfetta comunicazione, la chiusura reciproca dei suoi membri. Comunicarsi discutendo di questioni filosofiche ed esistenziali è fondamentale perché ciò, oltre a sviluppare le dimensioni critiche spesso sopite, costringe a mettere in comune qualcosa di molto intimo, che riguarda la nostra identità ed il nostro destino. Non è difficile immaginare le resistenze di chi non è abituato ad un dialogo così intimo ed intenso, e cela l'imbarazzo con il riso o tenta di squalificare la conversazione. Nei seminari condotti da Dolci colpisce l'assoluta serietà di tutti i partecipanti, evidentemente perché aveva la capacità di creare un clima in qualche modo solenne, che scoraggiava qualsiasi tentativo di disturbare il gruppo. In altri contesti può essere più difficile preservare il gruppo da forme di difesa dovute all'imbarazzo di trovarsi in una situazione inattesa. È pertanto importante che chi organizza il seminario ne chiarisca ai partecipanti la natura e la dinamica, anticipando anche i temi dei diversi incontri, in modo che chi partecipa sappia bene cosa lo aspetta.

b) Seminari scolastici

Ai seminari comunitari possono partecipare persone che si conoscono molto bene (vicini nel caso di seminari di quartiere), ma anche persone che non si conoscono, o si conoscono poco. Il gruppo si costituisce al momento del seminario, ed è improbabile che corrisponda ad un gruppo già esistente. Diversamente va nel caso dei seminari scolastici, che si tengono con le classi, vale a dire con dei gruppi che

sono già costituiti e strutturati dal punto di vista dei ruoli e dello status.

I seminari scolastici possono essere di due tipi. Si possono tenere seminari didattici, nei quali si utilizza la maieutica reciproca per approfondire insieme un argomento di studio, oppure seminari generali sulle tematiche etiche o esistenziali che abbiamo già visto. È anche possibile ricorrere ai seminari maieutici per discutere sulla scuola stessa, sulle modalità comunicative correnti, sulla quotidianità scolastica e le sue contraddizioni, sulla possibilità di cambiare. Nel primo caso il metodo maieutico vale a sospendere la struttura corrente della scuola, fondata sul sistema lezione frontale-interrogazione-voto, ed introduce un apprendimento per scoperta collaborativo. Nel caso di seminari di questo genere (*lezioni maieutiche*) non è il singolo che decide liberamente di partecipare, ma l'intera classe. È importante tuttavia che l'attività non sia imposta alla classe, e che chi non voglia partecipare abbia la possibilità di dedicarsi ad altro. L'esperienza mostra che in realtà gli studenti accolgono la sperimentazione della maieutica con entusiasmo. Alcuni studenti che hanno partecipato a lezioni maieutiche condotte da Francesco Cappello hanno sintetizzato come segue le ragioni di questo entusiasmo:

- il metodo maieutico induce a ragionare, a differenza delle lezioni
- si è più partecipi
- non si ha paura di chiedere per capire
- ognuno può esprimere le proprie idee
- non c'è paura di sbagliare e di essere giudicati

Di particolare interesse sono le osservazioni degli studenti sui cambiamenti che avvengono nel gruppo classe e nei singoli durante i seminari maieutici. Dice uno studente:¹

Anche il fatto di stare in cerchio aiuta molto di più a parlare invece di stare tutti seduti con il professore alla cattedra che a volte sembra che ti guardi male. Voglio dire, ci si sente tutti più uniti, così uno si scioglie, dopo un po', e poi parla e dice quello che pensa. Aiuta molto di più la maieutica.

1 F. Cappello, *Seminare domande. La sperimentazione della maieutica di Danilo Dolci nelle scuole*, EMI, Bologna 2011, p. 210.

Ad una studentessa che sostiene che il gruppo maieutico è utile perché aiuta a sbloccarsi coloro che sono timidi, un compagno risponde:¹

Tu stessa ora parli in maniera più chiara e con meno timidezza. Ricordo all'inizio: l'ansia che ti prendeva quando dovevi dire quello che pensavi ti impediva di parlare con la limpidezza con cui stai parlando oggi.

Limpidezza: una parola che sarebbe piaciuta a Dolci, che spesso parlava dell'*illimpidirsi* reso possibile dai gruppi maieutici. Durante una lezione maieutica avviene una cosa non infrequente, a scuola, quando si sperimentano attività diverse dalla solita routine: studenti che normalmente non comunicano, si nascondono dietro una coltre di silenzio o di indifferenza verso qualsiasi attività, prendono finalmente la parola, a volte anche più degli altri. La distribuzione dei ruoli nell'ambito della classe è legata ai rituali, alle gerarchie, alle modalità comunicative correnti. Quando in una classe, che ha i suoi leader e forse anche i suoi capri espiatori, si sperimenta un seminario maieutico, la strutturazione relazionale del gruppo subisce un urto: di fronte ad una situazione nuova i vecchi assetti vacillano. Lo studente brillante quando si tratta di esporre ciò che ha studiato nel manuale può andare in crisi se gli si chiede di procedere per scoperta autonoma, quello che appare meno dotato può scoprire che è molto bravo nel sollecitare gli altri con domande adatte, e chi generalmente non parla mai può miracolosamente conquistare la parola. Non è una esperienza dopo la quale tutto possa tornare come prima, anche e soprattutto per il docente. È un momento di comunicazione orizzontale, vale a dire democratica, dopo il quale è difficile che possano ristabilirsi come nulla fosse i vecchi rapporti gerarchici. Proprio per questo, non è difficile prevedere resistenze anche molto forti, soprattutto da parte degli insegnanti, che possono rifiutarsi di partecipare o farlo a modo loro, vale a dire boicottando l'iniziativa. Anche più facile è che accada un'altra cosa non infrequente a scuola: le pratiche nuove proposte vengono interpretate in base al vecchio, deformandole e cancellandone sostanzialmente gli elementi di novità. Può accadere così che i seminari maieutici vengano interpretati come semplici *lavori di gruppo* nei quali,

1 Ivi, p. 212. Corsivo nel testo.

se cambia la disposizione delle sedie, non cambiano le modalità relazionali. Anche in questo caso è necessario che venga chiarito preliminarmente con la massima attenzione cosa è un seminario maieutico, cercando di evitare il falso consenso, vale a dire l'approvazione da parte di chi non ha compreso fino in fondo di cosa si tratta.

c) Seminari in carcere

Tra tutti i contesti nei quali è possibile ed utile sperimentare la maieutica reciproca, il carcere è forse quello in cui può dare i risultati migliori. La vita in carcere è caratterizzata dalle problematiche tipiche di una istituzione totale, da un malessere profondo dovuto non solo alla privazione della libertà, con ciò che essa comporta sul piano della stima di sé e delle relazioni sociali, ma anche alle terribili condizioni della vita carceraria, con la spersonalizzazione, le umiliazioni continue, la negazione di diritti elementari anche a causa del sovraffollamento. Portare la maieutica in carcere significa aprire all'interno della istituzione totale uno spazio di comunicazione autentica, nel quale ognuno può sentirsi valorizzato, riacquistare il proprio volto e la propria identità, raccontarsi per riprendere il filo della propria vita: ridiventare un soggetto.

Le sperimentazioni della maieutica in carcere non sono tuttavia molte. Un tentativo è stato fatto da Francesco Cappello nella casa circondariale «Don Bosco» di Pisa nel 2006, nell'ambito di una settimana di studi su Danilo Dolci. Il tema del seminario proposto ai detenuti era: *Cosa porta in carcere le persone?* Durante la discussione – i partecipanti sono quattordici detenuti, tra cui due donne – emergono le storie individuali, i percorsi che li hanno condotti in carcere, l'influenza dell'ambiente, le discriminazioni fin da piccoli, l'etichettamento sociale e il meccanismo della giustizia che colpisce inevitabilmente i più deboli, ma anche la possibilità di cambiare, grazie al carcere o nonostante il carcere. Dopo il seminario uno dei detenuti, Francesco Coppedè, ha scritto a Francesco Cappello una lettera in cui interpreta alla perfezione lo spirito della maieutica reciproca:¹

Quando si dice che la verità è un punto di vista, in gran parte è vero. Noi tendiamo a scegliere il tipo di risposta che più somiglierebbe provenire dalla nostra coscienza, ma chi ci dice che ciò che pensiamo

1 F. Cappello, *Seminare domande*, cit., p. 216.

è giusto? Confrontarci con gli altri e risponderci con delle domande può farci valutare le cose in maniera superiore, così le possibili valutazioni del gruppo sarebbero la somma risultante dell'insieme delle singole parti. Ciò che è entusiasmante è l'insieme sinergico dei pensieri che ne produce uno superiore a tutti e ogni individuo del gruppo è orgoglioso di aver contribuito. Non a caso ci sentiamo sollevati e attivi alla fine, ognuno ha guadagnato qualcosa grazie a tutti gli altri.

Si possono considerare queste parole come una illustrazione, ed una verifica, di alcuni versi de *Il limone lunare* di Dolci:¹

Una riunione è buona se alla fine
uno non è più lui
ed è più lui di prima.

Chi ha partecipato ad un gruppo maieutico *non è più lui*, poiché ciò cui il gruppo mette capo è qualcosa che è oltre la semplice somma delle singole parti. Non si tratta di una giustapposizione delle singole opinioni; lentamente emerge qualcosa di diverso, un *pensiero del gruppo* che non appartiene a nessuno dei partecipanti, e che è al di là di quanto ognuno di essi esprimerebbe da solo. Al tempo stesso, ogni partecipante è *più lui di prima*, poiché questo pensiero di gruppo non è qualcosa di esteriore, ma è il risultato dell'affiorare di una dimensione intima, personale, di qualcosa che ognuno ha dentro senza riuscire a comunicarlo, nemmeno a sé stesso.

La maieutica reciproca, quale metodo di valorizzazione e coscientizzazione, può trasformare le nostre carceri, disumanizzandole. Essa opera non diversamente da quella meditazione *vipassana* con la quale Kiran Bedi ha trasformato il carcere indiano di Tihar, il più affollato del paese, le cui condizioni, al momento del suo insediamento come direttrice, erano assolutamente critiche. Quella antica tecnica di meditazione buddhista ha restituito ai detenuti il senso della propria dignità personale, con conseguenze assolutamente positive sulla recidiva². Tra le riforme introdotte da Kiran Bedi,

1 D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 97.

2 K. Bedi, *La coscienza di sé. Le carceri trasformate, il crollo della recidiva*, tr. it., Giuffrè, Milano 2001. Cfr. A. Vigilante, *Partecipazione, apertura, vipassana: Kiran Bedi e la trasformazione del carcere di Tihar*, in *Educazione Democratica*, n. 1/2011, pp. 93-118.

insieme ad un rispetto rigoroso dei diritti dei detenuti e alla tempestiva assunzione di provvedimenti disciplinari verso quei dipendenti del carcere che avevano atteggiamenti scorretti, c'era l'apertura a soggetti esterni, singoli o associazioni che volessero lavorare con i detenuti. Il carcere vive di chiusura e di segretezza. Anche le notizie che riguardano lo spaventoso numero dei suicidi in carcere passano quasi sotto silenzio, provenendo da un mondo che è sottratto alla vista. In un clima di segretezza è normale il proliferare di ogni genere di abusi. Quel seminario di Francesco Cappello ha spezzato per qualche ora questo muro tra carcere e società. L'emozione che emerge dalla lettera di Francesco Coppedè è ben comprensibile. Il bisogno umano di comunicazione, normalmente conculcato o soddisfatto in modo parziale o illusorio, è apertamente offeso nel contesto carcerario, che sottrae degli uomini dal contatto con il resto della società ed anche tra loro consente comunicazioni mediate dalle regole ferree dell'istituzione, con la minaccia incombente dell'isolamento, negazione totale della socialità umana e del bisogno di comunicare. La diffusione dei seminari maieutici nelle carceri italiane le trasformerebbe profondamente. Sicuramente favorirebbe il benessere psicologico dei detenuti (nelle carceri l'assistenza psicologica esiste solo in teoria), senza tuttavia renderli più docili, poiché questo benessere andrebbe di pari passo con la valorizzazione di sé stessi e la consapevolezza dei propri diritti, oltre alle conseguenze prevedibili sul piano dell'auto-organizzazione dei detenuti. Quella di Cappello è stata una iniziativa isolata, che si è confrontata con successo con le perplessità delle autorità del carcere. Se richieste simili si moltiplicassero, non è difficile immaginare le resistenze ed i rifiuti, in un paese in cui il sovraffollamento delle carceri, che costringe i detenuti a condizioni di vita disumane, non costituisce un problema politico.

6. Comunicazione, cambiamento e potere nei gruppi maieutici

Quella della maieutica reciproca è dunque una metodologia che si può adoperare in contesti diversissimi tra loro, non senza che ciò influisca sulla dinamica del gruppo, tuttavia. In generale, possiamo definire il gruppo maieutico come un gruppo primario, spontaneo ed informale. Primario, perché non persegue scopi esterni, ma è un fine in sé per i suoi partecipanti. L'esempio più frequente di gruppo primario è quello degli amici, che è in

effetti ciò che più si avvicina ad un gruppo maieutico. Il gruppo è sostanzialmente informale: le poche regole preesistenti hanno il solo scopo di garantire l'interazione (regole che si riassumono in una sola: tutti hanno il diritto di prendere la parola a turno), mentre altre regole che possono essere importanti per la vita del gruppo (ad esempio non prevaricare o non alzare la voce) restano implicite, pronte ad emergere dal lavoro stesso del gruppo se ve ne fosse il bisogno. Queste caratteristiche, che appartengono senz'altro ai gruppi maieutici comunitari, possono non trovarsi in altre situazioni. Abbiamo visto che è possibile tenere seminari maieutici nelle classi. Ma una classe ha caratteristiche di gruppo ben diverse da quelle dei gruppi maieutici: è un gruppo secondario, istituzionale e formale, anche se all'interno della classe si attivano dinamiche informali e primarie (la formazione della classe è una faccenda burocratica e le regole che guidano la vita scolastica sono precedenti all'interazione stessa, ma ciò non impedisce il nascere di sottogruppi di amici, o di ristrutturare la stessa relazione con il docente secondo regole decise all'interno del gruppo). Che succede quando si introduce la maieutica in un gruppo formale ed istituzionale? L'impressione è che la maieutica operi una sorta di sospensione degli aspetti formali ed istituzionali del gruppo per aprire uno spazio nuovo di confronto aperto ed informale, aggredendo in particolare gli aspetti autoritari e gerarchici del gruppo istituzionale. Questa parentesi può restare tale, oppure agire in modo durevole sul gruppo istituzionale ed aprirlo dall'interno, per così dire, introducendo stabilmente in esso modalità comunicative e relazionali nuove. Una classe che abbia sperimentato la maieutica può decidere di darsi nuove regole, che non elimineranno gli aspetti formali ed istituzionali del gruppo, ma le apriranno e le democratizzeranno. Si può decidere, ad esempio, che docenti ed alunni potranno darsi liberamente e reciprocamente del tu, oppure che la valutazione alla fine delle verifiche avvenga in modo collegiale, sentendo il parere dello studente sottoposto alla verifica ma anche quello della classe intera.

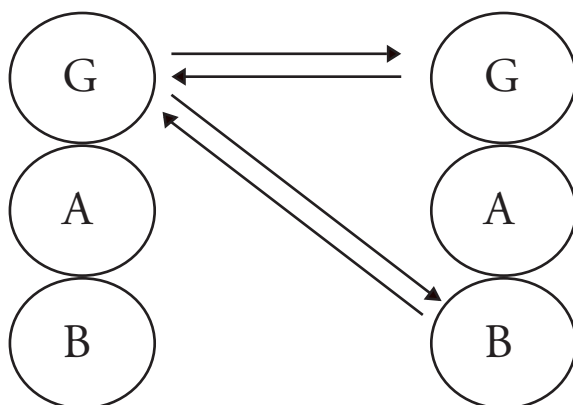
Gli effetti più durevoli della sperimentazione della maieutica reciproca saranno con ogni probabilità sulla relazione. Durante un seminario maieutico le relazioni sono *relazioni di potere*: i comunicanti sono sullo stesso piano, presi in una relazione simmetrica, in uno scambio comunicativo che ha lo scopo di aumentare le possibilità di tutti attraverso il confronto e

la collaborazione. Introdurre un seminario maieutico in un contesto di dominio o pre-dominio vuol dire assestare un primo colpo alla struttura relazionale. È una dinamica che potrà coinvolgere anche gruppi esterni al seminario maieutico. Può essere che gli studenti di una classe che hanno sperimentato la maieutica possano richiedere una maggiore democraticità della vita di classe ai docenti che non hanno partecipato al seminario, ma può anche succedere che uno studente che si sia sentito valorizzato durante il seminario possa chiedere ai propri genitori di stabilire in famiglia un ambiente comunicativo più aperto.

La comunicazione, verbale o non verbale, è il veicolo fondamentale della relazione. Ogni modalità relazionale ha le sue particolari forme, i suoi rituali comunicativi. Al dominio ed al pre-dominio appartengono l'ordine, il rimprovero, il richiamo, l'ironia, l'insulto, il prevalere con il tono della voce, e così via; quale che sia l'argomento dello scambio comunicativo (ammesso che vi sia scambio; il dominio, come presto vedremo meglio, tende alla trasmissione unidirezionale), chi è il posizione *up* conferma la sua superiorità nella relazione sia con i contenuti che con gli aspetti non verbali. Gli scambi comunicativi di potere sono invece centrati sul problema; le affermazioni che coinvolgono e toccano la persona dell'interlocutore vanno nella direzione dell'incoraggiamento e della valorizzazione, servono cioè a portare in una situazione di parità chi per diverse ragioni (timidezza, scarsa esperienza, abitudine a trovarsi in relazioni comunicative asimmetriche e così via) tende ad assumere una posizione *down*.

Può essere interessante analizzare gli scambi comunicativi nei gruppi maieutici alla luce dell'Analisi Transazionale (AT), poiché meglio di altre teorie della comunicazione consente di cogliere le dinamiche di sottomissione e di dominio nella relazione. Secondo la teoria di Berne gli scambi comunicativi (transazioni) coinvolgono non soltanto i soggetti, ma anche gli *stati dell'io*, espressione con la quale indica differenti modalità comportamentali assunte da ognuno nel corso della sua quotidianità e risultati da «registrazioni» di eventi esterni sedimentate nel cervello. Gli stati dell'io sono tre: Genitore, Adulto, Bambino. Lo stato dell'io Genitore scaturisce dalla registrazione di eventi risalenti alla prima infanzia, principalmente il comportamento e le affermazioni dei genitori, compresi consigli, ammonizioni, ingiunzioni; lo stato dell'io Bambino nasce dalla registrazione

delle reazioni del bambino agli eventi esterni, gli stati d'animo, i vissuti, le emozioni, ma anche la curiosità, la creatività, la voglia di scoprire: lo stato dell'io Adulto opera una mediazione tra il Genitore ed il Bambino, esamina i dati e le emozioni che provengono da essi e valuta se sono adatti alla situazione reale. Ogni fatto comunicativo procede dunque da uno stato dell'io e si rivolge ad uno stato dell'io. Può essere che questi stati dell'io siano corrispondenti tra di loro, ed in questo caso si avrà una *transazione complementare*. Se il soggetto A comunica nello stato del Genitore, ed il soggetto B risponde ugualmente nello stato del Genitore, la transazione è complementare. Lo è anche, però, se il soggetto A comunica nello stato del Genitore ed il soggetto B risponde nello stato del Bambino. Se raffiguriamo gli stati dell'io come dei cerchi sovrapposti, e tracciamo delle linee per indicare le transazioni, noteremo che in questo caso le linee procedono parallele:



Per Berne questo tipo di transazione, priva di intoppi, può procedere all'infinito. Le persone che così comunicano traggono dalle transazioni un senso di soddisfazione. Ciò avviene anche quando si tratta di transazioni che coinvolgono stati dell'io diverso. Una coppia nella quale il marito è usualmente nello stato dell'io Genitore nelle sue transazioni con la moglie, e quest'ultima risponde dallo stato dell'io Bambino, sarà una coppia serena, anche se il prezzo di questa serenità è la costante inferiorizzazione della moglie. Quando un soggetto A comunica dallo stato dell'io Genitore, si aspetta che l'altro risponda dallo stato dell'io Bambino; in qualche modo, lo invita a posizionarsi in quello stato. Chi fa un rimprovero, si aspetta che l'altro

risponda scusandosi. È evidente che simili transazioni hanno a che fare con il dominio. Le relazioni di dominio e pre-dominio sono prevalentemente relazioni di questo tipo: usando la terminologia di Pat Patfoort, possiamo dire che sono relazioni Maggiore-minore, nelle quali una delle parti ha una posizione di privilegio e l'altra viene inferiorizzata¹. La differenza è che nelle relazioni di dominio l'asimmetria è culturalmente codificata e condivisa, mentre nelle relazioni di pre-dominio la posizione Maggiore di uno dei membri dev'essere costantemente riconquistata. Questo fa sì che paradossalmente nelle relazioni di dominio chi è nella posizione Maggiore usi normalmente modalità comunicative meno aggressive di chi ha la medesima posizione in una relazione di pre-dominio.

Presupposto delle relazioni di dominio e di pre-dominio è che vi sia complementarità tra gli stati dell'io dei comunicanti. Quando questa complementarità viene infranta, quando l'interlocutore rifiuta di porsi nello stato dell'io complementare a quello da cui parte il messaggio (transazione incrociata), la comunicazione, secondo Berne, si interrompe. Se il soggetto A avvia una transazione da Genitore a Bambino, ed il soggetto B ricevente si posiziona invece in Adulto (rivolgendosi all'Adulto dell'interlocutore) o addirittura in Genitore (rivolgendosi al Bambino), la transazione si interrompe: è quello che avviene, ad esempio, quando ad un rimprovero si risponde con una constatazione oggettiva (Adulto), o a propria volta con un rimprovero (Genitore).

È evidente che le transazioni comunicative hanno a che vedere con la strutturazione degli equilibri relazionali non meno che con lo scambio di informazioni. Nella terminologia della pragmatica della comunicazione di Palo Alto, possiamo dire che ogni comunicazione «non soltanto trasmette l'informazione,

1 P. Patfoort, *Difendersi senza aggredire. La potenza della nonviolenza*, tr. it., Edizioni Gruppo Abele, Torino 2006. Patfoort elenca 23 procedure che mettono il soggetto in posizione Maggiore nella emissione del messaggio: l'ordine, la pressione camuffata («Tuo fratello viene tutte le settimane, lui!»), il consiglio, la lezione, la predizione, il porre sé stessi come esempio, la glorificazione di sé stessi, la presunzione, il giudizio o critica negativa, la generalizzazione o critica negativa amplificata («Tu non fai mai niente per me»), l'accusa, la minaccia, l'osservazione offensiva, la lamentela colpevolizzante («Quello che faccio non va mai bene»), l'ironia, lo scherno, la menzogna, prevenire le risposte («Forse pensi che non me ne intenda, ma...»), la valanga (una grande quantità di messaggi che soffocano l'interlocutore), il silenzio, il messaggio ambiguo, il messaggio non curato (ad esempio quando un insegnante fa l'appello con la penna tra i denti, impedendo agli alunni di sentire il loro nome), il messaggio deviato (pp. 52-61).

ma al tempo stesso impone un comportamento»¹. In situazioni di dominio, è pacifico che coloro che si trovano in posizione minore secondo il modello di Patfoort assumano alcuni comportamenti, ed il cambiamento è presumibilmente più difficile, mentre nei casi di pre-dominio lo squilibrio nella relazione è affidato esclusivamente alla comunicazione stessa, e può cambiare facilmente se coloro che vengono posti in posizione minore si rifiutano di adattarsi alle richieste implicite o esplicite. Se uno studente si rifiuta di porsi nella posizione minore, o di rispondere dallo stato Bambino ad una transazione che parte dallo stato Genitore, può essere che venga punito per la sua insubordinazione. Che il rapporto tra docenti ed alunni debba essere asimmetrico è una convinzione che decenni di pedagogie attive e progressiste non sono riusciti a scalfire. Una scrittrice, autrice di libri di successo sulla scuola, può fare ancora l'elogio della pedana sotto la cattedra e lamentare la presunta «perdita della soggezione»² da parte degli studenti. A loro volta, i docenti saranno esposti a pratiche di inferiorizzazione nel rapporto con il Dirigente Scolastico, e ciò anche in un contesto come il Collegio dei docenti, che è l'organo preposto alla gestione democratica della scuola. Ogni istituto scolastico appare come un sistema comunicativo gerarchico, nel quale prevalgono le transazioni complementari e le pratiche di inferiorizzazione. In un gruppo maieutico si cerca di passare dalle relazioni di dominio a quelle di potere. Ma in che modo ciò accade in concreto? Quali sono le caratteristiche di una transazione di potere? Formulato diversamente, questo è il problema di Patfoort: come sostituire nelle relazioni la violenza con la nonviolenza?

Tra le possibili transazioni analizzate dall'Analisi Transazionale, quella che sembra più confacente ad una relazione di potere, così come l'abbiamo caratterizzata, è quella tra Adulto ed Adulto. In questo caso si ha una relazione complementare e simmetrica. Secondo Berne quello dell'Adulto è lo stato della razionalità, della considerazione oggettiva della situazione, della elaborazione delle informazioni provenienti dall'esterno, del calcolo delle probabilità per prendere decisioni. Due persone

1 P. Watzlawick, J. H. Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 43.

2 P. Mastrocola, *Togliamo il disturbo. Saggio sulla libertà di non studiare*, Guanda, Modena 2011.

che comunicano a questo livello possono lavorare insieme su un problema, contribuendo alla sua soluzione ed arricchendosi a vicenda: sperimentando cioè quell'aumento di possibilità grazie alla collaborazione in cui consiste una relazione di potere. Questo modello comunicativo mi sembra molto simile al modello dell'Equivalenza, proposto da Patfoort come unica alternativa possibile al modello Maggiore-minore. Per Patfoort, è possibile uscire dal vicolo cieco del rapporto Maggiore-minore considerando i *fondamenti* della posizione dell'altro, vale a dire tutto ciò (bisogni, valori, emozioni, interessi, abitudini ecc.) che lo induce ad assumere quel punto di vista. Una volta sondati i fondamenti dell'altro, essi vengono confrontati con i propri fondamenti, per cercare poi di comunicare con l'altro tenendo conto di tutti questi fondamenti. Ma cosa accade quando si fa questo, dal punto di vista degli stati dell'io? È evidente che ci si posiziona nello stato dell'Adulto. Per Patfoort è possibile individuare i fondamenti dell'altro, e passare al posizionamento in Equivalenza, se si possiedono una serie di competenze: la coscienza di sé stessi, la fiducia in sé stessi, la capacità di costruire un'immagine positiva di sé (affermazione positiva), l'umiltà, la padronanza delle proprie emozioni e la forza interiore¹. Si tratta di quel comportamento razionale, oggettivo, sicuro ed emotivamente stabile che è proprio dell'Adulto. Nei termini dell'AT il passaggio dal modello Maggiore-minore al modello dell'Equivalenza può essere descritto come la conversione da una relazione Genitore-Bambino ad una relazione Adulto-Adulto.

In un gruppo maieutico le transazioni sono prevalentemente di questo tipo, hanno, cioè, un carattere razionale più che emotivo, riguardano la considerazione oggettiva di fatti ed opinioni e sono più o meno libere da procedure di inferiorizzazione. Si tratta in realtà di caratteristiche proprie, più o meno, di ogni gruppo, ed è anche per questo che Dolci ha preferito la via dei gruppi rispetto alla maieutica diadica. Ogni gruppo tende a concentrarsi sul compito ed a raggiungere un equilibrio tra le diverse posizioni. Anche in un gruppo, tuttavia, può succedere che alcuni membri si pongano in posizione Maggiore, che manifestino aggressività o arroganza, così come può essere che vi siano scambi comunicativi a carattere emotivo che, più che allentare le tensioni nel gruppo, ne creino altre,

1 P. Patfoort, *Difendersi senza aggredire. La potenza della nonviolenza*, cit., pp. 272 segg.

particolarmente difficili da risolvere e gestire, gettando nella relazione aspetti che rimandano allo stato dell'io Bambino. I seminari maieutici condotti da Dolci e riportati in opere come *Conversazioni* appaiono caratterizzati da un mirabile equilibrio, dalla concentrazione di tutti sul compito, dalla quasi totale assenza di scambi comunicativi riconducibili al modello Maggiore-minore. Come ho già notato, ciò è senz'altro dovuto anche al prestigio ed al carisma di Dolci, che induce i partecipanti ai gruppi ad assumere un atteggiamento serio e rispettoso di tutti. Con altri conduttori può essere che emergano non poche difficoltà e che possa essere difficile stabilire un equilibrio nel gruppo. In questi casi occorre che il conduttore possieda competenze riconducibili a quella che Jerome Liss chiama *comunicazione ecologica*, vale a dire che sappia cogliere tempestivamente gli elementi che possono infrangere l'equilibrio del gruppo e sappia come porvi rimedio. Per Liss i fattori fondamentali che possono alterare l'equilibrio di una comunicazione di gruppo sono la monopolizzazione, il dogmatismo, la polarizzazione nei giudizi, il moralismo e la dispersività¹. Il primo fattore è facilmente sperimentabile nelle situazioni di gruppo: qualcuno dei membri inevitabilmente prende la parola più spesso degli altri e parla a lungo, centra l'attenzione su di sé, cerca di portare la conversazione verso i temi che gli stanno a cuore, comunicando anche fatti personali ed intimi. Spesso sono le stesse persone a porsi in modo dogmatico, facendo affermazioni perentorie sostenute con il peso della propria personalità. Quello della polarizzazione è invece un rischio che riguarda tutti i partecipanti, che nel confrontarsi con le idee altrui sono esposti costantemente alla tentazione di accettarle o rifiutarle in toto, senza considerare le sfumature e la possibilità che una affermazione contenga qualche verità anche quando non ci sembra del tutto condivisibile. È evidente che una discussione in cui ognuno esprime il proprio punto di vista e gli altri replicano puntualmente con un «non è come dici tu», non porta da nessuna parte. A un esito anche più disastroso si va incontro quando uno o più partecipanti hanno uscite moralistiche del tipo «tu dovresti», che indispongono i destinatari e possono suscitare reazioni infastidite. Infine la discussione può procedere in modo confuso, perdendo di vista

1 Cfr. J. Liss, *La comunicazione ecologica*, tr. it., La Meridiana, Molfetta 2005 (terza edizione), pp. 18 segg.

il tema e rovesciandosi in una miriade di questioni secondarie. Di tali fattori di disturbo quest'ultimo è probabilmente quello più presente nei seminari maieutici condotti da Dolci. Si tratta di un rischio che viene tuttavia affrontato tempestivamente: Dolci è molto abile a ricondurre costantemente al problema, facendo nel corso della discussione il punto su quanto detto ed orientando la discussione successiva. Più difficile è intervenire sulle polarizzazioni, soprattutto in un contesto nel quale è diffusa la convinzione che cambiare idea sia una forma di debolezza. In una discussione molto lunga e laboriosa sul tema «Deve essere battezzato un bambino? E perché?» qualche partecipante manifesta un certo fastidio. Il tema è chiaramente provocatorio: che si debbano battezzare i bambini nessuno lo ha mai messo in discussione in quel contesto. Nella parte iniziale della discussione prevale l'idea che sia necessario battezzare perché altrimenti non si è «carne umana» e si viene odiati (nella cultura popolare dell'Italia meridionale *cristiano* è sinonimo di essere umano, e non cristiano, non battezzato è la stessa cosa che *animale*). Questa convinzione comporta una polarizzazione implicita, di cui Dolci fa prendere coscienza: «Voi dite che sia giusto pensare: 'Io sono giusto, io sono figlio di Dio e l'altro è peccato, merda'»?¹ Un punto d'accordo viene trovato nel fatto che le persone valgono per quello che sono, e non per il battesimo, e che ci si deve rispettare anche quando si hanno idee diverse. Ma è un accordo che non elimina le tensioni. Peppino fa notare a Totò che ha cambiato idea: prima sosteneva che si deve odiare chi non è battezzato, ora invece che ci si deve rispettare tutti. Dolci osserva che Peppino ha semplicemente cambiato idea, ma a Totò il cambiare idea pare cosa in contrasto con il tener fede alla propria parola, che è parte fondamentale della concezione corrente della serietà ed affidabilità di un uomo:²

TOTÒ Non si tratta di questo. Si tratta che adesso dice: «Siamo tutti figlioli di Dio», e dice: «Allora odio non se ne porta. Odio, basta, è finito!»

DANILO Ha cambiato idea.

UNA VOCE Si rispettano tutti come carne umana.

TOTÒ Ma vossia non rispetta avanti la parola che dice. Come ci disse

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit., p. 312.

2 Ivi, pp. 314-315.

a noialtri?

PEPPINO Come ci dissi a vossia?

TOTÒ Di portarci l'odio.

PEPPINO Allora è buona cosa di portare l'odio?

TOTÒ Basta non ne discorremo più.

ZA DIA (*mentre si alza e sta per uscire con gli altri*) Buona sera, io me ne vado, però: dieci io ne ebbi e tutti battezzati, tutti poi cresimati.

Tutta la discussione sul battesimo è esempio di un confronto che parte con una fortissima polarizzazione (carne umana/animali) e viene via via smorzandosi con l'emergere del tema dell'uguaglianza umana anche nella diversità del credo, non senza incontrare però forti resistenze. Fatto fondamentale per l'emergere del tema del rispetto è il riferimento a una persona non cattolica conosciuta ed apprezzata da tutti come Birgitta. Dolci ha gioco facile nel chiedere: «Le diciamo che è un animale? Le diciamo che lei è merda, e che gli altri sono bravi?»¹. Ciò conferma l'importanza per un gruppo maieutico della presenza di persone estranee alla piccola comunità, che esprimano punti di vista, valori, fedi, stili di vita differenti. Lo stesso Dolci, con le sue convinzioni religiose eterodosse, rappresenta un diverso in quel contesto; e senza le sue sollecitazioni/provocazioni, la discussione avrebbe confermato i forti pregiudizi verso le persone non battezzate.

L'equilibrio di un gruppo maieutico è delicato. Ogni tentativo da parte di qualsiasi partecipante di raggiungere una posizione *up* rischia di infrangerlo, e va tempestivamente rintuzzato con strategie appropriate, che Dolci sa adoperare con grande maestria, ma che non giunge a tematizzare esplicitamente. Esso, scrive, «chiede una disciplina nonviolenta non facile ad assumere a chi è uso all'ordine violento del dominio»; poiché non è facile imparare a comunicare ed ascoltare, occorrono «intelligenti strategie», oltre al coraggio ed alla fantasia². Quali siano queste *intelligenti strategie* non lo dice. Le ragioni di questa omissione vanno con ogni probabilità cercate nel timore che esplicitare i modi per la gestione nonviolenta del gruppo potesse fare della maieutica reciproca una tecnica codificata e del conduttore una sorta di esperto, che si differenzia dagli altri partecipanti perché possiede le conoscenze necessarie alla

1 Ivi, p. 313.

2 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p.246.

gestione del gruppo, con il rischio di spegnere sia la creatività del gruppo che l'orizzontalità piena della relazione maieutica. La sua fiducia è che un gruppo maieutico possa trovare da sé il proprio equilibrio. Se esistono numerosi ostacoli, legati anche all'abitudine a relazionarsi in contesti di dominio, c'è anche il bisogno essenziale di comunicazione, di creatività, di apertura, che è più forte di qualsiasi ostacolo e trova da sé le sue vie.

Ogni gruppo maieutico è una struttura complessa, nella quale stabilità e cambiamento coesistono in un equilibrio delicato. Nei seminari maieutici emerge la contiguità tra *conversazione* e *conversione*, tra lo stare insieme agli altri ed il cambiare insieme agli altri. Ma a cosa ci si converte? A nulla che sia deciso prima ed al di fuori del seminario maieutico stesso. Se così non fosse, la maieutica sarebbe soltanto uno strumento particolarmente sottile per manipolare dando l'illusione che si sia giunti da sé alle conclusioni desiderate da chi conduce il seminario. È chiaro che il rischio esiste sempre, in qualche caso anche con le migliori intenzioni. Chi guida un seminario può pensare che alcune posizioni siano più avanzate di quelle diffuse nel contesto particolare. Può accadere che alcuni studenti facciano l'elogio della mafia o della camorra, e che il loro docente decida di affrontare il problema con un seminario maieutico sulla mafia, considerandolo più efficace di una punizione o di un discorso. È una decisione legittima e perfino apprezzabile, che tuttavia va contro lo spirito della maieutica reciproca. La maieutica è reciproca nella misura in cui ognuno dei partecipanti può essere maieuta dell'altro, ossia può aiutarlo nella ricerca comune della verità. In questo caso si parte invece con la convinzione che alcuni partecipanti siano nell'errore e debbano cambiare idea nel corso del seminario; maieuta sarà il docente, non anche gli studenti. Un simile seminario sulla mafia sarebbe effettivamente maieutico in senso reciproco soltanto se il docente lasciasse agli studenti la libertà di esporre le «ragioni» della mafia.

La direzione del cambiamento sociale non può essere dunque fissata prima, se il gruppo dev'essere maieutico. E tuttavia la natura stessa della maieutica reciproca conduce il cambiamento sociale in una direzione precisa. Per tornare al nostro esempio, lo studente che presenta al gruppo le sue idee favorevoli alla mafia sperimenta una possibilità di comunicazione e di accettazione da parte degli altri che è già al di fuori della mentalità e delle modalità relazionali mafiose (e vale il contrario: se le sue idee sulla mafia venissero conculcate dal docente, e magari

punite, ciò confermerebbe quella prevaricazione che è propria della mafia). L'accettazione reciproca, l'apertura, il parlare ed ascoltare, la considerazione attenta e razionale dei problemi, l'autoanalisi popolare vanno nella direzione della creazione di una società aperta, pienamente democratica, e costituiscono la prevenzione più efficace contro qualsiasi forma di fascismo ed autoritarismo. Di particolare importanza è la verifica razionale che avviene nei gruppi maieutici. Con un uso abile dei mezzi di comunicazione di massa (sui quali presto torneremo) è piuttosto facile immettere nella società informazioni parzialmente o interamente false, con lo scopo di ottenere un certo orientamento dell'opinione pubblica. In periodo elettorale può succedere ad esempio che un episodio di cronaca riguardante soggetti stranieri sia enfatizzato per suscitare un risentimento generale verso gli stranieri, a vantaggio delle forze politiche di destra. È possibile che l'emergenza sia costruita ad arte dando risalto a numerosi piccoli fatti di cronaca, oppure creando un vero e proprio *fattoide*, un fatto grave inventato interamente dai media (ad esempio il rapimento di bambini da parte di donne di etnia Rom, di cui periodicamente parlano i mass-media, e che non è stato mai dimostrato). Si tratta di una manipolazione dell'opinione pubblica gravissima ed esiziale per la nostra democrazia, che può risultare più difficile se esistono gruppi nei quali quelle informazioni o pseudo-informazioni sono analizzate in modo critico, facendo emergere anche i propri pregiudizi, le paure, le debolezze sulle quali una simile manipolazione fa presa.

Un aspetto importante della dinamica dei gruppi maieutici è l'accettazione. Per Carl Rogers il terapeuta deve porsi nei confronti del cliente in modo empatico, comprensivo, evitando ogni giudizio nei suoi confronti ed accettandolo in modo incondizionato. Quando c'è questa accettazione incondizionata vi sono «maggiori probabilità che la personalità del cliente si modifichi e si sviluppi in modo produttivo»¹. Per Rogers la verità di questa affermazione è ordinariamente sperimentata dai genitori. Si può aggiungere che è una sorta di postulato di qualsiasi rapporto educativo. L'ipotetico studente mafioso potrà aprirsi e cambiare se troverà un docente che lo farà sentire accettato così com'è; si chiuderà in sé stesso e nelle sue convinzioni, invece, se si sentirà giudicato o punito per il suo

1 C. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, Martinelli & C., Firenze 1994, p. 95.

modo di essere. Nella mancata accettazione, nella disconferma, nel disprezzo più o meno velato nei confronti del modo di essere degli studenti (e delle loro famiglie) va con ogni probabilità cercata la ragione del diffuso insuccesso scolastico di studenti provenienti dai ceti meno abbienti.

Benché auspicabile, non è tuttavia possibile nei gruppi maieutici una tale accettazione incondizionata. Un gruppo maieutico non è un gruppo terapeutico. Nel gruppo le idee di ognuno sono oggetto di discussione, e possono essere criticate anche aspramente dagli altri. Nessun partecipante al gruppo può attendersi che qualsiasi sua idea, solo perché formulata nel gruppo, venga accolta da tutti come vera. Il compito primario di un gruppo maieutico è quello di cercare la verità; come tale, esso assomiglia più a un gruppo di pratica filosofica che a un gruppo terapeutico. Nella ricerca della verità le opinioni dei singoli vanno soppesate, ed accettate, per intero o parzialmente, solo se superano il vaglio del gruppo. Al tempo stesso, però, ogni membro del gruppo è riconosciuto come maieuta dell'altro. Questo vuol dire che, quasi che siano le sue opinioni, e per quanto possano apparire sbagliate agli altri, lo si riconosce come un interlocutore valido ed insostituibile. In un gruppo maieutico funzionante e ben condotto nessuno, qualunque idea o valore abbia espresso, viene messo fuori gioco nella ricerca comune. Non c'è del resto errore che non contenga un qualche elemento di verità. È compito del conduttore fare in modo che la critica delle idee non conduca alla svalorizzazione di chi le sostiene e far sì che gli interlocutori siano sempre tutti sullo stesso piano, amici nella ricerca comune.

L'accettazione non riguarda dunque le idee, le opinioni, i valori, che possono essere giudicati errati dagli altri, ma la propria uguaglianza nella relazione maieutica. È una accettazione che risulterà tanto più importante, e trasformatrice, quanto più coinvolgerà soggetti che sono normalmente in una situazione di inferiorità. In un seminario maieutico scolastico lo studente si trova finalmente sullo stesso piano del docente, ciò che dice ha lo stesso valore, ed uguale è il contributo alla ricerca comune. Ciò, naturalmente, se si tratta di un seminario autentico, e non di una lezione camuffata da seminario. In una società complessa un fattore di inferiorità è la mancanza di titoli di studio. In un contesto maieutico chi è privo di cultura scolastica è sullo stesso piano del laureato. Le conseguenze sul piano dell'autostima, della fiducia in sé stessi, della crescita anche politica dei soggetti normalmente

inferiorizzati sono enormi. Le conversazioni maieutiche stabiliscono rapporti di potere, ossia egualitari, orizzontali, simmetrici, in una società che è ancora largamente gerarchica, asimmetrica, autoritaria. Chi ha sperimentato l'uguaglianza in un contesto maeutico ne esigerà il rispetto anche al di fuori: diventerà un cittadino consapevole, attivo ed attento ai propri diritti. Le stesse forme di ineguaglianza condivise dal gruppo sociale non superano la prova della orizzontalità maieutica.

Un esempio servirà ad illustrare questa dinamica.

Durante una riunione maeutica con un gruppo di contadini si discute di educazione, ma il confronto si sposta sullo *sforbiciare*, il complesso intreccio di giudizi e di stigmatizzazioni che in molte comunità costringe alcuni soggetti in un ruolo nel quale non si riconoscono realmente. Le ragazze, emerge, non possono andare liberamente a passeggiare in campagna, perché sarebbero criticate, con conseguenze non lievi sulla vita sociale. Za Dia, una donna ottuagenaria, dice che la cosa, pur non essendo giusta in sé, è giusta perché è così la *vita* di Partinico, ma Mimiddu non è d'accordo:¹

No, io devo obbedire a voialtre perché voialtre dite che c'è la forbice; ma se io faccio di testa mia tu puoi sforbiciare quanto vuoi; se questo facesse pure lo stesso che faccio io, quello lo facesse pure, l'altro pure e tu faresti pure, la cosa si sta a allargare. Quelli che vanno a sforbiciare non avessero niente a sforbiciare perché poi quelli venissero pure appresso a quello che faccio io e a quello che fai tu.

Fare di testa propria vuol dire eseguire il proprio ruolo con uno scarto, una differenza rispetto a quanto ci si aspetta. La resistenza alla critica ed allo stigma sociale fa sì che questo scarto diventi esemplare. In qualche modo, qui si affaccia anche la consapevolezza di quella *servitù volontaria* di cui parlava già nel Cinquecento Etienne de La Boétie – con la differenza che in questo caso non si tratta di sottomissione volontaria al potere, ma della condizione di chi è schiavo del proprio ruolo sociale. Lo scarto nella esecuzione del ruolo non è senza conseguenze. In quel contesto, per una ragazza uscire liberamente a passeggiare voleva dire farsi la fama di ragazza poco seria, e questo rischiava di avere pesanti ripercussioni sulla possibilità di contrarre un matrimonio vantaggioso. Secondo il ragionamento di Mimiddu, però, questo è un rischio più apparente che reale. Lo

1 D. Dolci, *Conversazioni*, cit, p. 365.

stigma, una volta che si giunga a sfidarlo, è meno terribile di quel che sembra. Se lo scarto nella esecuzione del ruolo aggiunge ad esso qualcosa di razionale, che non è difficile far riconoscere alla comunità come tale, c'è la possibilità che lo stigma lasci il posto all'imitazione. La segregazione delle donne in realtà è un fatto fondamentale in società in cui il matrimonio è *razionale*, ossia prescinde dai sentimenti ed è deciso fondamentalmente dalle famiglie. Nella realtà in cui opera Dolci, tuttavia, anche se permangono forme sociali per molti versi pre-moderne, esistono le condizioni per operare uno scarto nell'esecuzione dei ruoli femminili. Non a caso Mimiddu dice: «Per la Sicilia è sbagliata, la nostra catena che noi continuiamo, perché dobbiamo vedere dal punto di vista di tutto il mondo»¹. In quegli anni – la discussione è della primavera del '62 – esistono anche in Sicilia le condizioni per un mutamento sociale che parta dallo scarto nella esecuzione dei ruoli. Un contadino può vedere, ormai, la Sicilia legata all'Italia, e rendersi conto – e far constatare in una discussione – che il punto di vista locale può non essere più adeguato. È in questo spiraglio che si inserisce la maieutica come fattore di cambiamento sociale.

Parlando a Basilea nell'agosto del '60, all'International Liaison Committee of Organisations for Peace, così Dolci specifica il significato politico della sua azione educativa in Sicilia:²

Il Centro fa un lavoro politico in quanto cerca di far esistere i piccoli, i non realizzati, attraverso la parola, l'esperienza del possibile sviluppo, l'apertura al mondo, alla cultura, a tutti i valori possibili.

Esistere attraverso la parola: questa espressione è una sintesi meravigliosa dell'operare della maieutica. Ciò che viene ad esistere, grazie alla parola, alla conversazione, è la persona come soggetto storico e politico. Il significato profondo della maieutica va cercato nel lavoro con gli umili, con i marginali, con gli esclusi; sono loro i senza parola, le non-persone cui viene negata la stessa dignità di parlanti, ossia di essere umani. La maieutica avvia un processo di umanizzazione attraverso la parola, perché in tanto siamo uomini (e donne) in quanto abbiamo la possibilità di parlare. Non manca naturalmente agli ultimi la parola come semplice possibilità di espressione. Ciò

1 Ivi, p. 364.

2 Ivi, p. 27.

che manca è la parola politica, progettuale, rivendicativa; la parola presa davanti alla società per affermare i propri diritti, per sostenere la propria visione del mondo, per contribuire al processo comune dell'umanità. La società è fatta di discorsi. C'è in essa un flusso continuo di parole (articoli di giornale, comizi, prediche, richieste, rivendicazioni, proteste, invettive...); alcune parole restano private, non escono dalla cerchia della famiglia o del gruppo di amici, altre invece sono pubbliche, contribuiscono a decidere cosa la società penserà, in quale direzione etica ed assiologica andrà, quale politica avrà. Un gruppo maieutico ha questa particolarità: esso è un gruppo privato, non diversamente da un gruppo familiare o da una comitiva di amici, ma al tempo stesso si configura come un luogo nel quale si costruiscono discorsi che appartengono alla sfera pubblica, politica. Anche quando si discutono questioni apparentemente impolitiche, o astrattamente filosofiche, un seminario maieutico ha sempre una finalità politica: esso è un contesto di ricerca comune della verità e del bene; e cos'altro è, la politica, se non una tale ricerca? Di più: poiché la politica dei partiti è degenerata, da gran tempo, in giochi di dominio, affarismo, clientelismo, corruzione, i gruppi maieutici si configurano come uno dei pochi contesti nei quali la politica può ancora presentarsi nella sua forma più pura ed alta. In questo senso Dolci può dire che il lavoro del suo Centro in Sicilia porta una «immissione di nuovi valori in tutti i partiti, un contributo alla elevazione del piano del dibattito, della lotta»¹. In termini capitiniani si può dire che la maieutica opera una *aggiunta* alla vita politica; che preme sui partiti per trasformarli, per far sì che da centri chiusi, non comunicanti, diventino strutture aperte al dialogo, al confronto democratico e realmente costruttivo. Dal punto di vista strettamente elettorale, per Dolci i gruppi maieutici non possono che comportare «una traslazione politica (ad esempio del sottoproletariato che vota tradizionalmente per i ricchi, i baroni) verso sinistra»². Come autoanalisi popolare, la maieutica reciproca aiuta a scoprire i propri veri interessi; in questo senso essa può far prendere coscienza a quei soggetti che votano contro i loro stessi interessi di classe. La traslazione a sinistra di cui parla Dolci non va intesa tuttavia come un appoggio incondizionato ai partiti di sinistra. È di sinistra una

1 *Ibidem*.

2 *Ibidem*.

politica in favore degli ultimi, dei ceti non borghesi, degli esclusi dalla società del benessere; una politica aperta, democratica, partecipata. Non è detto che i partiti di sinistra facciano una politica simile. Anch'essi possono chiudersi in sé stessi, alimentare burocrazie ed oligarchie, perdere il contatto con la base sociale tradizionale e diventare partiti sostanzialmente borghesi. In questo caso la maieutica opererà in senso critico nei confronti di questi stessi partiti, al tempo stesso mostrando loro la via per riprendere contatto con la base proletaria e popolare, tornando a fare politica nobile e profonda nei quartieri e nelle borgate, abbandonate al gioco facile del sistema clientelare o all'irresponsabilità di chi costruisce le proprie fortune elettorali alimentando odio sociale, razzismo e paura dell'altro.

Le conversazioni maieutiche cambiano coloro che vi partecipano — perché consentono la conquista della parola pubblica a chi è abituato a discorsi privati, perché avvengono in un contesto di rigorosa uguaglianza, nel quale è bandita ogni asimmetria e prevaricazione, e perché portano a tematizzare apertamente norme, strutture, meccanismi, istituzioni sociali generalmente non analizzati, anche quando evidentemente insufficienti o sbagliati —; ma la loro politicità non si esaurisce in questo. «Se la maieutica nelle sue complesse dimensioni, nei suoi vari aspetti, manca del necessario conflitto nonviolento, robusto e anche purificatore, è come un tavolino con due gambe», scrive Dolci¹. Le conversazioni maieutiche, se ben funzionanti ed autentiche, mettono capo ad un gruppo politico impegnato in una lotta per il miglioramento della vita comune. Delle conversazioni maieutiche a livello di quartiere metteranno capo ad un comitato di quartiere impegnato nella lotta per il miglioramento delle condizioni di vita, avendo come controparte l'amministrazione comunale. Una classe impegnata in conversazioni maieutiche potrà maturare una nuova visione della scuola e lottare per ottenere una maggiore democraticità ed una didattica più aperta nella propria scuola. Un gruppo di giovani potrà prendere coscienza della gravità della condizione di lavoratore precario, e dal vita ad un gruppo di rivendicazione dei diritti di questa categoria. Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Ovunque vi sono delle persone che prendono coscienza, nasce un gruppo politicamente impegnato. Se ciò non accade, vuol dire che qualcosa non è andato come avrebbe dovuto nei seminari

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 351.

maieutici.

Il passaggio all'impegno ed al conflitto rappresenta un passo ulteriore e comporta inevitabilmente una trasformazione del gruppo maieutico. Un comitato di quartiere impegnato in un conflitto con l'amministrazione comunale non potrà lavorare solo attraverso gli incontri maieutici; occorreranno riunioni di altro tipo, incontri ad esempio a scopo organizzativo o attività per la sensibilizzazione della gente del quartiere. La felice orizzontalità del gruppo maieutico sarà messa alla prova dalla necessità di attribuire ruoli diversi in base alle capacità di ciascuno, con il rischio che si ripresentino differenze di status (ed inevitabilmente emergeranno dei leader). Può essere che la maieutica venga abbandonata, perché non più adatta alla nuova fase di organizzazione e lotta. Può anche essere, però, che il gruppo si mantenga fedele al metodo maieutico e sperimenti la possibilità di condurre maieuticamente la lotta stessa. Per Dolci, se la maieutica conduce alla lotta politica (e se non lo fa non è autentica), può accadere anche il contrario: «una lotta sindacale, ad esempio, può assumere il valore di conflitto nonviolento e di azione maieutica: pur tra sindacalisti ed avversari»¹. Condurre maieuticamente una lotta vuol dire porsi al di fuori della logica conflittuale tradizionale, che vede nell'avversario colui che ha ogni torto, e che bisogna sconfiggere ad ogni costo. Se la maieutica è reciproca, allora conflittualità maieutica vuol dire riconoscere nell'avversario un interlocutore degno, cercare di capirne le ragioni, rispettarne l'umanità. Vi sono casi in cui ciò può essere più difficile. Sicuramente agirà in modo reciprocamente maieutico un comitato di quartiere in lotta con l'amministrazione comunale, ma che dire di un gruppo in lotta contro la mafia? Si cercheranno anche nei mafiosi degli interlocutori degni? Umanamente senz'altro. Dolci non manca di andare a parlare con Gaspare Centineo, il rappresentante degli espropriandi che si oppongono alla nascita della diga sullo Jato, per quanto sia in odore di mafia. Come prevedibile, l'incontro non conduce a nulla, e Dolci avvia la lotta nonviolenta. Centineo è un interlocutore in quanto uomo, ma le sue «ragioni» mafiose non possono essere prese in considerazione. Mi pare chiaro che, se è possibile condurre in modo maieutico una lotta politica, non sempre è possibile che essa sia maieutica in senso reciproco. È possibile combattere

1 *Ibidem.*

nonviolentemente la mafia, con le manifestazioni di piazza, la marce, i digiuni, ma non è possibile entrare in un rapporto di reciprocità con i mafiosi *in quanto mafiosi*. È possibile farlo con i mafiosi in quanto uomini, persone con le quali occorre tentare un rapporto umano, al di là della bestialità dei loro errori. I sistemi parassitari vanno messi fuori gioco, non è possibile con essi alcuna mediazione; ma le persone vanno recuperate, per quanto possibile, alla comune umanità. In una conversazione maieutica tutte le persone sono sullo stesso piano e tutte le opinioni hanno la stessa dignità; sarà la discussione poi a illimpidire, a sedimentare le ragioni, a far emergere ciò che è più valido – le opinioni più aperte, le ragioni più solide, i valori più autentici. In una lotta maieutica vi sono invece ragioni, opinioni, prassi che bisogna apertamente combattere. La maieuticità della lotta consisterà nel non dimenticare mai l'umanità dell'avversario, anche quando abbruttito dalla violenza e dalla corruzione, nell'aver fiducia nelle possibilità della sua umanità, nel cercare di stabilire, pur nel mezzo della lotta, un rapporto umano, pur senza retrocedere di un solo passo, pur senza rinunciare alla necessaria durezza dello scontro.

7. *L'educazione maieutica*

Quale è l'obiettivo dei gruppi maieutici? L'unico apertamente esplicitato è quello di *cercare insieme* la verità. È un obiettivo sul quale Dolci torna costantemente, quasi per inciso, anche per motivare: cercare *insieme* la verità vuol dire che nessuno la possiede in misura maggiore degli altri, e che il contributo di ciascuno – per quanto possa non aver riflettuto sul problema di cui si sta discutendo – è essenziale. Poiché si tratta di un obiettivo squisitamente filosofico, i gruppi maieutici si configurano, in primo luogo, come comunità di ricerca filosofica. Alcune delle questioni dibattute sono in effetti filosofiche in senso stretto: è giusto ammazzare o non è giusto? che qualità deve avere un uomo per essere un vero uomo? cos'è vivere? cos'è morire? Domande che vanno al cuore dell'etica e della metafisica. In altri casi la questione non è immediatamente filosofica (dicono che hanno tirato un razzo sulla luna: che ne pensiamo?), ma è filosofico il metodo della ricerca, dell'analisi delle ragioni. I gruppi maieutici sono dunque gruppi filosofici, di una *filosofia popolare* o *di comunità*. Nella tradizione nonviolenta la verità ha a che fare con il potere. Il metodo di Gandhi si chiama

Satyagraha, forte adesione alla verità o forza della verità. La convinzione di fondo della nonviolenza gandhiana è che colui che si trova nella verità non ha bisogno di ricorrere alla violenza per prevalere; la verità ha una forza, un potere intrinseco. Riprendendo la distinzione di Dolci, si può dire che la verità sta al potere come l'errore e la falsità stanno al dominio. La ricerca comune della verità è dunque una ricerca del suo potere. I gruppi maieutici, in quanto filosofici, sono anche politici; in quanto hanno a che fare con la verità, hanno a che fare anche con il potere.

Ma la dimensione della verità è per Dolci anche quella della salute. Comunicare in modo aperto, autentico, creativo, entrare con gli altri in un rapporto di potere, farsi soggetti attivi, sottraendosi alla passivizzazione del dominio vuol dire recuperare la propria sanità. «Buona comunicazione induce buona salute», scrive in *Gente semplice*¹. Al dominio, dimensione dell'errore e dell'inautenticità, appartengono anche la falsità, l'incongruenza, la simulazione nei rapporti umani: fatti che impediscono una comunicazione vera, l'apertura sincera all'altro, l'abbandono fiducioso. Nella dimensione del dominio tutti si guardano dagli altri, ognuno cerca di prevalere sull'altro, di conquistare una posizione sempre più *up*. La comunicazione è strategica, non fine a sé stessa. Mira a raggiungere un vantaggio, a conquistare una posizione. Questa competizione, a tratti spietata, è alla radice del malessere psicologico delle società avanzate. La ragione va ricercata in alcune evidenze della psicologia di Carl Rogers, pienamente confermate dai gruppi maieutici di Dolci: che nei rapporti interpersonali non porta a nulla mostrare una facciata, mostrarsi diversi da ciò che si è; che la comprensione degli altri arricchisce, ed è importante aprire vie di comunicazione autentica; che è importante accettare gli altri per quello che sono; che l'accettazione di sé stessi e degli altri porta ad un «rispetto maggiore per la complessità dei processi della vita»², a rinunciare a cercare di cambiare o manipolare gli altri, lasciandoli essere ciò che sono (una rinuncia che, in modo apparentemente paradossale, suscita i cambiamenti più profondi in sé e negli altri). Nella orizzontalità dei gruppi maieutici si depone la maschera, o almeno si tenta di farlo, si abbandona la lotta per lo status, il prestigio, il pre-dominio,

1 D. Dolci, *Gente semplice*, Camunia, Milano 1993, p. 148.

2 C. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, cit., p. 39.

si è semplicemente sé stessi insieme agli altri. Si intraprende così insieme agli altri la via di una vita semplice, sana, fatta di relazioni forti ed autentiche, di comunicazioni piene, di genuina apertura alla vita. Nella misura in cui favoriscono questo cambiamento, questo passaggio dall'incongruenza alla congruenza (per usare i termini di Rogers), dalla inautenticità all'autenticità, dalla nevrosi alla salute, i gruppi maieutici possono essere intesi anche come gruppi terapeutici.

Ma i gruppi maieutici sono soprattutto gruppi che favoriscono la crescita umana di coloro che vi partecipano. Un gruppo maieutico opera per favorire la transizione, il passaggio da una situazione ad un'altra – dall'asimmetria alla simmetria, dalle relazioni di dominio e pre-dominio a quelle di potere, dall'inautenticità all'autenticità, dalla falsità all'errore. Le persone impegnate nelle conversazioni maieutiche cercano di uscire insieme da un malessere comune, che può essere più o meno tematizzato, e che è soprattutto un malessere relazionale, fatto di rapporti sbagliati. Considerando l'etimologia della parola educazione – *e-ducere*, trarre fuori – si può affermare il valore educativo dei gruppi maieutici. Ma l'*educere* nei gruppi maieutici è particolare: non vi sono un educatore e degli educandi, né è deciso prima il *verso dove* di quel processo di cambiamento. In quanto maieuta, ognuno nel gruppo è educatore ed educando. È un sistema che rappresenta un grande progresso rispetto alle modalità tradizionali della cosiddetta educazione degli adulti. Bisognerebbe parlare, in questo caso, di *educazione tra adulti*. La cultura pedagogica dominante divide il mondo in educatori ed educandi, separandoli rigorosamente; e l'adulto stesso, per quanto possa essere genitore o nonno, diventa un semplice educando nel momento in cui entra in una relazione educativa. In questo sistema c'è sempre qualcuno che ha risolto i problemi dell'educando: i genitori sanno cosa è bene per il figlio, gli insegnanti sanno alla perfezione cosa gli studenti dovranno sapere e saper fare per vivere bene la loro vita futura, i formatori degli adulti sanno ciò che ad essi è essenziale per vivere bene il proprio presente. All'educando non resta che affidarsi nelle mani dell'altro. Ma c'è qualcosa di meglio di questo affidamento: il *confidarsi*, la fiducia reciproca tra educatore ed educando. Se ha fiducia nell'educando, l'educatore comprende che anch'egli ha una percezione del bene, ha qualche conoscenza, ha valori che è giusto rispettare. Il processo non sarà allora più unidirezionale; l'educatore ascolterà l'educando e cercherà insieme a lui la

direzione dell'*uscire fuori* educativo. Con Dolci si è ancora oltre: non esistono più un educatore ed un educando, ognuno è sia l'una che l'altra cosa; il confidarsi è pienamente reciproco, è un abbandono fiducioso nelle mani dell'altro nella misura in cui egli stesso si abbandona a noi; l'educazione diventa un coeducarsi, un uscire fuori insieme verso una direzione non già decisa, ma scoperta di volta in volta.

Questa reciprocità piena della relazione educativa è sperimentata nei gruppi maieutici fondamentalmente tra adulti (anche se ai gruppi partecipano anche bambini). È possibile portarla a scuola? È possibile trasformare maieuticamente l'educazione scolastica? È possibile una formazione primaria improntata alla maieutica? È questo il problema cui Dolci cercherà di rispondere negli ultimi anni.

Per la scuola tradizionale, Dolci ha giudizi di grande durezza, dietro i quali non è difficile intuire la sua esperienza di studente. La sua ricerca sulla maieutica lo ha portato a distinguere due fronti contrapposti: da un lato il potere, la creatività, il comunicare, la struttura, la città, la comunità, dall'altro il dominio, la noia, la trasmissione, l'istituzione, l'omile, lo Stato. Se negli anni Cinquanta la mancanza di scolarizzazione è denunciata come una delle cause della triste condizione dei poveri di Trappeto e Partinico, e sul finire dei Sessanta scrive «Vogliamo scuole vere scuole sicure per i nostri figli» sui muri di una scuola media distrutta dal terremoto¹, dagli anni Settanta in poi sviluppa una visione critica che fa pensare ai toni ed agli argomenti dei descolarizzatori. La scuola è «*fossile*, ripetitiva, propagandistica, inoculante, spegne. È ordigno di dominio», scrive in *La struttura maieutica e l'evolverci*². La scuola spegne la creatività, non favorisce il dialogo e la ricerca, rinnega i valori che pretende di insegnare, non educa alla lotta nonviolenta: «corrompe, ammaestrando all'ipocrisia», si legge in *Comunicare, legge della vita*³. E ancora: la scuola castra, fa crescere nella paura, non consente di coltivare i propri interessi ed a prepararsi a compiere i cambiamenti necessari; una costante delle scuole di ogni parte del mondo, la ragione della loro sofferenza, è che «i giovani non vi imparano né a comunicare davvero né a esercitare il proprio potere. Imparano

1 D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 64.

2 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. 200.

3 D. Dolci, *Comunicare, legge della vita*, cit., p. 20.

usualmente a divenire esecutori»¹. «Lo studio per risolvere i problemi della scuola, oggi, in ogni parte del mondo, è importante come lo studio del cancro», si legge in *Chissà se i pesci piangono*². È un crescendo che culmina in *Nessi fra esperienza etica e politica*: «se le scuole pubbliche pretendono sistematicamente di inquadrare aggiogando milioni, miliardi di creature, questa risulta criminalità di Stato, usurpazione del diritto e del potere personale e collettivo»³. La scuola non è dunque soltanto una istituzione che non riesce a raggiungere i propri fini (cioè ad educare); è una istituzione che persegue fini sbagliati, pericolosi per ognuno: la sottomissione al dominio. La durezza nella valutazione della scuola va di pari passo con una considerazione dello Stato che sfiora fin quasi a toccarle le ragioni degli anarchici. Già in *Fare presto (e bene) perché si muore* si legge che lo Stato, che non garantisce lavoro ed assistenza ed impone la guerra, «è un male», al quale contrappone l'idea un po' vaga di una semplice amministrazione degli interessi comuni⁴. È lo Stato che porta la repressione lì dove occorrerebbe l'educazione, che tortura, che corrompe attraverso il sistema clientelare. È ancora in *Nessi* che si trovano i giudizi più duri sullo Stato. Esso è «violento, parassita, mendace e al contempo segreto per occultare i più loschi misfatti»⁵; le sue scelte, «in quanto sistematicamente repressive, sono malate e guastano»⁶; pretende di imporre piccole minoranze alla maggioranza, e rinnega l'etica: cose che fanno auspicare la sua «eclissi»⁷. E tuttavia Dolci nemmeno qui si spinge fino ad auspicare l'abolizione dello Stato. Pensa piuttosto ad una sua conversione, ad uno Stato che non esercita violenza né dominio, ma promuove strutture creative, diventando un «vivo organismo pubblico»⁸. In che modo ciò possa concretamente avvenire resta poco chiaro. Evidentemente non si tratta di aggredire lo Stato centralmente,

1 Ivi, p. 23.

2 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. X.

3 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 76.

4 D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, cit., p. 108.

5 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 111.

6 Ivi, p. 78.

7 Ivi, p. 77.

8 Ivi, p. 147.

di fare una rivoluzione in senso tradizionale: ciò condurrebbe con ogni probabilità a riconfermare l'apparato repressivo dello Stato, con appena qualche cambiamento esteriore. Sembra che Dolci pensi piuttosto ad una erosione dal basso, e che in questa impresa un ruolo particolare spetti proprio alle scuole:¹

Dalle scuole è concretamente possibile rompere il circolo vizioso: tanto i giovani che gli adulti necessitano di un rapporto di comunicazione, necessitano (secondo natura, secondo le esigenze della loro salute) di crescere creativi. Urge moltiplicare esperienze affinché si espanda nuovo bisogno di comunicare creatività fino a generare e alimentare il rovesciamento della ormai plurimillennaria tendenza.

È questa la ragione di una capillare presenza nelle scuole negli ultimi anni. Era convinto che la routine trasmissiva della scuola si potesse spezzare introducendo in essa il germe della maieutica, sostenuto dal bisogno naturale di comunicazione e di creatività degli studenti; e che questa conversione delle scuole avrebbe favorito poi il nascere di strutture comunicative e creative nel tessuto sociale, fino a trasformare intimamente lo Stato. Mi sembra interessante una intuizione purtroppo non sviluppata da Dolci, anzi appena accennata: quella della distinzione tra *struttura* ed *istituzione*. Struttura è un organismo vivo, comunicante, creativo, nonviolento, mentre l'istituzione «può essere sclerosi di possibili strutture»². La «sclerosi statale», si legge in *Nessi*, è il nemico che impedisce ai giovani di lavorare «appena pronti, rinsanguando e rinnovando le istituzioni in modo che si mutino in organismi»³. L'impresa è dunque quella di passare dalla istituzione alla struttura, dalla sclerosi alla vitalità dell'organismo. Questa trasformazione passa naturalmente attraverso la ristrutturazione dei rapporti umani. L'istituzione, come realtà di dominio, vive di rapporti unidirezionali, a senso unico; non comunica, ma trasmette (lezioni, ordini, direttive). Per convertire l'istituzione occorre portare in essa la linfa vitale della comunicazione autentica, vale a dire del rapporto maieutico, aperto e sincero, contestare le gerarchie del dominio e sostituirle gradualmente con rapporti di potere orizzontali e simmetrici. Prima di questo progetto di trasformare dall'interno le

1 *Ibidem*.

2 D. Dolci, *La comunicazione di massa non esiste*, cit., p. 171. Corsivo nel testo.

3 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 171.

istituzioni scolastiche, e con esse quelle statali *tour court*, si presenta in Dolci il progetto di creare ex novo una struttura educativa maieutica, che già abbiamo conosciuto nella prima parte di questo studio: il centro educativo di Mirto. Già la definizione di *centro educativo*, piuttosto che di *scuola*, intende sottolineare la rottura con le istituzioni scolastiche tradizionali. Poiché il pervertimento del linguaggio fa parte dell'agire del dominio, per pensare un'educazione autentica bisognerà fare attenzione anche all'uso delle parole. Bisognerà così parlare non di pedagogia, cosa ancora autoritaria e unidirezionale (*παιδαγωγία*, arte di guidare il bambino), ma di *filosofia-scienza-arte dell'educatore*¹; non di professore, insegnante, maestro, ma di educatore; non di alunno (colui che è alimentato) ma di studente; non di classe ma di gruppo; non di disciplina ma di responsabilità; e, appunto, non di scuola ma di centro educativo².

Un centro educativo maieutico non può che nascere maieuticamente. Maturato il progetto di dar vita ad una struttura educativa, Dolci lo avvia con una serie di incontri maieutici con le persone a diverso titolo interessate, o che possono dare un contributo: la madri e i padri, i bambini ed i ragazzi, insegnanti ed educatori. È la prima fase, quella dalla quale uscirà il progetto di massima; per mettere a punto in concreto la didattica, Dolci convocherà a Mirto educatori del livello di Freire e Suchodolski, oltre agli amici intellettuali. Gli incontri maieutici non hanno solo la funzione di raccogliere il parere della gente su come dovrebbe essere la scuola ideale, ma anche di prepararla ad accogliere una scuola diversa da quella tradizionale. Se è abbastanza facile immaginare insieme la struttura fisica della nuova scuola – costruita nella natura, pulita, pienamente attrezzata, silenziosa –, più difficile è intendersi sui metodi. Quando Dolci chiede alle madri se i bambini devono poter pensare e partecipare o soltanto ubbidire, ottiene le seguenti risposte:³

ENZA Devono ubbidire.

DOMENICA Quello che pensa, lui fa, ma dovrebbe obbedire.

ENZA Quello che vogliono i bambini non lo possono mai fare perché

1 D. Dolci, *La legge come germe musicale*, Lacaita, Manduria 1993, pp. 25-26.

2 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 250.

3 Ivi, p. 14.

sotto la disciplina devono stare, giusto?

VOCI Legnate.

FELICINA Solo ubbidire.

DANILO Solo ubbidire?

FELICINA Mentre che sono piccoli, sì.

(...)

GAETANA Io comincio alla mattina alle sei fino alla sera alle dieci sempre a gettare voci che i polmoni li ho scassati... io li infilassi dentro un istituto dalla mattina fino alla sera.

ENZA Io ce li infilerei pure.

DANILO Che vuol dire secondo voi un bambino educato?

DOMENICA Fare quello che gli dice il padre e la madre, avere rispetto per i genitori e non risponderci.

FELICINA Quando la mamma li chiama devono venire, ubbidire, e invece se ne vanno a giocare, scappano...

Fortunatamente interviene un'altra madre, Tommasa, che sostiene che il figlio può anche dire al padre cosa ritiene essere giusto, ed il padre può riconoscere che il figlio ha ragione. Dolci coglie subito lo spunto offerto dalla donna e lo valorizza: dunque un bambino educato non dice sempre sì. Felicina non è persuasa: il figlio deve fare quello che dice il padre, perché è impossibile che un padre dica una cosa sbagliata a suo figlio. Tommasa interviene ancora per dire che se il padre capisce che il figlio ha detto cose giuste deve ammetterlo e consentire al figlio di fare ciò che ritiene giusto. Dolci chiosa: «Lei dice che una persona bene educata sa trovare che cosa è giusto e cosa è sbagliato». E avuta la conferma da Tommasa chiede al gruppo se ciò che dice è giusto, ottenendone consensi. E dunque giunge alla conclusione:¹

DANILO Allora voi desiderate in questo centro educativo ci sia la possibilità che i bambini capiscano con la loro testa quanto è giusto e quanto è sbagliato, possano imparare a pensare, a verificare, a lavorare insieme, tra loro e con gli adulti.

VOCI Certo... Si capisce.

Questo è un caso piuttosto evidente di falso consenso. Se avesse voluto davvero tener conto dell'opinione emersa dall'incontro, Dolci avrebbe dovuto concludere che la madri desideravano una scuola autoritaria, che insegnasse ai figli ad obbedire, e che

¹ Ivi, p. 15.

li tenesse impegnati per il maggior tempo possibile. Facendo leva su una posizione più avanzata, ma isolata in quel contesto, è giunto nel giro di poche battute ad ottenere il consenso non solo sul tema del padre che riconosce le ragioni del figlio, ma anche sulla più generale visione di una scuola nella quale bambini ed adulti lavorano e *verificano* insieme. È assolutamente improbabile che nelle madri si sia avuta una così improvvisa e piena conversione; più probabile è che non abbiano saputo o voluto contrastare la posizione di Dolci, e che se ne siano tornate a casa con le proprie convinzioni e qualche perplessità. Mi sembra che sia da ricercare in questo falso consenso una certa fragilità di fondo del centro educativo di Mirto. Dolci intende creare una scuola organica al territorio, che interpreti e realizzi i desideri di una intera comunità. Ma l'autoanalisi popolare è, in questo caso, imperfetta, e non soltanto perché alle riunioni partecipano solo le persone interessate (limite riconosciuto dallo stesso Dolci)¹. Tutte le riunioni mettono capo alle stesse conclusioni, in particolare sul punto cruciale del rapporto tra studenti ed educatori. Quali che siano le loro posizioni di partenza, tutti giungono a concordare sul fatto che occorre che le decisioni vengano prese insieme da tutti, studenti ed educatori. È un accordo che viene raggiunto troppo facilmente perché possa essere sincero; è più probabile che si tratti di una adesione superficiale, più che di una vera conversione ad un modo di concepire l'educazione e la relazione educativa realmente rivoluzionario. Il dubbio viene in particolare leggendo l'incontro con gli insegnanti delle scuole locali. Si tratta, certo, degli insegnanti più sensibili, ed occorre considerare che siamo nel '72, in un periodo cioè di contestazione dell'impianto tradizionale della scuola (di quello stesso anno è la prima edizione italiana, presso Mondadori, di *Descolarizzare la società* di Illich), ma non può non apparire sospetta la facilità con cui gli insegnanti si dicono pronti a rinunciare al ruolo tradizionale, soprattutto considerando certe affermazioni iniziali (Dolci chiede se gli insegnanti si riuniscano volentieri per discutere i problemi della scuola; un insegnante osserva: «Il professore è disponibile alle riunioni con i ragazzi ma ha tante altre cose da fare, possibilmente deve fare un altro lavoro per mandare avanti una famiglia»)². Sembra

1 Cfr. *ivi*, p. X.

2 *Ivi*, p. 45.

che tutti siano pronti a lanciarsi nell'avventura di una scuola radicalmente diversa; ma quanti lo sono davvero?

Nel maggio di quello stesso anno, approfittando di una settimana di pausa nelle lezioni scolastiche, Dolci organizza al Borgo di Trappeto un seminario con ragazzi dai nove ai quattordici anni che è una sorta di prova generale del modo di operare del nuovo centro educativo. In linea con l'impostazione maieutica, il tema del seminario ed il suo sviluppo vengono decisi da tutti all'inizio. Al seminario partecipano anche i figli di Dolci e Bruna, figlia di Franco Alasia. Ci si accorda sulle seguenti attività: ogni partecipante scriverà un autoritratto, poi si terranno seminari maieutici sulla noia, la rabbia, il dolore, la gioia, il silenzio ed «i perché a cui vorremmo una risposta»; due seminari saranno inoltre dedicati ad incontri con i padri e le mamme. Gli incontri maieutici vengono coordinati da studenti scelti dall'assemblea, anche se la presenza di Dolci nelle discussioni ha un suo peso. Un momento del seminario è riservato ad un esperimento che si potrebbe definire di scrittura creativa: ognuno dovrà «esprimere quanto vede in un passo di terra, o in una persona, o in un albero, o in un animale, o in una situazione»¹. Si tratta, in realtà, di un esercizio che va al cuore della concezione educativa che Dolci sta maturando in quegli anni. La comunicazione è la via dell'educazione nuova; ma, si chiede in *Variazioni sul tema comunicare*, è possibile la comunicazione senza la contemplazione?

Se *contemplare* significa considerare *ampiamente* quanto *profondamente* nel tempo («trarre qualche cosa dal proprio orizzonte») e intensamente (ammirare, meditare), è possibile un vero comunicare senza la dimensione contemplante? Non è l'estasi un'essenza del comunicare?²

La contemplazione consente di entrare in contatto profondo con la realtà, di cogliere la complessità della natura e dell'altro, di intuirne il passato ma anche gli sviluppi possibili. Bisogna imparare a comunicare, certo; ma prima ancora occorre imparare a vedere. La comunicazione falsa, degenerata in chiacchiera, e la considerazione superficiale del mondo sono due aspetti di una

1 Ivi, p. 67.

2 D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, Qualecultural/Jaca Book, Vibo Valentia 1991 (terza edizione), p. 16.

medesima distrazione. Una distrazione per la quale la scuola ha le sue colpe: come non insegna a comunicare, così non insegna a vedere davvero. «Imparare a guardare. Imparare a vedere. Profondamente. Quale scuola lo esercita?», scrive in *Nessi*¹. Quella che qui si presenta sembra essere l'esigenza di aprire l'educazione occidentale alle pratiche meditative orientali, come la meditazione buddhista *vipassana*, che esercita gradualmente l'attenzione sul respiro, sulle posture e sensazioni corporee, e via via fino agli stati mentali, o sulla *samatha*, che porta a concentrare l'attenzione su supporti meditativi, in genere consistenti negli elementi naturali (l'acqua, la terra, l'aria, il fuoco). Nella *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio* di Simone Weil si trova una esigenza simile, anche se compatibile con l'impianto tradizionale della scuola. Per Weil l'essenza della preghiera è l'attenzione. C'è vera preghiera quando ogni parola viene considerata e pronunciata con attenzione assoluta, compiendo lo sforzo di volgersi interamente a Dio. Ora, gli esercizi e gli studi scolastici richiedono attenzione, anche se si tratta di una forma meno nobile di attenzione. Studiare in un'ottica spirituale e religiosa vuol dire rinunciare ad ogni pretesa riguardo al voto o al risultato degli studi, diventando indifferenti anche ai contenuti, poiché qualsiasi esercizio può servire a sviluppare l'attenzione. Non si tratta di applicarsi con fatica, con uno sforzo di volontà; un simile sforzo per Weil può funzionare nell'apprendimento di un lavoro manuale, ma è irrilevante nello studio intellettuale, che può essere guidato solo dal desiderio. È il desiderio che spinge a far attenzione, e quando ciò accade c'è gioia: «L'intelligenza cresce e porta frutti solo nella gioia»². Dolci avrebbe condiviso questa conclusione, ma non tutto il ragionamento. Nell'ottica di Weil l'attenzione sviluppata nello studio non è che preparazione all'attenzione volta a Dio nella preghiera; per Dolci, se così si può dire, l'attenzione dello studio è preghiera essa stessa, vale a dire è caricata di significati e di una intensità religiosa. Non c'è un Dio oltre il mondo, oltre le cose, oltre le persone; questo stesso mondo, creatura di creature, è degno della massima attenzione. Sono da contemplare la terra, il mare, i fiori, gli animali, per cogliere il loro valore assoluto, l'intensità della vita che cresce ed il nesso che ci lega a tutto ciò che esiste. Ed è questo il senso

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 161.

2 S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in *Attesa di Dio*, tr. it., Adelphi, Milano 2011 (terza edizione), p. 196.

dell'esperienza educativa: non applicarsi in modo indifferente a qualsiasi esercizio libresco, sia pure con desiderio e gioia, ma entrare in contatto con sé stessi ed il mondo e cogliere i nessi che ci legano ad ogni cosa.

Un esempio di contemplazione/meditazione, di considerazione ammirata della natura e di studio delle sue leggi è l'osservazione del cielo e delle stelle. Nella seconda parte del seminario, nel giugno del '72, si decide di occuparsi tra le altre cose del cielo. Non però attraverso l'osservazione diretta, questa volta, bensì ascoltando cosa hanno da dire del cielo un contadino, un marinaio (zu Ambrogio e Zu Sariddu) ed un astronomo. Il seminario sul cielo esemplifica un'altra delle intuizioni che saranno significative per il nuovo centro educativo: esistono molte vie d'accesso alla verità, molti punti di vista, molte esperienze che chiedono di essere valorizzate¹. La scuola tradizionale offre unicamente il punto di vista dell'esperto, imposto come l'unico valido. Quando si tratta di studiare il cielo, lo si fa confrontandosi con pagine di astronomia; non, purtroppo, con un astronomo in carne ed ossa. Ma l'astronomo non è l'unico che abbia a che fare con il cielo. Esiste una saggezza, conoscenza, esperienza del mondo anche al di fuori della scienza. Questa impostazione consente di approfondire non solo la conoscenza delle stelle, ma anche il rapporto tra le stelle e gli uomini; è un approccio che porta nel vivo dei nessi vitali che si stabiliscono tra gli uomini ed il loro ambiente. È una visione della natura filtrata dalla storia degli uomini, e perciò infinitamente più ricca e viva di quella manualistica ed aridamente scientifica.

Vediamo dunque le intuizioni emerse per il nuovo centro educativo. La prima è una conseguenza della pratica della maieutica: nel nuovo centro le attività dovranno essere decise insieme dagli studenti e dagli educatori, con la massima apertura democratica; l'educatore valorizzerà l'esperienza degli studenti, avrà cura di far esprimere il loro punto di vista, realizzerà una

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 127: «Da Catania arriva il giovane scienziato, e l'incontro con lui si protrae in una discussione animatissima dalla mattina alla sera, e poi fino alla notte: i ragazzi si sono addormentati sulla terrazza (era d'estate) guardando le stelle. Il giorno dopo è stata la volta del vecchio contadino e del vecchio pescatore. Onestamente è molto difficile concludere quale sia stato il contributo maggiore, perché quello dello scienziato era basato sull'esattezza delle informazioni; l'altro, quello del vecchio pescatore, proveniva da uno che 'fruiva' delle stelle, mantenendo con esse un rapporto vitale, affascinante. I ragazzi sono rimasti ad ascoltarlo letteralmente a bocca aperta».

situazione comunicativa autentica. L'educatore è un maieuta cui si chiede di saper favorire rapporti maieutici tra gli studenti. La seconda riguarda il contatto intenso, contemplativo, con il mondo, in particolare con la realtà naturale (si ricordi che tra gli aspetti più importanti della formazione, o auto-formazione, di Dolci c'è la contemplazione dei cicli della natura). La terza intuizione riguarda la valorizzazione della possibilità di chiunque di partecipare al processo educativo e di arricchire le conoscenze e le esperienze del centro. Di qui due conseguenze importanti: 1) «ciascuno può essere educatore»¹; il contadino ed il marinaio diventano educatori quando si tratta di conoscere il cielo, o l'esperienza umana del cielo; chiunque altro può essere chiamato a parlare della propria esperienza, poiché a chi è impegnato in un processo di conoscenza importa tutto ciò che è umano; 2) il centro educativo non è una realtà chiusa, ma un laboratorio immerso nella vita sociale: «Si deve essere in intimo rapporto coi problemi della popolazione locale di cui viene valorizzata – anche dialetticamente – l'esperienza. Il centro, pur fuori dalle case di Partinico, è nel vivo dell'attività del giorno»². È l'intuizione, importante ed attualissima, di un «sistema educativo aperto»³, che non stabilisce soltanto un rapporto di collaborazione educativa con i genitori degli studenti, ma che li immette pienamente nel vivo del lavoro e dello studio del centro. Si presenta qui l'idea di una scuola che è organica al proprio territorio e che si mette al suo servizio. Uno dei problemi fondamentali che la scuola deve affrontare è quello del senso della cultura. La domanda che sempre più chiara proviene dagli studenti è: perché studiare? che senso ha? Molto spesso gli insegnanti rispondono che studiare è importante perché serve a farsi strada nella vita, a costruirsi un futuro, a conquistare una professione. È una risposta insoddisfacente per diverse ragioni: perché è sempre meno vero che la scuola serva a trovare lavoro ed a conquistare una sistemazione professionale; perché così si nega comunque il valore intrinseco dello studio, che diventa una incombenza fastidiosa cui sottoporsi per raggiungere altro; perché fortunatamente sono pochi i ragazzi che si sentono in carriera già a quindici anni. Dalla impostazione aperta al territorio del centro educativo di Dolci viene invece

1 Ivi, p. 250.

2 Ivi, p. 253

3 Ibidem.

una risposta ben diversa: si studia non per individualismo, non per diventare degli intellettuali, separarsi dal resto del corpo sociale e fare carriera; non si studia per poter conquistare il diritto a chiedere in futuro una parcella esosa o per ottenere uno status migliore di quello della famiglia di origine. Si studia per dare il proprio contributo alla vita comune, per aiutare a risolvere i problemi di tutti. Si studia per diventare membri attivi di una comunità, per esserle utili, per mettersi al servizio delle sue esigenze. Si studia non per sé, ma per tutti.

Ecco dunque il primo delinarsi di una realtà educativa che appare come il rovesciamento pieno della scuola tradizionale. Se la scuola è centrata sul docente, che insegna secondo un programma prefissato, con lezioni frontali e trasmissive, utilizzando un manuale, nel centro educativo c'è un educatore-coordinatore, la cui funzione è quella di guidare il lavoro di gruppi e favorire lo scambio comunicativo (Rogers, ma anche Dewey), il programma viene deciso insieme, così come insieme vengono scritti i testi, che poi possono essere stampati insieme (Freinet). Se nella scuola tradizionale l'unico che può insegnare è il docente, che ha i titoli per farlo (solo sporadicamente si dà la possibilità a persone esterne di incontrare gli studenti), nel centro educativo ognuno è educatore, ognuno ha una esperienza da comunicare, e che può arricchire l'esperienza di tutti. Se la scuola tradizionale è un luogo chiuso che segue ritmi propri, più o meno indifferente al mondo esterno, con una separazione sottolineata anche dai rituali necessari per entrarne e per uscirne, il centro educativo dovrà essere una comunità nella comunità, ed il lavoro nel centro non è diverso per essenza dal lavoro con il quale la più ampia comunità cerca di affrontare e risolvere i suoi problemi.

Importante è che l'apertura del centro educativo alla comunità locale non porta ad una nuova chiusura, quella della comunità locale in sé stessa. È quanto accade in alcune recenti rivendicazioni di localismo, nella pretesa che la scuola si faccia portatrice di valori locali, si apra ai dialetti, celebri identità circoscritte. Il necessario legame con la comunità locale degenera così in un localismo soddisfatto di sé, asfittico, tendenzialmente xenofobo. Ben diverso è il comunitarismo di Dolci, che interpreta nel modo più autentico il principio gandhiano dello *swadeshi* (letteralmente: del proprio paese), che esige sul piano economico l'autosufficienza e l'autonomia della comunità locale e sul piano etico il dovere di mettersi

al servizio di coloro che ci sono più vicini, senza però che ciò implichi una contrapposizione tra comunità locale e resto del mondo. Secondo la nota immagine gandhiana dei cerchi oceanici, il villaggio è al centro di comunità sempre più vaste (la rete di villaggi, la regione, la nazione ecc.), che giungono fino all'umanità intera. Mettersi al servizio del villaggio è il modo migliore per mettersi al servizio dell'umanità. Nel centro educativo bisognerà educare fin da piccoli a sentirsi parte dell'umanità intera, in particolare attraverso una educazione linguistica che non si limita all'insegnamento approfondito dell'inglese fin dai dieci anni, ma prevede anche un certo studio del russo e degli ideogrammi cinesi. I bambini si abitueranno ai suoni diversi cantando canzoni nelle diverse lingue (la musica in generale avrà un posto centrale nel lavoro educativo del nuovo centro), ed avranno tra di loro un educatore straniero che si esprimerà nella propria lingua madre. Quest'ultima intuizione anticipa il *Content and Language Integrated Learning* (CLIL), approccio sviluppato negli anni Novanta che prevede l'insegnamento di una disciplina attraverso una lingua straniera. Più che sull'apprendimento dei contenuti, Dolci sottolinea però il ruolo della relazione educativa, poiché «le lingue si imparano per comunicare con le persone che si amano»¹. L'importanza della presenza di persone straniere – per superare la chiusura identitaria, per confrontarsi con punti di vista diversi, per sentirsi parte di una umanità più vasta – è stata sperimentata da Dolci fin dai primi anni, grazie alla presenza dei numerosi volontari stranieri.

Una evidenza di fondo è quella che non è possibile insegnare nulla a chi non è interessato. Per questa ragione nessuno dovrà essere costretto ad andare al centro educativo; dovrà piuttosto sentirsene attratto spontaneamente. Ma per cosa si ha davvero interesse? Di cosa dovrà occuparsi il nuovo centro educativo, per suscitare l'interesse degli studenti? Per Dolci la risposta non può essere che una: «Il centro degli interessi di ciascuno, anche ragazzo o bambino, in fondo è la vita stessa»². Le diverse discipline di studio non sono pertanto che approcci diversi, modi differenti di analizzare ed approfondire l'unico problema di comprendere la vita. Il che vuol dire, più concretamente, studiare l'uomo in rapporto con l'ambiente (discipline

1 Ivi, p. 253.

2 Ivi, p. 254.

scientifiche), l'individuo e la società (storia, psicologia, sociologia), i valori ed i significati (arte, religione, filosofia). I punti di contatto, qui, sono soprattutto con Decroly e la sua *scuola per la vita attraverso la vita*¹; più in generale, come si sarà notato, le intuizioni rimandano alla grande esperienza dell'attivismo e delle scuole nuove, come anche alla tradizione delle scuole libertarie e non direttive, da Tolstoj e Neill fino alla Subdury Valley School ed alle esperienze più recenti di *democratic education*. A Dolci la parola *attivismo* non piace, gli sembra indicare uno sbilanciamento in favore dell'azione di un lavoro educativo che deve invece bilanciare il *fare* ed il *pensare*². Si tratta di un pericolo che fa pensare alla pedagogia gandhiana. Il leader indiano era un convinto sostenitore del primato della formazione manuale su quella intellettuale, intendendo la prima come vero e proprio lavoro (in particolare la filatura e gli altri lavori artigianali). Di qui il suo modello scolastico chiamato *Nai Talim*³, nel quale c'era un effettivo sbilanciamento delle attività educative in favore del lavoro manuale, che occupava gran parte della giornata scolastica. La contrapposizione tra attività manuale ed intellettuale è un equivoco, poiché è possibile stimolare la seconda attraverso il primo, ma è reale il rischio di una scuola sbilanciata in favore dell'attività manuale, una sorta di rovesciamento speculare delle scuole correnti, assolutamente sbilanciate in favore del lavoro intellettuale. Nel progetto del centro educativo l'attività ha comunque un ruolo di primo piano: sono previsti laboratori di cucina, di falegnameria, di artigianato, una piccola tipografia, i telai a mano gandhiani oltre all'immane laboratorio musicale. Interessante è anche la struttura architettonica dell'edificio, pensata in base ai principi di base del centro educativo. Gli edifici scolastici tradizionali sono modellati sulla funzione dell'impianto trasmissivo-disciplinare dell'attività scolastica: di qui le aule, i banchi, le cattedre. In molte scuole ancora oggi mancano spazi adeguati per le assemblee di istituto; le stesse riunioni del collegio dei docenti si tengono nei corridoi. Quel che conta è distribuire gli studenti in piccole unità

1 Cfr. O. Decroly, *Una scuola per la vita attraverso la vita*, tr. it., Loescher, Torino 1971.

2 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 250: «Nel centro educativo che ci proponiamo di realizzare non si vuol dare priorità all'attività (si cade nell'attivismo) o allo sforzo mentale (si cade nell'intellettualismo)».

3 Sul quale si veda il mio *La pedagogia di Gandhi*, cit.

che favoriscano l'immobilità, che separino e che consentano l'osservazione costante. Il centro educativo è progettato invece in modo da favorire il lavoro maieutico, tenendo conto di tre dimensioni: l'individuo, il gruppo e l'incontro tra più gruppi. Vi saranno così delle stanze per i lavori di gruppo (con tavolini componibili, a misura di bambino, fatti da artigiani locali), all'interno delle quali è prevista un'area per il lavoro individuale, che dopo i dieci anni diventerà uno spazio riservato al singolo studente. È una scelta le cui motivazioni sono indicate nella particolare situazione abitativa di gran parte degli studenti della zona, che vivono in case piccole ed affollate; ed è anche una soluzione che dimostra come l'intento del centro educativo non sia quello di soffocare l'individualità in favore della socialità, ma di bilanciare ed integrare la dimensione individuale e quella comunitaria. Gli spazi aperti, nei quali è possibile l'incontro di più gruppi, culminano nella grande sala del consiglio, che ospita fino a quattrocento persone. Fuori dalla scuola è l'anfiteatro scolpito nella pietra, una struttura particolarmente significativa per l'importanza che ha nel centro educativo la formazione musicale. Questo il progetto, che non si realizzerà pienamente per le difficoltà economiche che abbiamo visto nella prima parte; il centro dovrà rinunciare alle strutture per la scuola secondaria, limitando di fatto la sperimentazione alla sola scuola dell'infanzia e primaria.

Ho parlato di *intuizione*, per indicare i principi di fondo che guidano la sperimentazione di Mirto, perché in Dolci non c'è una compiuta teoria pedagogica, verificata ed applicata poi nella pratica del fare scuola, ma vi sono alcune idee guida che nascono dall'esperienza (incluso nel concetto di esperienza il confronto maieutico con più soggetti, dagli studenti ed i genitori fino a pedagogisti come Freire e Suchodolski) e dall'esperienza vengono arricchiti e modificati. C'è, in altri termini, un rapporto di implicazione reciproca tra teoria e prassi, ricerca ed azione, con il primato dato sempre all'esperienza¹. C'è in Dolci il senso della vita che cambia, crea, distrugge, presenta in ogni momento problemi nuovi e nuove

1 Conferma Paulo Freire nel seminario a Mirto del febbraio del '76: «I metodi devono essere creati attraverso la prassi di ogni giorno, distaccandosene in un certa misura, analizzandola, operando su di essa una riflessione critica, in modo da capire la ragione d'essere di questa pratica ed essere, quindi, in grado di scoprire sempre meglio vie nuove per svilupparla. È così possibile ridefinire e precisare nuovi metodi di per affrontare situazioni diverse». D. Dolci, Il ponte screpolato, cit., p. 24.

prospettive, e per questo non può essere ingabbiata in definizioni e teorie. Quel che di essa si può dire con certezza, è che è fatta di relazioni, di nessi, di rapporti. C'è vita dove i singoli enti comunicano, entrano in relazione, attuano forme di scambio – e la morte è solitudine, silenzio, sciogliersi dei nessi. È questa è, in ultima analisi, l'essenza del centro educativo di Mirto: una struttura che rispetta i nessi, li valorizza, li rende più saldi. Prima che impegnati singolarmente ad imparare, magari sentendosi in competizione con gli altri (come accade nella scuola tradizionale individual-capitalistica), i bambini si sentono immersi in una rete di relazioni, sono impegnati nella comunicazione e nella collaborazione con i compagni e gli educatori. Il centro stesso è un organismo comunicativo, in relazione con la comunità locale, ma anche con la natura circostante. Natura e storia – la bellezza del luogo in cui sorge il centro, i colori sempre nuovi della campagna e la vicinanza del mare e la comunità umana con i suoi problemi ed i suoi tentativi di soluzione – danno densità al lavoro educativo, radicandolo saldamente nel qui ed ora ed al contempo offrendogli il respiro ampio di un'azione che tende all'universale (al bene più ampio dell'umanità, in cui è immersa la comunità locale, ed alla vita nella natura, l'immensa *creatura di creature*). La pratica corrente della programmazione educativa pretende di fissare un ideale di uomo o donna, che fa da guida per lo sviluppo dello studente; avanza la pretesa di decidere in partenza che tipo di persone dovranno diventare in futuro gli studenti, grazie all'intervento educativo della scuola. È una pretesa che appare peraltro in singolare contrasto con i mezzi messi in campo per realizzarla. Si vuole che lo studente uscito dalla scuola sia un cittadino esemplare, in grado di partecipare attivamente ai processi democratici, aperto e tollerante. Per fare questo, si colloca lo studente per molti anni in istituzioni chiuse al mondo esterno ed al vivo della realtà sociale e politica della comunità; le stesse possibilità di partecipazione alla gestione della scuola sono limitate e sostanzialmente illusorie (poco o nulla influiscono le assemblee di istituto sulla gestione effettiva della scuola, mentre agli studenti non viene data la possibilità di esprimersi sulle cose da studiare, di seguire liberamente i propri interessi, di organizzare autonomamente i propri apprendimenti). Ci si attende il cittadino autonomo alla fine di un percorso interamente eterodiretto, non si sa bene per l'intervento di quali forze misteriose. Si pretende che lo studente

sviluppi solidarietà e responsabilità sociale immergendolo per anni in un contesto sociale viziato dalla competizione, nel quale ognuno cerca di essere migliore dell'altro, e la collaborazione è sporadica ed accidentale. Da una parte c'è il grande patrimonio della cultura greco-europea, gli ideali razionalistici ed umanistici, i valori estetici e morali, dall'altra la concretezza della carriera, il titolo di studio come strumento di affermazione sociale. Si fa così della tradizione culturale null'altro che uno strumento, un mezzo per raggiungere il fine concreto – peraltro sempre più sfuggente – del successo; e lo studente diventa indifferente a quello che studia, di cui non è messo in grado di avvertire il valore intrinseco. Nel seminario a Mirto nel febbraio del '76 è Suchodolski a centrare il problema, vagheggiando un'educazione che non serva a raggiungere un vantaggio qualsiasi, ma sia «identica al processo stesso della vita umana, di una vita sempre più ricca e approfondita»¹. In *Pedagogia dell'essenza e pedagogia dell'esistenza* il pedagogista polacco mostrava nella storia della pedagogia occidentale una antinomia apparentemente insolubile, quella appunto tra pedagogie dell'essenza e pedagogie dell'esistenza. Le prime, a partire da Platone ed Aristotele e continuando poi con il cristianesimo, fissano l'essenza dell'uomo, la sua natura, quello che dovrebbe essere, mentre le seconde, a partire dal Rinascimento e poi con Rousseau e Pestalozzi, parte dall'esistenza del singolo uomo, non riducibile all'universale, e dall'evidenza dei suoi bisogni – non dal dover essere, ma da ciò che l'uomo in concreto è. Entrambe le impostazioni, prese per sé, hanno gravi limiti: le pedagogie dell'essenza, se riescono a fissare l'ideale, non sanno però conciliarlo con la concretezza della vita, mentre quelle dell'esistenza al contrario, fedeli all'esistenza, hanno difficoltà a conquistare una prospettiva ideale, giungendo all'evasione individuale o all'adattamento allo status quo. Il problema di conciliare l'ideale e la vita, che è il problema della pedagogia moderna, per Suchodolski può essere risolto solo cercando di realizzare una sintesi tra essenza ed esistenza che eviti sia la posizione di un ideale estraneo alla vita che l'accettazione acritica delle condizioni storico-sociali esistenti. Questa sintesi è possibile solo se si introduce nella pedagogia e nella prassi educativa la dimensione temporale del futuro. L'educazione deve essere rivolta all'avvenire, ed in nome di questo avvenire,

¹ Ivi, p. 26.

che dev'essere migliore, sottoporre a critica il presente. Viene in tal modo posto un ideale, ma questo ideale non è estraneo alla vita, non è sospeso in una dimensione metafisica, ma è il principio stesso dell'azione, della trasformazione sociale, dell'impegno nel presente. «La parte migliore della nostra gioventù sente vivo il bisogno di lottare per un migliore avvenire dell'uomo. Su questo bisogno occorre fondare il programma dell'educazione», scrive Suchodolski¹. È una sintesi dinamica, nella quale l'umanesimo marxista dell'autore, la sua ricerca di «un mondo umano»², appare prossimo ad alcune formulazioni della pedagogia della nonviolenza, in particolare a quella di Aldo Capitini. Per il filosofo umbro il futuro è la dimensione propria dalla compresenza, la categoria etico-metafisica che è al centro del suo pensiero. Rilevante è in lui la distinzione tra utopia ed escatologia. L'utopia è la costruzione ideale di un mondo perfetto che resta tuttavia alto rispetto al mondo in cui viviamo, estraneo alle condizioni concrete dell'esistenza storica. Al contrario l'escatologia parte dal qui ed ora, dalla sofferenza anche della situazione contingente, ed esige «una liberazione attuale ed efficace, cominciando subito»³. L'essenza della religione per Capitini va ricercata in questa apertura pratica ad una realtà liberata, la cui traduzione politica è nell'idea di una *realtà di tutti*, di una umanità in cui tutti siano riconosciuti nella propria piena umanità e nessuno sia escluso: non il malato, né il povero, né il Rom o l'extracomunitario. Mi pare che anche la concezione educativa di Dolci si ponga in questo incrocio tra essenza ed esistenza, tra ideale e vita concreta. Negli ultimi anni, come meglio vedremo nel prossimo capitolo, giunge all'idea di una sorta di umanesimo ecologico, di un'umanità che ritrova maieuticamente la propria unità e si avverte parte del mondo naturale, con il quale impara ad entrare in rapporti nonviolenti. Scrive in *Nessi*: «Un futuro di pace chiama ognuno a progettare responsabilmente la sua vita con altri, a superare vuoti patologici». E continua: «Non esistono valori assoluti, avulsi da creature. Non esiste la coscienza assoluta. Non essendo possibile possedere tutta la verità occorre, valorizzando quanto collaudato da secoli,

1 B. Suchodolski, *Pedagogia dell'essenza e pedagogia dell'esistenza*, tr. it., Armando, Roma 1972, p. 116.

2 Ivi, p. 119. Suchodolski è tra gli autori che compaiono nel volume collettivo curato da Eric Fromm *L'umanesimo socialista* (tr. it., Dedalo, Bari 1970), che ospita anche uno scritto di Danilo Dolci (*Riflessione su pianificazione e gruppi, decentralizzazione e pianificazione*).

3 A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 56.

alimentarci e fecondarci da ogni incontro»¹. La rinuncia all'assolutismo dei valori non lo conduce ad una pedagogia dello status quo, che pone la finalità della socializzazione e dell'adattamento alla realtà attuale, mancando le leve necessarie per pensarne una diversa. I valori, che non sono fissi e metafisicamente fondati, possono essere scoperti nuovamente ad ogni incontro, utilizzando criticamente lo stesso patrimonio culturale ed assiologico della tradizione. Per Capitini la relazione educativa, l'incontro tra l'educatore e l'educando, partecipa delle due dimensioni del passato e del futuro. L'educatore porta con sé l'esito del secolare tentativo umano di realizzare i valori, che consegna all'educando. Ma quest'ultimo ha qualcosa di più prezioso, di fronte al quale il maestro deve ritrarsi e cedere: l'apertura ad un mondo radicalmente altro, liberato dal male e dalla violenza. Il bambino è il *figlio della festa*, appartiene alla dimensione escatologica della liberazione, della trasfigurazione dell'esistente, della realizzazione piena del valore oltre gli impacci della natura e della vitalità². Per Dolci ogni incontro, e non solo quello tra educatore ed educando, ha questo valore di apertura al possibile. Ogni incontro è educativo, ogni incontro può far scaturire il nuovo; ed ognuno, in ogni incontro, porta la potenzialità di un futuro da dischiudere. «Ogni fiorire è sempre luminoso, diversamente illumina. Incontrarsi, riunirsi, illumina il futuro», scrive³. Naturalmente l'incontro va inteso in senso pieno: l'incontro comunicativo, quello nel quale ci si apre all'altro sinceramente, senza difese, ascoltando e parlando al di là della chiacchiera e della menzogna. Sia in *Nessi* che ne *Il ponte screpolato* si trova la metafora della luce: condizionati dal sole, che irradia la luce dal centro, pensiamo che ogni luce debba venire dal centro, mentre invece ogni ente, ogni creatura può essere un centro da cui partono raggi che vanno in ogni direzione⁴. Nell'antropologia di Dolci l'essere-in-relazione dell'uomo e il necessario atteggiamento critico e progettuale verso il mondo giungono a sintesi. L'uomo è immerso in una rete di nessi che lo legano a tutto ciò che esiste; nessi di cui deve

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 14.

2 Cfr. A. Capitini, *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Nistri-Lischi, Pisa 1953, in particolare pp. 215 segg. Sul tema della liberazione nella pedagogia di Capitini si veda G. Falcicchio, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari 2009.

3 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 14.

4 *Ibidem*; D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 21.

diventare consapevole, concependo i suoi stessi organi di senso come aperture da cui partono *cordoni ombelicali* che vanno verso il mondo (si pensi a quanto s'è detto sulla contemplazione). Attraverso questi nessi, questi cordoni ombelicali, l'uomo nutre il mondo e se ne nutre, dà e prende, offre ed assorbe, ma non assorbe indifferentemente, perché non tutto nel mondo è buono. Nel mondo ci sono forze sane e creative ed altre parassitarie e distruttive. Bisogna nutrirsi delle prime e nutrirlle e staccarsi dalle seconde e combatterle.

Occorre dunque – scrive Dolci – imparare a scegliere e a discriminare, a livello personale e di strutture: apprendere metodi di rapporto per lo sviluppo reciproco, apprendere metodi di conflitto per eliminare le zecche e i sistemi parassitari.

Ogni esperienza educativa che avviamo a livello personale o di struttura dovrebbe mirare a formare i microcosmi del mondo che vogliamo sviluppare: essere cioè il seme contenente in sé le qualità che vogliamo sviluppare¹.

Qui Dolci interpreta con il suo linguaggio uno dei temi più vivi ed importanti della pedagogia di Aldo Capitini, quello della scelta, nell'atto di educare, tra rottura e continuazione della realtà così com'è². E come in Capitini, la rottura non è solo con una realtà politico-sociale. Poiché i *cordoni ombelicali* che partono da noi vanno in ogni direzione – verso l'altro uomo, ma anche verso la realtà naturale –, l'atto educativo mira a creare microcosmi vitali e sani dai quali dipende la vita stessa del macrocosmo, del più vasto ambiente ecologico.

Discutendo la pedagogia di Suchodolski, Capitini si chiede se sia sufficiente pensare la trasformazione nell'ottica marxista, con la durezza che essa comporta, quali la sospensione delle libertà e la violenza contro gli avversari, e se si possa realmente attuare un cambiamento così profondo lasciando l'uomo così com'è. Non occorrerà prima trasformare profondamente l'uomo? Non dovrà giungere prima all'amore verso tutti, alla

1 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 22.

2 «Nell'atto educativo viene alla decisione la realtà che si è scelta: se quella della liberazione da certe cose, o quella della sua continuazione.» A. Capitini, *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 72.

nonviolenza, all'attenzione verso gli esclusi ed i deboli?¹ È qui che si fa evidente, anche in campo educativo, la differenza tra socialismo e nonviolenza. Entrambi sono caratterizzati da una fondamentale tensione verso il futuro, ma la nonviolenza affida la trasformazione non all'azione di un partito o ad una sollevazione collettiva, ma alla trasformazione dei rapporti umani. Di importanza fondamentale è la concezione del potere che conosciamo, e che Capitini condivide con Dolci². Un centro educativo è anche un centro di potere, impegnato a favorire, potenziare, valorizzare alcune realtà ed a combatterne altre, secondo un criterio che è inevitabilmente politico (non a caso Dolci sottolinea il carattere «antifascista e antimafia» del centro)³.

Il periodo della progettazione del centro educativo di Mirto è anche quello in cui Dolci entra in relazione con Jean Piaget, prima indirettamente, attraverso la mediazione di Jacques Vonèche, allievo di Piaget e collaboratore del centro, poi nel '74 incontrandolo di persona. Un incontro che deve essere stato proficuo per entrambi: Piaget era già un sostenitore di Dolci (era stato più volte tra i primi firmatari della candidatura di Dolci al premio Nobel per la pace), mentre Dolci giungerà ad inserire Piaget tra i precursori della maieutica⁴. Ma cosa avevano davvero in comune? Per Vonèche c'è tra i due una profonda affinità di metodo: entrambi hanno fiducia nel sapere degli ignoranti, degli esclusi dalla conoscenza, ed entrambi credono nel valore della libera conversazione per giungere a nuove idee. Con una bella espressione che Dolci probabilmente non avrebbe approvato (come sappiamo, non amava la parola pedagogia), Vonèche parla di *pedagogia della con-versazione* per indicare il metodo di entrambi. «La loro pedagogia basata sulla conversazione – scrive – è una pedagogia della relazione attenta ogni volta al singolo rapporto e all'insieme dei rapporti

1 A. Capitini, *L'educazione secondo Suchodolski*, in Id., *Educazione aperta 2*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 126-136.

2 «(...) è un errore credere che il potere sia soltanto nel governo, perché il potere ha molte altre forme, ed ogni coscienza attiva che stabilisce solidarietà e collaborazioni e non collaborazioni è un potere, e ogni produzione di valori è un potere». A. Capitini, *Educazione aperta 1*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 133.

3 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 12.

4 Insieme, tra gli altri, a Maria Montessori, Ernst Bloch, Dewey, don Zeno, Capitini e Freire. Cfr. D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 148.

(il 'palpitare di nessi' di Dolci e il relativismo di Piaget)»¹. In una intervista per uno studio sui rapporti tra Piaget e la cultura italiana, Dolci conferma questa affinità:²

I miei principi pedagogici (...) coincidono in maniera folgorante con quelli di Piaget.

Il punto di partenza delle nostre prospettive è la convinzione che lo sviluppo intellettuale nasce dall'interesse e costituisce, proprio per questo motivo, una costruzione interna dell'individuo.

Punto di incontro tra i due approcci è la convinzione che la conoscenza non possa essere semplicemente trasmessa dall'esterno, ma sia il risultato di un processo di maturazione interiore; il che vuol dire, per Dolci, che «la scuola diventa essenzialmente un'esperienza comunicativa»³. E qui probabilmente Dolci forzava un po' le cose. Si può parlare senz'altro di scuola (o meglio: di centro educativo) come esperienza comunicativa per Mirto, ma si può dire la stessa cosa per la concezione piagetiana della scuola? Qualche perplessità la esprime perfino Vonèche, che nota una differenza di fondo tra la conversazione di Piaget e quella di Dolci. Nel primo caso abbiamo una interazione guidata dal maieuta, unidirezionale, mentre nel caso di Dolci c'è una vera costruzione del sapere insieme all'interlocutore. Vonèche definisce *conservatrice* quella che chiama «la maieutica socratica-piagetiana»⁴, con una sintesi che appare singolare, a tutto vantaggio della nuova maieutica di Dolci, che è autentica prassi dell'ascolto, comunicazione piena. Gli incontri maieutici di Dolci sono stati fin dall'inizio aperti anche alla partecipazione dei più piccoli, nella convinzione che anch'essi potessero dare un contributo alla discussione comune. Nella fase preparatoria del centro di Mirto Dolci tiene anche un incontro con bambini di quattro e di cinque anni. Piagetianamente, incontri di questo tipo non hanno molto senso, poiché a quell'età il bambino non possiede ancora la capacità di considerare il punto di vista dell'altro e di socializzare

1 J. Vonèche, *Pedagogia del con-versare*, in Centro Studi e Iniziative, *Appunti per gli amici*, maggio 1986 (fogli dattiloscritti non numerati).

2 D. Pepe, *La psicologia di Piaget nella cultura e nella società italiane*, FrancoAngeli, Milano 1997, p. 286.

3 *Ibidem*.

4 J. Vonèche, *Pedagogia del con-versare*, cit.

realmente. Il bambino piagetiano è in questa prima fase un egocentrico incapace di comunicare realmente, chiuso all'altro, intento a fare esperienze individuali che potrà socializzare solo dopo i sei anni. Dolci al contrario mette fin da subito i bambini a comunicare, li immerge nell'atmosfera della maieutica reciproca, fiducioso nel valore educativo della conversazione sin dai primi anni di vita. Il che non vuol dire che svaluti l'esperienza individuale ed interiore in favore della socialità e della comunicazione. Le due dimensioni della individualità e della socialità vanno integrate, più che contrapposte: non si tratta di scegliere Piaget o Vygotskij, ma di riflettere su come il contributo di entrambi possa contribuire ad una concezione equilibrata dell'educazione¹. La stessa progettazione dell'edificio del centro educativo, che prevede aree comuni per il lavoro nei gruppi ma anche spazi riservati, nei quali lo studente possa stare da solo se lo desidera e dedicarsi ad attività individuali, tiene conto di questa integrazione necessaria tra le due dimensioni. Dolci e Piaget provengono da esperienze diversissime: il primo da un'urgenza etica (all'inizio anche religiosa) in favore degli ultimi che lo spinge alla lotta politica, il secondo da severi studi nei campi delle scienze naturali e della psicologia. Parlano linguaggi diversi, anche se trovano un punto d'incontro parziale nel modo di pensare una scuola non verbalistica, ma fondata sull'attività dello studente. Non è qui possibile dire quanto l'incontro abbia influenzato Piaget, se abbia aggiunto qualcosa al suo modo di concepire la politica; è possibile notare invece che dalla seconda metà degli anni Settanta il linguaggio di Piaget diventa in parte anche il linguaggio di Dolci. L'attenzione crescente verso la biologia, l'emergere dei temi della struttura e dell'adattamento creativo, l'approccio interdisciplinare portano il segno evidente dell'influenza di Piaget e forse più marcatamente del suo allievo Vonèche, anche se Dolci non manca di assumere una distanza critica².

1 «Ma non molto sensato è contrapporre la priorità della elaborazione personale a quella sociale, la scoperta-incentivazione-verifica fra il costruire personale e lo strutturarsi sociale (Piaget contro Vygotskij): al frutto di ricerca-azione diversamente essenziale è ognuna delle fasi. Un disequilibrio della fasi può indurre a situazioni-condizioni inautentiche, al non rispetto dei necessari tempi di maturazione». D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 101.

2 Quando mi imbatto nelle pagine di Piaget, l'ammirata gratitudine per il vecchio amico non raramente mi si mescola a varie perplessità». D. Dolci, *La legge come germe musicale*, cit., p. 35.

Più significativi e profondi mi sembrano i punti di contatto con Carl Rogers. Giuseppe Casarrubea, che è stato tra i collaboratori più attivi del centro educativo di Mirto, parla di una influenza di Rogers su Dolci¹. Considerando gli scritti di Dolci, nei quali Rogers appare sporadicamente, come un autore poco conosciuto², bisognerebbe parlare di confluenza spontanea di temi e di prassi, più che di una influenza diretta. Fin dalla prima osservazione della natura con i suoi cicli, Dolci non ha mai smesso di interrogarsi sulle condizioni per la sanità di ogni essere vivente, sulle sue energie, sulle condizioni nelle quali un organismo prospera e su quelle che invece lo soffocano, guidato dalla percezione di una unità essenziale tra mondo umano ed ambiente, di un dinamismo unico di tutto ciò che vive. Rogers a sua volta trae dalla osservazione del comportamento di alcune alghe, sulla costa della California, il punto centrale della sua teoria della personalità. Queste alghe, simili a piccole palme, venivano investite da grandi ondate, che sembravano sul punto di spezzarle e travolgerle. Esse invece si appiattivano al sopraggiungere dell'onda, ed appena passata tornavano dritte come prima, senza aver subito alcun danno. Quegli organismi viventi semplici riuscivano a sopravvivere così in un ambiente estremamente ostile. È una capacità osservabile in ogni essere vivente, che appartenga al mondo animale o vegetale: ovunque la vita cerca di affermarsi in ogni modo contro le avversità. Sarebbe strano se la specie umana facesse eccezione. Rogers parla di *tendenza attualizzante* quale processo fondamentale del comportamento umano: la tendenza positiva verso «il completamento e l'attualizzazione delle proprie potenzialità»³. Di qui una grande fiducia nelle possibilità dell'uomo, nella sua capacità di aprirsi positivamente, una volta liberato dalle sue difese. Il contributo che la terapia può dare consiste nell'aiutare il *cliente* (non paziente) a rendersi «aperto alla complessità dei suoi bisogni personali ed alla complessità delle richieste ambientali e sociali»⁴; questa

1 G. Casarrubea, *Danilo Dolci: sul filo della memoria*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 23-51.

2 «Carl R. Rogers, psicologo e psicoterapeuta, analizza (in *Potere personale*, 1977) la scuola trasmissiva, la scuola del dominio inoculante». D. Dolci, *La legge come germe musicale*, cit., p. 258. Per i suoi autori Dolci usa generalmente il solo nome (così ad esempio per Noam Chomsky due pagine prima).

3. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, cit., p. 291.

4 Ivi, p. 193.

apertura lo porterà al tempo stesso in contatto più profondo con sé stesso e con gli altri, poiché «una delle sue esigenze più profonde sarà quella di incontrarsi e di comunicare con gli altri»¹. Con il linguaggio di Dolci, potremmo dire che ognuno ha bisogno di *scoprire i propri interessi più veri*, e può farlo solo attraverso un processo di autoanalisi collettiva, imparando a comunicare in modo nuovo. Rogers non ha sperimentato soltanto le possibilità trasformative di una relazione tra terapeuta e cliente fondata sull'accettazione incondizionata del secondo da parte del primo e sulla comunicazione aperta, sull'ascolto empatico e valorizzante («il terapeuta dà valore al suo cliente come persona, quasi nello stesso modo in cui un genitore dà valore al suo bambino»)², ma ha anche impiegato quelli che chiama *gruppi di incontro*, con modalità affini ai gruppi maieutici, anche se non del tutto simili. Negli Stati Uniti l'idea di un lavoro psicologico con i gruppi risale a Kurt Lewin. Dal suo insegnamento nacquero nel '47 i primi *T-group* o *gruppi di addestramento*, con una metodologia messa a punto da un gruppo di suoi allievi – Lee Bradford, Ken Benne e Ron Lippit – dopo la sua morte improvvisa. I gruppi di addestramento, pensati originariamente per il mondo dell'industria ed applicati successivamente negli ambiti più diversi, intendono addestrare ai rapporti umani mettendo gli individui in condizione di osservare le relazioni in una situazione di gruppo. In un t-group i partecipanti non hanno alcuna missione particolare, né uno specifico tema di discussione. Il gruppo è assolutamente libero di strutturare come meglio preferisce le sue attività. Il conduttore, quando presente, non ha alcun ruolo di guida. Unica indicazione per il gruppo è quella di occuparsi di ciò che sta accadendo nel presente nel gruppo stesso («noi, qui, ora»)³. I gruppi di incontro rogersiani sono caratterizzati da una medesima assenza di un tema di discussione. Il processo del gruppo comincia quasi sempre con una qualche confusione iniziale, con un disorientamento dovuto alla difficoltà di decidere come impiegare il tempo da passare insieme. Quindi si avvia la discussione vera e propria, che passa inevitabilmente attraverso l'espressione di sentimenti ed emozioni di qualche

1 Ivi, pp. 193-194.

2 Ivi, p. 94.

3 G. Contessa, *Dinamiche di gruppo di T-group*, in Aa. Vv., *Attualità di Kurt Lewin*, a cura di G. Contessa, Città Studi Edizioni, Torino 1998, p. 140.

suo membro; gli altri intervengono cercando di capire meglio, ma anche ponendosi il problema di come aiutarlo. Man mano che la discussione procede, c'è un progressivo abbandono delle difese, quella che Rogers chiama «rottura delle facciate»¹. Il gruppo rigetta le modalità comunicative artefatte delle relazioni ordinarie e ricerca un coinvolgimento più pieno. La differenza più evidente tra questi gruppi rogersiani ed i gruppi maieutici di Dolci va ricercata qui. Il lavoro del gruppo in entrambi i casi intende favorire una comunicazione più profonda ed una presa di coscienza, ma nel caso della maieutica reciproca il confronto è a livello razionale (da adulto ad adulto, come abbiamo visto), lasciando poco spazio alla dimensione emotiva, come anche all'espressione dei problemi individuali. Non è detto che questo sia un limite dei gruppi di Dolci. La presenza di un tema, spesso legato ai problemi di una comunità concreta, dà al gruppo una politicità che può mancare nei gruppi rogersiani, soffocata dall'emergere del protagonismo dei singoli. Esso abitua al ragionamento comune, al confronto razionale, alla dialettica democratica. La domanda che ha dato origine ai gruppi maieutici è: come si può cambiare? È questa la domanda sottostante ad ognuna delle questioni poste nei gruppi. Che si parli di temi filosofici o esistenziali, di questioni morali o politiche, di problemi concreti o di fatti di cronaca, il sotto-tema dei gruppi è quello del cambiamento collettivo ed individuale. In questo processo, ognuno dei partecipanti è naturalmente portato a svelare sé stesso, man mano che la discussione si fa più autentica e profonda. Ma questo svelamento lascia intatte le dimensioni più personali ed intime, che non riguardano il gruppo. Il soggetto si svela come partecipante alla ricerca comune; mette a nudo le proprie opinioni, impegna le proprie risorse razionali, verifica i propri pregiudizi, si dispone a rivedere le proprie convinzioni. Ma non gli si chiede di mettere a nudo i propri vissuti più interiori, le frustrazioni personali, le emozioni. Può sembrare che il gruppo maieutico si mantenga ad un livello superficiale, limitandosi alla sfera razionale del confronto intellettuale, e per certi versi è così. Ma non appare superficiale, il gruppo maieutico, se si considera l'aspetto comunitario, non individuale, dell'autoanalisi. Tenendosi al livello del confronto razionale, dello scambio di opinioni, il gruppo può autoanalizzarsi come comunità, fare

1 C. Rogers, *I gruppi di incontro*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1976, p. 33.

emergere gli impliciti della vita comune, e portandoli alla luce verificarne la razionalità. Abbiamo visto la discussione maieutica su «come deve essere una donna per essere brava». Nel contesto siciliano, questa discussione ha fatto emergere i rituali oppressivi che negano la libertà femminile, le leggi non scritte del controllo e della maldicenza, insieme alla consapevolezza della possibilità di infrangerle, quelle leggi, rifiutandosi di obbedire ad esse. In un ipotetico T-group o gruppo di incontro rogersiano in quel contesto una delle partecipanti potrebbe aver manifestato le proprie frustrazioni di donna (ma è possibile, se non c'è uno stimolo esterno che invita a riflettervi, avvertire come frustrante una condizione esistenziale considerata normale e socialmente condivisa?), le proprie personali difficoltà con il marito eccetera. Gli altri l'avrebbero ascoltata in modo empatico, poi probabilmente si sarebbe attivato quel prendersi cura delle sofferenze altrui che per Rogers è una delle caratteristiche dei gruppi di incontro. Ma si sarebbe giunti a porre il problema *politico* della condizione femminile? Non si può escluderlo; ma è un esito non probabile, se pure possibile. Più probabile è che il gruppo si ponga il problema di come aiutare quella singola persona ad affrontare i suoi problemi individuali.

L'applicazione delle idee di Rogers in campo pedagogico rappresenta una delle soluzioni più interessanti al problema che Dolci si pone con il centro educativo di Mirto, vale a dire come superare la lezione¹. Il problema è insolubile fino a quando si considera scopo dell'istruzione il passaggio di alcune conoscenze già organizzate in discipline (ma sarebbe meglio parlare di nozioni) dal docente allo studente. Se fare scuola è questo, allora nessun sistema è migliore della lezione frontale, che non a caso resiste a decenni di riflessione pedagogica e di sperimentazioni didattiche. Per superare la lezione occorre abbandonare il suo presupposto pedagogico. Per Rogers, l'insegnamento è «una attività relativamente priva di importanza, ampiamente sopravvalutata»². Insegnare vuol dire cercare di far sapere a qualcuno alcune cose. Questo implica che si sappia cosa insegnare, una pretesa che può avere qualche fondamento nelle società statiche, non certo in una società come quella attuale in

1 «Il problema è serio. Come si fa a superare la lezione? La lezione rappresenta la struttura tipica del vecchio mondo scolastico». G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 133.

2 C. Rogers, *Libertà nell'apprendimento*, tr. it., Giunti Barbèra, Firenze 1973, p. 128.

continuo mutamento. Una osservazione che era vera alla fine degli anni Sessanta, quando Rogers scrive *Freedom to Learn*, e lo è molto di più dopo la rivoluzione digitale. Lo scopo dell'educazione è un altro: l'apprendimento autentico, che non consiste nell'assimilare dei contenuti culturali già fissati, ma nella capacità di imparare autonomamente, di adattarsi a situazioni nuove, di cercare la conoscenza. Non è importante imparare, ma imparare ad imparare. Il lavoro del docente consisterà dunque nel facilitare l'apprendimento, nel fare in modo che gli studenti sviluppino la capacità di apprendere in modo autonomo e significativo. Avviene in campo educativo qualcosa di analogo a ciò che avviene nel campo della psicoterapia. Al passaggio da una concezione specialistica della terapia (solo lo psicoterapeuta ha le conoscenze necessarie per affrontare i problemi del paziente) ad una relazione di aiuto (il cliente risolve i suoi problemi attivandosi in prima persona, con il sostegno dello psicoterapeuta) – corrisponde in campo educativo il passaggio dalla lezione frontale alla facilitazione dell'apprendimento. Il docente mette a disposizione degli studenti ogni mezzo necessario per apprendere, guida coloro che sentono il bisogno di essere guidati, opera per stabilire nella classe un clima sereno di accettazione e di fiducia. Al centro del lavoro scolastico sono gli interessi reali degli studenti, gli unici che possono condurre ad apprendimenti significativi.

Un aspetto importante della pedagogia non direttiva di Rogers che lo avvicina ulteriormente all'esperienza di Dolci è l'importanza data ai gruppi di incontro per la trasformazione della scuola. Essi hanno una importanza centrale nel progetto rogersiano di una scuola sperimentale, che ricorda molto da vicino il procedimento seguito da Dolci per il centro educativo di Mirto. Il progetto prevedeva un primo gruppo d'incontro intensivo della durata di una settimana, cui avrebbero dovuto partecipare gli amministratori ed i responsabili della politica scolastica, per rendersi conto in prima persona delle potenzialità del metodo. Sarebbero seguiti incontri intensivi per i docenti, per gli studenti ed i genitori, ed incontri misti. Questi *workshop* intensivi, condotti da psicologi professionisti e successivamente da facilitatori formati appositamente, avrebbero prodotto nei partecipanti alcuni rivelanti cambiamenti, in particolare rendendoli più aperti, empatici ed attenti alla relazione. Tra i problemi di questo tipo di sperimentazione Rogers annovera quello di una possibile ostilità da parte della comunità, o meglio di certi «individui e

gruppi tenacemente attaccati al passato»¹. L'invito a partecipare agli incontri intensivi preparatori ha lo scopo di far comprendere e sperimentare la positività del metodo ma, nota Rogers, è difficile immaginare che questi individui e gruppi vogliano partecipare ad esperienze simili. È, questo, uno dei problemi cruciali di Mirto. Abbiamo visto che Dolci cerca di socializzare quanto più è possibile l'idea del nuovo centro educativo, di far sì che nasca da una progettazione condivisa. I seminari maieutici, oltre a raccogliere le idee sulla scuola che si vorrebbe, servono come i *workshop* intensivi di Rogers a far vivere già in atto il clima educativo che dovrà caratterizzare il centro. Ma non mancano i gruppi ostili al progetto, gli stessi che da anni ostacolano l'azione di Dolci, e che, come abbiamo visto nella prima parte, cercheranno di sottrarre il centro a Dolci in un momento di particolare difficoltà. V'è poi il rischio, già sottolineato, di una adesione solo superficiale allo stile educativo del centro, di una incomprensione della novità del metodo, che per le sue caratteristiche entra in conflitto con le idee e le prassi educative correnti. Un esempio. Come abbiamo visto, Dolci non vuole che i bambini siano costretti a frequentare il centro, ma che ne siano piuttosto attirati. È un principio pedagogicamente condivisibile ma assolutamente problematico, se non altro perché in Italia la frequenza scolastica per i minori è obbligatoria per legge. Che accade quando un bimbo non vuole andare al centro? Scrive nei suoi appunti Bianca, una delle educatrici del centro:²

Stamane Benino non voleva venire a Mirto ma la mamma lo obbligava a salire sul pulmino. Poiché non ho acconsentito a che la mamma lo costringesse, Benino è rimasto, mentre partivamo: a sorbirsi le botte della mamma.

Senza una vera intesa educativa tra educatori e genitori, i principi del centro rischiano di essere snaturati di continuo. Il povero bimbo preso a botte dalla mamma si costringerà ad andare a scuola anche quando non ne avrà voglia, con buona pace di Dolci. Vero è anche che il clima del centro attraverso i bambini penetra anche nelle famiglie, ma anche questa influenza non è priva di problemi. Significativo al riguardo è un episodio che Dolci racconta a Spagnoletti. Dopo aver partecipato ad uno dei seminari preparatori, un ragazzino dall'aria tranquilla

1 Ivi, p. 371.

2 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 57.

si era messo a contestare il padre, chiedendo che le decisioni riguardanti la famiglia venissero prese insieme. Il padre aveva reagito con un sorriso, ma la madre aveva protestato con Pino Lombardo, uno dei collaboratori di Mirto: «Ma come, ho avuto fiducia in voi, vi ho mandato mio figlio per dieci giorni, e voi mi disfate la famiglia?»¹. Per Dolci questo episodio dimostra la capacità della maieutica reciproca di creare «profonde screpolature in un certo tipo di tradizione locale»², e non si ingannava. Sottovalutava però le resistenze, dimostrate da quello stesso episodio. Resistenze che diventano più significative nella misura in cui si tratta di creare una alleanza educativa con quelle stesse famiglie le cui relazioni sono improntate alla *tradizione locale*.

L'impressione è che Mirto sia stata una esperienza profondamente innovativa in un territorio che non era ancora pronto ad accoglierla, una realtà che voleva essere un centro operante per la trasformazione sociale della zona, e che invece ebbe legami deboli con il suo contesto³. La vicenda del ponte dissestato che l'autobus deve attraversare ogni giorno per condurre i bambini al centro è quasi una metafora dei rapporti tra il Centro e la comunità: i nessi, quei cordoni ombelicali che Dolci vedeva partire da ogni essere per raggiungere il mondo, nel caso di Mirto sono contrastati, procedono faticosamente, stentano a farsi radice. Questo non vuol dire che vi siano stati errori da parte di Dolci e degli operatori del centro. Si afferma al contrario a Mirto un principio importantissimo, normalmente trascurato dalle scuole tradizionali: quello della necessità di valorizzare la cultura di provenienza degli studenti. Molto opportunamente Antonino Mangano parla a questo riguardo di «educazione interculturale»⁴. Nelle nostre scuole l'educazione interculturale

1 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 128.

2 Ivi, p. 128.

3 Afferma una collaboratrice del centro studi che ha preferito restare anonima: «Sapevamo benissimo che il difficile lavoro di Danilo era ostacolato da certi gruppi, che il valore del progetto educativo era frainteso da altri (Mirto non avrebbe dovuto mai essere a confronto e quindi in concorrenza con altri plessi, fatto che non poteva che creare sospetti, invidie, giustificazioni), che il profondo valore dell'ipotesi maieutica era incompreso da molti». M. C. Neglia, *Dalla monade al cosmo. Danilo Dolci, uomo planetario*, tesi di laurea, Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze della Formazione, anno accademico 2005-2006, pp. 96-97.

4 A. Mangano, *Danilo Dolci educatore*, cit., p. 147.

si occupa normalmente dell'accoglienza di studenti stranieri, di religione, lingua e cultura differenti. Si dimentica che la cultura non è legata solo all'etnia, ma anche alla classe sociale. La cultura di un bambino figlio di un operaio o di un artigiano è differente dalla cultura di un bambino figlio di un avvocato o di un ingegnere. La scuola rappresenta quest'ultima e nega, in modo più o meno aperto, la prima. Nessuno ha denunciato questo limite enorme della scuola tradizionale meglio di don Milani. Non era, il suo, un invito a non bocciare, come spesso si sente dire; era un ragionamento sulla inevitabilità della bocciatura dei bambini provenienti dalle classi non borghesi, stando così le cose. A Mirto si tenta invece la massima apertura alla cultura d'origine dei bambini cercando anche di superare il pregiudizio intellettualistico della scuola tradizionale. Si valorizza la cultura manuale ed artigiana, ma soprattutto si cerca di coinvolgere anche i genitori nelle attività educative, impiegando le loro competenze anche a fini didattici. Si cerca di realizzare a Mirto quello che anni dopo si chiamerà *sistema formativo integrato*. Lo sforzo di Dolci è quello di fare in modo che il centro di Mirto trasformi l'intera comunità in una comunità educante, in un grande contesto maieutico nel quale tutti imparano da tutti. «All'educatore che è in ognuno al mondo», si legge nella copertina della *Bozza di manifesto*¹. Se ognuno è educatore, non ha senso parlare di scuole o centri educativi; ogni luogo, ogni contesto, ogni incontro ha una valenza educativa. Il compito di un centro educativo come Mirto è quello di aiutare più soggetti possibile, a cominciare dai genitori, a scoprirsi educatori, e stabilire una intesa progettuale tra i diversi contesti educativi. Una intesa che non trascura gli stessi studenti. L'aspetto più importante del centro è il coinvolgimento attivo e sostanziale degli studenti nel loro stesso processo educativo. Tra il '74 ed il '76 Dolci ha viaggiato negli Stati Uniti ed in Unione Sovietica per visitare le scuole più innovative dei due paesi più importanti e potenti; anche questo faceva parte del lavoro preparatorio per il nuovo centro educativo, rispondeva pienamente all'idea di una maieutica planetaria, di una umanità fatta di popoli che cercano di apprendere l'uno dall'altro come affrontare i problemi comuni. Dolci cerca di comprendere in che modo i due paesi più avanzati affrontano quel problema educativo il cui studio «è

1 D. Dolci (a cura di), *Bozza di manifesto*, Sonda, Torino 1989.

importante come lo studio del cancro»¹. Per ogni centro visitato appunta in modo asciutto i tratti di fondi, accennando poi in conclusione agli aspetti positivi ed a quelli che non lo hanno persuaso. A non convincerlo spesso è proprio il fatto che anche in centri innovativi i processi decisionali sono saldamente nelle mani degli insegnanti. A proposito della Bank Street School for Children di New York, ad esempio, annota: «Ogni giorno è l'insegnante che decide cosa si fa: i ragazzi decidono in quale gruppo inserirsi e il tempo della loro azione»². È, per il resto, una scuola con molti tratti interessanti (l'apprendimento avviene attraverso il contatto diretto con le cose, gli studenti hanno una grande libertà di movimento e di comportamento, ecc.), ma la mancanza di una autonomia decisionale dei bambini non consente di darne un giudizio positivo. È questo, per Dolci, il grande passo da compiere. I Decreti Delegati del '74 hanno introdotto nella scuola pubblica il principio della partecipazione democratica degli studenti, con le assemblee di classe e di istituto, lasciando però la progettazione educativa interamente nella mani dei docenti. La contestazione studentesca e la contestuale riflessione pedagogica (si pensi solo all'autogestione pedagogica di Georges Lapassade) non sono riusciti a scalfire questo aspetto cruciale dell'organizzazione scolastica. Sono i docenti che sanno cosa è bene che gli studenti conoscano; e spetta a loro definire gli obiettivi educativi, vale a dire stabilire che tipo di persone dovranno diventare.

Non si tratta di una proposta semplicemente antiautoritaria. L'antitesi tra autoritarismo ed antiautoritarismo per Dolci è fuorviante. Le vecchie strutture della scuola autoritaria e trasmissiva vanno superate, e non semplicemente rovesciate. L'autoritarismo è un male, ma lo è anche il permissivismo; la programmazione dall'alto è un male, ma lo è anche lo spontaneismo. A Mirto, scrive, «si tende a sviluppare autonomia di ricerca e di formazione sulla base del comune processo decisionale»³. È questo il fatto fondamentale: il prendere le decisioni insieme. L'attività del centro educativo comincia ogni mattina con questo processo decisionale comune. Si chiede ai bambini cosa vogliono fare durante la giornata; anche l'educatore presenta le proprie proposte di lavoro. Se le proposte sono diverse, si discute per giungere a trovare un piano di lavoro condiviso. Questo procedimento è importante per

1 D. Dolci, *Esperienze e riflessioni*, cit., p. 286.

2 D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 107.

3 Ivi, p. 14.

due ragioni. In primo luogo il bambino si abitua a prendere la parola ed a partecipare a processi decisionali insieme ad altri: il bambino si abitua quotidianamente a prendere il potere, o meglio a costruirlo insieme agli altri. In secondo luogo, le attività decise durante la giornata avranno significato per lui, perché non calate dall'alto, ma scelte dai bambini stessi secondo i loro interessi.

Il progetto del Centro prevedeva una struttura che andasse dalla scuola dell'infanzia fino alla scuola secondaria. Le vicissitudini che abbiamo visto hanno costretto a ridimensionare il progetto, limitando di fatto la sperimentazione a bambini dai tre ai sei anni, vale a dire ad un'età corrispondente alla scuola dell'infanzia ed all'inizio della scuola elementare. Si tratta di un segmento – soprattutto la scuola dell'infanzia – nel quale anche le scuole tradizionali riescono a rispettare i principi condivisi dell'autonomia, del rispetto dei tempi cognitivi del bambino, dell'imparare facendo. Certo, Mirto se ne distingue per il coinvolgimento dei bambini nei processi decisionali, per un *fare* più radicale, per l'uso creativo dei materiali, l'osservazione diretta della natura, l'apertura al territorio, il coinvolgimento strutturale dei genitori e di altre figure tradizionalmente considerate esterne alla scuola. C'è a Mirto un clima gioioso, che è quello che si respira in tutte le esperienze educative vive, in ogni forma di apprendimento fondato sull'osservazione e l'attività. È possibile farsene una idea leggendo qualche stralcio dal diario delle educatrici.

Scriva Antonella:¹

Raccolte molte more, ce le ripartiamo contandole.

Osservano pensosi la lana impigliata in un filo spinato.

Dopo aver registrato con Amico il canto di alcuni uccelli, riascoltando, poi, sono rimasti incantati dal registratore, volevano toccare tutti i tasti di quella scatola magica.

Cerchiamo di imparare la voce della pecora, del cane, della mucca, del cavallo, della gallina.

Marianna:²

...Cerchiamo di decidere cosa fare. Ci sono molte proposte, non riusciamo a metterci d'accordo. Tra le voci, le discussioni, le grida entra Piera, con una scatola in mano. Tutti aspettano, zitti. Piera

1 Ivi, p. 60.

2 Ivi, p. 62.

estrae dalla scatola dei tappi di sughero di diversa grandezza. Cosa possiamo fare? ci chiediamo. Lucia ne prende qualcuno, ne mette uno vicino l'altro, ne esce fuori una bambolina di sughero. Entusiasti ci mettiamo tutti al lavoro.

Elsa:¹

Quando sono passate le pecore ci siamo avvicinati. Il pastore, vedendoci così interessati, ci ha portato incontro un agnellino e i bambini erano felici, ma paurosi d'accarezzarlo come io facevo. Alle vacche, più lontane, facevano «Muu» «Muu», le richiavano: quelle non ci sentivano e non capivano, ho spiegato, perché non parlano la nostra lingua ma un altro linguaggio che noi non comprendiamo.

Si può constatare da questi episodi come la più grande risorsa di Mirto sia il territorio nel quale è immerso, che offre ai bambini una possibilità molto ampia di osservazioni dirette e di sperimentazione con i materiali. Esistono anche nel centro materiali creati appositamente per i bambini, anche se non con il rigore scientifico montessoriano, ma soprattutto il materiale è quello che si offre liberamente alle capacità creative dei bambini (qualcosa di simile alle *cianfrusaglie* delle sorelle Agazzi). Non c'è il rischio di non avere cose da fare o di non saper come stimolare bambini svogliati. Ogni momento si presentano possibilità di esperienza, spunti creativi, ambienti da esplorare; quando non provengono dalla natura, sono gli stessi bambini a proporli. La sperimentazione maieutica funziona, perché si attiva senza grandi difficoltà il processo stesso che è alla base della maieutica: il rapporto aperto, reciproco, degli educatori con i bambini, dei bambini tra di loro e della comunità con l'ambiente. C'è una rete fitta e creativa di scambi che è una semplificazione del concetto di *reciproco adattamento creativo*, sul quale Dolci si soffermerà negli ultimi anni. Anche il problema della disciplina viene riconsiderato maieuticamente, discutendo in gruppo i problemi che emergono di volta in volta². Avrebbe funzionato ugualmente, il centro, se la sperimentazione fosse stata estesa alla scuola primaria e secondaria, secondo il piano originario? I criteri della creatività e dell'osservazione, che sono alla base del lavoro di Mirto, esistono già nella scuola dell'infanzia; si è trattato di

1 Ivi, p. 63.

2 Dal diario di Ina: «Troppo rumore nell'ora della mensa. Occorre trovare una soluzione coi bambini stessi». Ivi, p. 58.

realizzarli in modo più pieno, integrandoli con altri principi ugualmente importanti, come quello della partecipazione ai processi decisionali e dell'apertura al territorio. Nel caso della scuola primaria e soprattutto secondaria la struttura scolastica tradizionale offre pochi elementi da valorizzare o integrare. Si sarebbe trattato di pensare una scuola radicalmente altra rispetto a quella corrente. Una sfida che avrebbe richiesto la soluzione di diversi nodi problematici. Ne segnaliamo alcuni.

– *La disciplina.* I piccoli problemi di disciplina che si presentano con i bambini piccoli vengono risolti attraverso il dialogo, come c'è da attendersi in una scuola basata sulla maieutica. I bambini vengono aiutati a riflettere sul loro comportamento, evitando qualsiasi ricorso a rimproveri o punizioni. Ci si chiede se questo sistema avrebbe funzionato anche con gradi di scuola più avanzati. Come affrontare in modo nonviolento il problema della disciplina? La nonviolenza è arte e scienza del conflitto; una educazione nonviolenta dovrebbe essere quella meglio in grado di affrontare i conflitti che si presentano tra gli studenti e tra questi e il docente. Ma non è detto che le tecniche del conflitto nonviolento possano funzionare, o essere sensate, se applicate nel campo dell'educazione. Per Gandhi il digiuno è un mezzo educativo. Il maestro che abbia subito un'offesa da un suo studente può cominciare un digiuno contro di lui, per convertirlo e fargli acquisire consapevolezza del suo errore. Questo metodo, avverte, funziona soltanto se c'è un forte attaccamento tra lo studente ed il maestro. Nel caso di bullismo vero e proprio, per Gandhi il maestro può attuare una non-cooperazione nei suoi confronti mandandolo via dalla scuola¹. Sono due soluzioni insoddisfacenti, se non addirittura pericolose. Nel primo caso si esercita con ogni evidenza una violenza sul bambino, facendo nascere in lui sensi di colpa per la sofferenza del maestro: una punizione diretta avrebbe effetti meno pesanti sulla sua crescita. Nel secondo caso addirittura si pone fine al dialogo educativo. Il pensiero e la prassi di Dolci offrono molti spunti importanti per una soluzione effettivamente nonviolenta del problema della disciplina. Il passaggio dalla classe al gruppo maieutico è già di per sé un primo passo importante in questo senso. La natura individualistica e competitiva della scuola tradizionale è naturalmente causa di conflitti. Il passaggio alla comunità maieutica, l'instaurazione di un clima collaborativo e

1 A. Vigilante, *La pedagogia di Gandhi*, cit., p. 248.

democratico, la profonda trasformazione della stessa relazione con il docente cancelleranno i conflitti dovuti ad un clima relazionale non sano. Resteranno i conflitti legati a problemi individuali degli studenti, al carattere o all'influenza della famiglia. Come affrontarli? La maieutica reciproca potrebbe essere una soluzione efficace anche in questi casi. Il singolo fatto disturbante potrebbe diventare il tema di un apposito seminario maieutico, con la partecipazione degli stessi protagonisti. Il gruppo aiuterebbe il singolo a prendere consapevolezza dei propri errori; si renderebbe conto di non poter difendere la propria condotta in una discussione razionale, e della conseguente necessità di cambiarla. La punizione tradizionale – il rimprovero, la nota disciplinare, la sospensione dalle lezioni – ha il difetto di calare dall'alto, scaturendo da un sistema di norme che peraltro gli studenti non hanno contribuito ad elaborare. Lo studente punito non è indotto a riflettere sulla propria condotta. Al contrario: la punizione finisce per rafforzare la sua identità di ribelle, e spesso ne fa un leader per i propri compagni. Le regole hanno un senso reale soltanto se sono decise insieme, se sono condivise da tutti. In questo caso – se cioè la comunità scolastica avesse un sistema di regole decise dagli studenti insieme ai docenti – la stessa punizione potrebbe diventare accettabile da un punto di vista nonviolento, se comminata tuttavia non dai docenti, ma da organi disciplinari misti di docenti e studenti. In altri termini, la punizione acquista un significato diverso in una scuola-comunità alla cui gestione gli studenti partecipano attivamente e concretamente. Nella Scuola-Città Pestalozzi, che funziona come una vera e propria città dei ragazzi, esiste un vero e proprio organismo giudiziario, la Corte d'Onore, composta da membri eletti dagli studenti, davanti al quale ci si può difendere con l'assistenza di un compagno. Sistemi simili esistono in tutte le sperimentazioni educative a carattere comunitario. Si tratta di un passo avanti rispetto alla punizione unilaterale, ed indubbiamente il fatto di essere giudicato dai propri simili aiuta maggiormente lo studente a prendere coscienza dei propri errori, ma anche in questo caso c'è il rischio di punizioni che aggravano il conflitto invece di risolverlo. Anche in questo caso resterebbe preferibile la via della ricomposizione maieutica dei conflitti, un'arte che ogni singola comunità scolastica sarebbe chiamata ad esercitare ed a perfezionare sempre più.

– La *lezione* e la *programmazione*. La lezione tradizionale,

frontale, è per Dolci una delle manifestazioni più pericolose della logica trasmissiva propria del dominio¹. Non c'è vera comunicazione, il messaggio va dal docente allo studente senza possibilità di feedback. Si tratta in realtà di una semplificazione, poiché anche nella più frontale delle lezioni esiste un qualche scambio con gli studenti; ma ciò non intacca che in modo molto parziale la sua natura effettivamente trasmissiva. Quello che conta, è che esiste già una unità di sapere (l'*unità didattica*) predisposta dal docente e passata agli studenti attraverso la lezione. Gli studenti potranno fare osservazioni, chiedere chiarimenti, formulare persino critiche, ma il nucleo del sapere viene semplicemente offerto, non scoperto insieme. Alla lezione frontale corrisponde il manuale, nel quale gli studenti troveranno, nero su bianco, le stesse cose dette dal docente. Lo studio nella scuola tradizionale consiste nell'apprendere le cose scritte sul manuale grazie alla *spiegazione* del docente. Il sapere viene dispiegato davanti agli occhi degli studenti come se si trattasse di uno spettacolo; è un discorso chiuso, compiuto in sé, al quale poco o nulla resta da aggiungere.

Se viene ancora oggi preferita dalla gran parte dei docenti, la lezione ha probabilmente dalla sua qualche vantaggio economico, nel senso che risulta per chi insegna la via meno faticosa. Ma è una economicità pagata a caro prezzo. Le conoscenze semplicemente trasmesse non durano nel tempo, molto spesso si estinguono appena superato il rito della interrogazione e conquistato il voto. Se qualcosa resta, è perché la lezione ha intercettato un interesse reale: un fatto sostanzialmente casuale e sporadico. Restano nel tempo e diventano acquisizioni culturali permanenti gli apprendimenti che nascono da un interesse reale e che avvengono per scoperta e riflessione autonoma, le conoscenze che nascono dal fare, dallo sperimentare, dal ragionare in prima persona; gli apprendimenti che ci vedono protagonisti, e non destinatari passivi, costretti ad un impegno fittizio sotto la minaccia del cattivo voto e, in prospettiva, della bocciatura.

La sfida di superare la lezione è vinta pienamente nel centro educativo di Mirto, come abbiamo visto. I bambini sono a contatto con le cose, non con le parole. Fanno esperienze reali. Ma quella di Mirto è una sperimentazione limitata ai bambini più piccoli. Come si sarebbe risolto il problema di superare la

1 «La lezione rappresenta la struttura tipica del vecchio mondo scolastico». G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 133.

lezione nei gradi scolastici superiori? Come sostituire la lezione in una scuola secondaria? È un problema che non può essere risolto in astratto, ma che va affrontato dal punto di vista delle singole didattiche. Nella conversazione con Spagnoletti Dolci richiama il caso di James Bruni, uno docente universitario di matematica di New York (divenuto poi collaboratore di Mirto) che aveva provato ad insegnare la matematica a bambini di otto anni, scoprendo molto presto che non avevano alcun interesse né per la matematica né per la scuola. Discutendo con i bambini aveva scoperto che non amavano andare a scuola, ma sarebbe piaciuto loro stare in strada per osservare le auto. Così li aveva portati ad un incrocio, dove si erano messi a registrare i dati delle automobili che passavano, ordinandoli poi con criteri matematici, elaborando statistiche e diagrammi¹. I bambini avevano fatto matematica senza nemmeno accorgersene. I problemi della didattica della matematica furono affrontati a Mirto grazie al contributo di esperti qualificatissimi: oltre a James Bruni, personalità del livello di Emma Castelnuovo e Lucio Lombardo Radice. Giuseppe Casarrubea ha salvato in un suo libro del '74 la trascrizione di alcuni seminari al centro proprio sul tema della didattica della matematica, con la partecipazione di Lombardo Radice e di Bruni. Di particolare interesse è una osservazione di Lombardo Radice sulla impossibilità di limitarsi all'ambiente, o per meglio dire sul bisogno di interpretare l'ambiente in modo non restrittivo:²

in fondo ambiente può essere lo studio fatto da un altro 200 anni fa o un quadro dipinto in chissà quale secolo, e così via; invece mi pare che lo sforzo principale sia di una maieutica che fa conto di tirare fuori quello che c'è come se ci fosse già tutto, invece non c'è tutto e alle volte ci può essere anche molto poco.

Dolci risponde precisando che non intende per ambiente solo il territorio che circonda il Centro, e che è previsto l'acquisto di attrezzature per sviluppare la percezione, come lenti e microscopi: «Quando diciamo ambiente, lo diciamo proprio nel senso in cui dici tu, Lucio, non ci riferiamo ad un ambiente primitivamente

1 Ivi, p. 133.

2 G. Casarrubea, *Una alternativa culturale dalla Sicilia occidentale*, Celebes, Trapani 1974, p. 166.

spontaneista»¹. Lombardo Radice aveva sostenuto anche la necessità di *motivazioni artificiali*. Su questo punto Dolci non è d'accordo:²

Sarebbe molto più corretto dire che l'educatore deve proporre un allargamento del campo dell'esperienza. Non penso che il vero educatore debba creare il mito chiuso di una maieutica che parta dal ragazzo isolato. Si parte, sì, dal ragazzo, ma dandogli la possibilità di conoscere, sperimentare, di essere il più vasto possibile. Deve potersi avere una dialettica tra l'interesse spontaneo del ragazzo e la conoscenza, l'esperienza dell'educatore. Ma questa dialettica deve essere fatta in modo che non si paracadutino cose in situazioni immature, altrimenti è come se appendiamo case sulle piante, le case sulle piante non ci stanno. È il ragazzo che deve costruire. Tutto quello che è costruito, poi rimane; tutto il resto è roba che facilmente cade.

Insomma: se non c'è un interesse sottostante, qualsiasi apprendimento è fittizio e poco durevole; ma il docente può porsi dialetticamente nei confronti degli interessi dello studente. Si può qui richiamare l'espressione «scoprire i propri veri interessi», con la quale Dolci indica spesso³ l'operare dei gruppi maieutici nel contesto comunitario. La funzione di un centro educativo è quella di aiutare gli studenti non solo a soddisfare gli interessi attuali, ma ad allargare progressivamente la sfera d'interesse, giungendo a scoprire interessi nuovi, sempre più vasti. L'espressione «essere il più vasto possibile» fa pensare al *ser mas*, quella tendenza ad *essere di più* che per Paulo Freire è iscritta nella natura umana, ma che viene contrastata da una concezione *depositaria* dell'educazione, vale a dire quel processo di travaso di nozioni che Dolci stigmatizza come *trasmissione*⁴. Il problema della motivazione si risolve dunque nella misura in cui l'educatore riesce a passare concretamente dalla trasmissione

1 Ivi, p. 167.

2 Ivi, p. 167.

3 Ad esempio in *Riflessione su pianificazione e gruppi, decentralizzazione e pianificazione*, in Aa. Vv., *L'umanesimo socialista*, a cura di E. Fromm, cit., p. 459.

4 «Lo strano umanesimo di questa concezione 'depositaria' si riduce al tentativo di fare degli uomini esattamente il loro contrario, degli automi, cioè la negazione della vocazione ontologica a essere di più». P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2002, p. 61.

alla comunicazione. Se è vero che esiste una tendenza ontologica ad essere di più, allora non sarà difficile allargare la sfera degli interessi e delle esperienze dello studente. Quello che è importante è che questo allargamento sia naturale, privo di qualsiasi forzatura; che non vengano proposti apprendimenti prima che sia maturato l'interesse corrispondente. Dolci cerca l'apprendimento significativo, l'unico durevole e reale, mentre gli apprendimenti non sorretti da un autentico interesse sono fittizi, e svaniscono rapidamente (come è facile constatare nella scuola tradizionale: sono pochi gli studenti che ricordano gli argomenti di una verifica dopo averla fatta).

Questa impostazione del problema dell'interesse conduce naturalmente a rivedere la concezione della programmazione educativa. Il programma, afferma, «è 'scritto prima' sì, ma insieme, quando si è in grado di farlo»¹. Non si rinuncia alla programmazione, poiché senza di essa si cadrebbe nello spontaneismo, che Dolci rifiuta, ma la programmazione diventa impresa comune dell'educatore («un consulente che non viene meno alle proprie responsabilità»)² e degli studenti. È una delle differenze più significative tra il progetto di Mirto e la scuola tradizionale. La sperimentazione ridotta lascia però aperta la domanda. La programmazione comune con dei bambini piccoli è relativamente facile: ogni mattina, come sappiamo, si chiede ai bambini cosa vorrebbero fare e si decidono insieme, tenendo conto anche delle proposte dell'educatore, le attività della giornata. Le cose non sono così semplici se si passa ai gradi di scuola successivi. Come è possibile organizzare in modo coerente gli apprendimenti a livello di scuola secondaria, partendo sempre dagli interessi degli studenti e programmando di volta in volta insieme a loro? La scuola tradizionale offre dei piani di apprendimento disciplinare compatti, che hanno il solo difetto di essere assolutamente indipendenti dagli interessi degli studenti (il che non vuol dire che non possano in qualche caso risultare interessanti). Una didattica che parta dall'interesse e che ad esso si attenga costantemente fa acquisire degli apprendimenti fortemente significativi e ben radicati, ma sCOORDINATI tra di loro, privi di sistematicità e di coerenza interna. Il problema che il centro educativo di Mirto si sarebbe trovato ad affrontare, se la sperimentazione fosse andata a

1 D. Dolci, *Chissà se i pesci piangono*, cit., p. 250.

2 *Ibidem*.

pieno regime, sarebbe stato quello di tutte le scuole libertarie e democratiche: conciliare il rispetto dell'interesse con l'esigenza di giungere ad apprendimenti coerenti, oltre che significativi.

– La *valutazione*. Nel citato seminario sulla didattica della matematica si affronta anche il tema fondamentale del voto. È bene citare la discussione con una certa ampiezza:¹

Lucio – Vorrei dire una cosa io un momentino. Qui è stata sollevata una questione molto importante, che non ha niente a che fare con la matematica, ma bisogna fermarsi. Qui purtroppo vedo che anche voi ragazzi, che state qui al Centro educativo, che lavorate in un certo modo, siete ancora influenzati da idee sbagliate. Nella scuola obbligatoria, dai sei ai quattordici anni, non ci vede essere nessun bocciato mai. Perché, fate un ragionamento, di quelli semplici, come li fa Danilo: lo Stato dice «tu cittadino, devi fare otto anni di scuola». Allora tu Stato devi farglieli fare questi otto anni di scuola, se obbligatoria per tutti. Non può dire: ogni cittadino dell'età di quindici anni deve saltare in alto due metri e diciannove centimetri. Ma può dire: deve saltare un metro, un metro e venti. Questa storia della Scuola obbligatoria che boccia non deve esistere. Caro Danilo, mettiamoci d'accordo, facciamo una grande campagna, perché questa è una grave piaga. Pino Casarrubea, in una sua ricerca, ha fatto i calcoli, che in una scuola media c'erano stati due secoli di bocciature. Su questo bisogna essere molto bene d'accordo. Che ci siano o no i voti, questo è meno importante; non ci dovrebbe essere nessuna preoccupazione per il voto. La Scuola richiede un lavoro anche duro; non è mica detto che tutti i giorni è domenica. Ci deve essere un lavoro fatto con gioia, anche se dopo la domenica c'è il lunedì.

Elvira – Per me è stata una esperienza interessantissima non dare il voto; la piaga più grossa in Italia è la Scuola del voto. La battaglia è dura anche con i genitori, che all'inizio mi dicevano: «il bambino che non ha il voto è come un operaio non pagato». È stato un po' difficile trasformare la mentalità.

Danilo – È importante quello che dice Elvira, però se cambia l'obiettivo della classe, e l'obiettivo non è più il voto, allora cambia tutto. Voi pensate che l'obiettivo non è più la promozione, i ragazzi non studiano? Cosa dicono i ragazzi?

Ragazzi (un momento di riflessione).

Lucio – La paura del voto serve a far studiare le cose inutili; se una

1 G. Casarrubea, *Una alternativa culturale dalla Sicilia occidentale*, cit., pp. 161-162.

cosa è inutile e non hai paura che ti succeda un guaio, non la studi. Ma quando una cosa è interessante, la paura del voto te la sciupa, anzi, te la rovina. Quanti bei romanzi sono stati rovinati da questa maledetta paura.

Antonio (14 anni) – Quando non c'è la paura del voto, se si ha amore allo studio, si studia di più.

Ignazio – Bisogna far capire che cos'è la vita. Ma a Scuola questo non si spiega.

Salvatore – È bene abolire la bocciatura, tutto è più semplice.

Alberto – Io sono d'accordo e non sono d'accordo.

Vito – Secondo me si dovrebbe abolire la bocciatura. Credo che tutti i ragazzi studiano allo stesso modo. Bisogna farlo in classe e non a casa.

Lucio – Dire che non ci devono essere bocciature non significa che non ci deve essere un giudizio, perché i ragazzi stessi lo chiedono. Questa valutazione non è una tragedia se si esprime in voti positivi. Il fatto è che non si deve bocciare.

Danilo – Avremo un giudizio collettivo, certamente non promozioni, o bocciature. (...)

L'idea di evitare la bocciatura nella scuola dell'obbligo, sostenuta con tanta convinzione da Lucio Lombardo Radice, è condivisa pienamente per quanto riguarda la scuola primaria (al punto che la bocciatura di una bambina in prima elementare diventata un caso nazionale e suscita sdegno), molto meno nella scuola secondaria di primo grado, per niente nel biennio della secondaria di secondo grado. È in particolare al primo anno della scuola superiore che avvengono le maggiori bocciature: in alcune scuole si oltrepassa anche la soglia del 50% di studenti bocciati ogni anno. È appena il caso di notare che ad essere così pesantemente colpiti sono soprattutto gli studenti provenienti dalle famiglie più povere. La scuola opera la sua selezione di classe nel momento cruciale del passaggio della secondaria di primo grado a quella di secondo grado, vale a dire quando si avvia il percorso che porterà al diploma. L'opinione pubblica, compresa quella dei docenti, sembra andare in direzione opposta all'accorata richiesta di Lombardo Radice. Nonostante una elevatissima dispersione scolastica, l'impressione diffusa è che la scuola sia ancora troppo permissiva, che si bocci troppo poco, che non vi sia sufficiente rigore. E ciò nonostante dall'Ocse vengano indicazioni chiare sugli effetti della bocciatura, che non è indice del rigore di un sistema scolastico, ma piuttosto

della sua iniquità. «Nei paesi in cui più studenti ripetono l'anno scolastico, la performance generale tende ad essere inferiore ed il background sociale ha un maggiore impatto sui risultati di apprendimento rispetto ai paesi in cui meno studenti ripetono l'anno scolastico», si legge in una relazione sulla ripetizione dell'anno scolastico ed il trasferimento degli studenti in altre scuole (pratica spesso conseguente alla bocciatura) nei diversi paesi Ocse¹. Al primo posto nella classifica Ocse dei paesi con maggior numero di studenti respinti si colloca, significativamente, un paese non democratico come la Cina; agli ultimi posti tre paesi nei quali la bocciatura non esiste: Norvegia, Corea e Giappone. L'Italia è al di sopra della media, al ventiduesimo posto. L'assenza della pratica della bocciatura in paesi che hanno sistemi educativi di eccellenza dimostra che quella di Lombardo Radice non è un'utopia, ma una scelta intelligente e praticabile.

È possibile eliminare la bocciatura, dunque. Ma che dire del voto? Se ne può fare a meno? Il voto è parte integrante del meccanismo della scuola tradizionale, il momento della retribuzione dopo lo sforzo dell'apprendimento di contenuti semplicemente trasmessi; è iscritto nella sua logica competitiva, che esige che alcuni siano premiati ed altri puniti, alcuni risultino migliori ed altri peggiori. In accordo con la sua natura individualistica, non è prevista votazione che non sia individuale, anche quando – ma accade raramente – gli studenti sono impegnati in lavori collettivi.

Dolci parla, in modo un po' vago, di un *giudizio collettivo*. Come bisogna intenderlo? Probabilmente come giudizio non all'individuo, ma al gruppo, come giudizio del gruppo stesso sul proprio lavoro. Una seconda interpretazione possibile è quella di un giudizio del gruppo sul lavoro dei singoli, una valutazione non affidata al solo insegnante, ma all'insieme di studenti ed insegnanti. È chiaro, in ogni caso, che in un centro educativo maieutico anche la valutazione dev'essere un processo maieutico, vale a dire occasione di confronto e di scambio. Capitini aveva posto con grande chiarezza il problema di fondo della valutazione in *Educazione aperta*: al fondo della valutazione tradizionale c'è la selezione per trovare «la più adatta collocazione di ciascuno in una società che deve rendere, cioè essere efficiente,

1 *When students repeat grades or are transferred out of school: What does it mean for education systems?*, in *PISA in Focus*, 6/2011, p. 1.

produttiva, ordinata», mentre la pedagogia aperta ha un altro presupposto, quello di «una crescente solidarizzazione con tutti, non ritenendo nessun estraneo al punto in cui si realizza un valore, perché la compresenza è eguagliatrice e corale»¹. Come valutare, allora? La risposta di Capitini non appare del tutto soddisfacente. Dopo aver ricordato che il giudizio non può che essere ristretto ed avere una validità limitata, riguardando solo una determinata situazione, e non potendo avanzare mai la pretesa di riguardare tutto l'individuo («non chiudere in un giudizio» è una espressione ricorrente in lui, in base alla quale rifiuta anche la concezione cristiana della pena eterna), scrive:²

Da ciò che ho detto risulta chiaro che la compresenza è, da un lato, oggetto di gratitudine per il vincitore nella valutazione, e, dall'altro lato, oggetto di conforto e di speranza per lo sconfitto nella valutazione, che, se sconfitto in un campo, potrà averne altri, e, se sconfitto oggi, potrà riuscire molto meglio domani per opera della compresenza, che è regolatrice e fonte.

Ci sono due cose che non convincono in questo modo di affrontare il problema. La prima è che si lega la valutazione, che è un fatto concretissimo, ad una premessa etico-metafisica, quella della compresenza. Per Capitini alla scuola manca l'«orizzonte della compresenza»³. Ma quella della compresenza è una visione filosofica e religiosa molto particolare, anche difficile, che ha suscitato perplessità anche in alcuni dei collaboratori più vicini al filosofo della nonviolenza. È un po' come leggere in un autore cattolico che il problema della scuola è che docenti e studenti non riconoscono Cristo. La seconda perplessità riguarda il permanere, nella visione di Capitini, di *vincitori e sconfitti* nella valutazione, così come non convince l'osservazione che gli sconfitti in non campo potranno averne altri. La valutazione tradizionale ha proprio questa funzione: indirizzare lo studente verso un altro campo, che è quello di una scuola professionale o dell'abbandono della scuola per imparare un lavoro manuale. È per questa via che la scuola compie il suo lavoro di selezione e di discriminazione. Per quanto vaghe siano le sue indicazioni pratiche, mi sembra che si trovino in Dolci invece tutti gli

1 A. Capitini, *Educazione aperta 2*, cit., p. 210.

2 Ivi, p. 211.

3 Ivi, p. 212.

elementi per affrontare in modo creativo il problema della valutazione. C'è soprattutto un metodo, quello della maieutica reciproca, che può aiutare a scardinare completamente la routine della valutazione anche nella scuola tradizionale. Al momento di valutare, si può tenere un incontro con il gruppo-classe, discutere collettivamente sul lavoro fatti dal gruppo ma anche dai singoli, e procedere insieme ad attribuire il voto anche ai singoli. In un centro educativo sperimentale si può compiere il passo ulteriore di eliminare il voto individuale in favore di una valutazione esclusivamente collettiva, in accordo con l'impostazione solidaristica e comunitaria che deve avere un lavoro educativo che non sia funzionale al sistema capitalistico e consumistico.

– Il *conflitto*. Come abbiamo visto, per Dolci una maieutica priva di conflitto è come un tavolino con due sole gambe. Questo vale, come è naturale, anche per l'educazione maieutica. La nonviolenza è scienza ed arte del conflitto; educare in modo nonviolento vuol dire anche educare al conflitto. Ciò in due modi. In primo luogo, vuol dire che a scuola i ragazzi imparano ad affrontare in modo nonviolento i conflitti che sorgono tra di loro. La maieutica reciproca è uno strumento assolutamente efficace per questo scopo: come già detto, ogni conflitto nel gruppo può diventare occasione di una chiarificazione attraverso un apposito incontro maieutico. È uno strumento che può essere adoperato efficacemente anche nelle scuole tradizionali, quando si presentano situazioni particolarmente difficili, come quelle rubricate sotto la categorie del bullismo. In secondo luogo, una educazione nonviolenta educa al conflitto anche al di fuori della scuola. Analizzando la Scuola-Città Pestalozzi, Capitini ne evidenziava un possibile limite: lo studente che è cresciuto in una comunità scolastica autogestita, democratica, pacifica, non avvertirà forte l'urto con la società, una volta uscito? Per questo riteneva che fosse indispensabile a scuola fornire agli studenti anche un metodo di lotta, che naturalmente non poteva essere che quello «rivoluzionario nonviolento»¹. È chiaro che il modo migliore di formare questo metodo di lotta non è quello di affrontarlo in via teorica, ma di inserire il centro educativo nel vivo delle lotte sociali. È una cosa che a Mirto è resa possibile dall'apertura alla comunità locale ed ai suoi problemi. Il centro intendeva essere inserito nel vivo della comunità locale, partecipe

1 A. Capitini, *Educazione aperta 1*, cit., p. 191.

dei suoi problemi ed impegnato nelle sue stesse lotte. È in questa politicità dell'azione educativa che va cercata l'affinità tra Dolci e don Milani, due protagonisti dell'educazione nonviolenta italiana per altri aspetti diversissimi tra loro¹. Entrambi sono critici durissimi della scuola pubblica italiana, don Milani denunciandone il carattere di classe, Dolci accusandola di corrompere tutti con le sue modalità trasmissive, tanto il figlio del contadino quanto il figlio del medico; entrambi rigettano un'educazione intesa come formazione preparazione ad una professione intellettuale che permetta di sistemarsi nella società senza troppe inquietudini. Sia don Milani che Dolci educano al conflitto. Il primo al conflitto di classe: «(...) io baso la scuola sulla lotta di classe. Io non faccio altro dalla mattina alla sera che parlare di lotta di classe. E la scuola funziona perché io faccio soltanto questo discorso»². Dolci, che ha speso gran parte della sua vita a lottare insieme a braccianti e disoccupati, non parla di lotta di classe; ed inutilmente si cercherebbe nei suoi scritti l'astio verso lo studente figlio del dottore. La categoria per comprendere la sua prassi è quella freiriana – affine ma non sovrapponibile a quella della lotta di classe – dell'oppressione. La sua lotta a Trappeto, Partinico, Palermo era una lotta contro l'oppressione, in favore degli oppressi. Era una lotta contro un sistema di dominio locale, analizzato poi con la categoria del sistema mafioso-clientelare. Con gli anni Dolci è giunto a fissare il concetto di dominio, un modo di strutturare i rapporti umani che attraversa tutta la società. L'oppressione è il portato del dominio, un modo inautentico, malato di esistere, che coinvolge tanto l'oppresso quanto l'oppressore. Di qui una differente analisi della scuola, pur nella comune radicalità della critica. Per Milani la scuola è una truffa per i poveri e uno strumento di affermazione sociale per i ricchi, per Dolci la scuola è una truffa per tutti, un sistema relazionale inautentico che danneggia chiunque vi finisca dentro, che sia ricco o povero. Nel momento in cui va a scuola, il figlio del dottore diventa un oppresso, anche se si tratta di una forma di oppressione ascrivibile alla sua stessa classe sociale. La contestazione

1 Sul rapporto tra Dolci e don Milani si veda S. Vecchio, *Danilo Dolci: parlare per costruire*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio. S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 41 segg.

2 Don L. Milani, *La parola fa eguali. Il segreto della Scuola di Barbiana*, a cura di L. Gesualdi, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2005, p. 77.

studentesca non è servita ad ottenere scuole strutturalmente aperte al conflitto: nelle scuole di oggi non meno che in quelle del passato i conflitti sono risolti con interventi d'autorità che prevedono, al limite, l'espulsione dal sistema scolastico. La scuola resta un sistema conformistico, che richiede adesione ai propri modelli comportamentali e culturali, che riproducono quelli dominanti nel sistema sociale. Un centro educativo nonviolento sarà invece non solo aperto internamente al conflitto ed alla contestazione, ma soprattutto immerso nel vivo dei conflitti sociali, politicamente schierato, anche se con uno schieramento non riconducibile alla lotta di classe. Dolci fornisce chiare indicazioni sulla politicità di Mirto: è, abbiamo visto, un centro educativo *antifascista* e *antimafia*. Più in generale, un centro educativo nonviolento si pone come linea di demarcazione tra il mondo del potere e quello del dominio. L'educazione nonviolenta è essenzialmente *empowerment*, educa a conquistare ed esercitare il potere. Immerso nel vivo della società, un centro educativo fa proprie tutte le lotte contro il dominio, opera per il più vasto *empowerment* degli oppressi. È una lotta che è antimafia lì dove il dominio ha il volto della mafia, ma sono molti – e Dolci lo ha mostrato – i volti del dominio.

La scuola tradizionale è riuscita a fare dello *studiare* nulla più dell'apprendimento, quasi sempre mnemonico, delle cose scritte in un libro. *Andare a studiare* significa aprire un libro, sottolinearlo, ripetere ad alta voce quello che c'è scritto. Studiare è una impresa individualistica, ha a che fare con la costruzione di una carriera personale, non con la vita collettiva. Eppure *studiare* è una parola bella, ricca di significato. *Studere* in latino è applicarsi, interessarsi, prendere parte, aspirare, cercare, desiderare. Si studia perché si desidera qualcosa. Don Milani, Capitini, Dolci hanno mostrato che educare in modo autentico è liberare il desiderio, mettere in condizione di avvertire l'urgenza di una realtà più giusta, e disporsi alla lotta perché quella realtà diventi possibile.

8. Il nomos

1. *Dio che è nei poveri*

Nel '62 la rivista cattolica francese *Témoignage chrétien* intervista Dolci. Alla domanda se crede in Dio si rifiuta di rispondere: «Le parole Dio, Democrazia, Libertà, Amore servono solo a provocare dei malintesi»¹. È una risposta che va inquadrata storicamente. Come sappiamo, al suo arrivo in Sicilia Dolci è mosso da convinzioni religiose, e firma le sue lettere «vostro in Dio». Il contatto con la realtà siciliana gli ha presto fatto prendere coscienza della funzione ideologica del cattolicesimo, almeno in quel contesto. I sacerdoti non stavano dalla parte dei poveri. Al contrario: rifiutavano di riceverli in chiesa perché privi di scarpe. Più tardi avrebbe scoperto che il clero era compromesso con il sistema clientelare-mafioso. Come parlare di Dio in quella situazione? Come parlare alla gente di un Dio diverso, di un Dio degli oppressi e non degli oppressori? Dolci scelse la via di non parlare affatto di Dio, più o meno nello stesso periodo in cui decise di non scrivere più versi. Le due cose – la ricerca poetica e la ricerca di Dio – riaffiorano negli anni Settanta, anche se in forme profondamente segnate dagli anni di impegno e di lotta politica.

Ma quale era la religione iniziale di Dolci? Essa mi sembra che cominci dove termina quella di Gandhi. Per Gandhi la fede in Dio è indispensabile per la nonviolenza. Chi lotta rinunciando alla violenza confida nella possibilità, anzi nella necessità che il bene vinca sul male, che la ragione trionfi sulla violenza. Ma se l'uomo fosse abbandonato a sé stesso, se la storia non fosse guidata da un elemento spirituale, se la natura non fosse che un sistema di leggi cieche al bene e al male, questa speranza sarebbe infondata. La fiducia nella possibilità di far trionfare il bene senza ricorrere alla violenza riposa sulla fede nell'intervento di Dio. La *Bhagavad-Gita*, l'opera che nutre tutta la spiritualità gandhiana, afferma che Dio interviene di tempo in tempo per combattere il disordine (*adharma*) e ristabilire l'ordine (*dharma*) nel mondo.

¹ Citato in S. Vecchio, *Danilo Dolci: parlare per costruire*, cit., p. 44.

Che dire dell'ateo? Bisognerà considerare gli atei al di fuori di ogni possibilità di esercitare la nonviolenza, poiché privi di questa fiducia? Gandhi fa uno sforzo notevole per giungere ad una visione universale di Dio, che non possano negare nemmeno gli atei. Quando afferma che *Dio è la Verità*, anzi che *la Verità è Dio*, mira esattamente a questo obiettivo. Se Dio e la Verità sono la stessa cosa, allora nemmeno l'ateo può considerarsi fuori dalla Verità; se nega Dio, lo fa perché considera falsa la sua esistenza, e quindi nella sua stessa negazione c'è l'affermazione della Verità, ossia di Dio. In realtà l'escamotage gandhiano funziona poco, per due motivi. Il primo è che non tutte le verità sono uguali. La verità che guida e sostiene il nonviolento non è evidentemente una verità generica, ma consiste in una convinzione ben precisa: che esiste un Dio buono che interviene nella storia per far prevalere il bene. L'ateo, se non nega la verità, rigetta tuttavia questa convinzione. La seconda ragione è che non ha molto senso parlare di verità se non si parla anche del metodo che consente di giungere alla verità. Quale è per Gandhi questo metodo? Come ho cercato di mostrare altrove¹, per Gandhi è possibile raggiungere la Verità che è Dio solo sottoponendosi alle pratiche ascetiche del *tapascharya*, vale a dire castità, controllo del palato, non possesso, povertà volontaria ecc. Chi non si sottopone a queste rinunce è lontano dalla verità esattamente come lo sono, in un'ottica laica, quanti ignorano i principi basilari della logica. Ma c'è una differenza: i principi di fondo della logica sono molto più diffusi delle pratiche ascetiche di cui parla Gandhi. L'apertura universalistica, che cerca di includere gli stessi atei, si scontra con una chiusura riguardo al metodo che finisce per considerare alieni dalla Verità non solo gli atei, ma anche quei credenti che, pur affermando l'esistenza di Dio, vivono una vita dedita ai piaceri ed alla soddisfazione dei bisogni corporei. Ma quella del Dio-Verità non è l'unica concezione gandhiana di Dio. C'è un'altra consapevolezza che si fa avanti in Gandhi più attraverso la prassi che per via teorica. Il suo pensiero etico-politico dà il primato agli ultimi: è da loro che bisogna partire per ricostruire la società; è ai paria, chiamati *figli di Dio* (*harijan*), agli esclusi, ai deboli, ai poveri che bisogna guardare. Ma questo sguardo è anche religioso. Nei poveri e negli esclusi c'è Dio. Il termine *Daridranarayana*, Dio che è presente nei

1 A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi*, cit.

poveri, torna più volte negli scritti di Gandhi, per quanto non sia stato coniato da lui (si trova anche in Vivekananda), in genere accompagnata dalla parola *servizio*. Rendere servizio agli ultimi vuol dire rendere servizio a Dio. Se la concezione del Dio-Verità era teorica (teologica) ed ascetica, qui ci troviamo di fronte ad una concezione pratica della fede. Di Dio non si parla, anche perché a chi ha fame «Dio apparirà solo in forma di pane»¹. Di Dio ci si prende cura, prendendosi cura dei poveri; a Dio si dà voce, dando loro la voce.

È questo il Dio da cui prende le mosse Dolci, quando ancora non conosce Gandhi. *Voci nella città di Dio* è un poemetto mistico. Il tema che lo attraversa è quello dell'io che si libera, che si affranca da sé stesso, che si abbandona a Dio e si identifica con Lui. C'è un sacrificio che è necessario, il sacrificio dell'io per ritrovare la vita nuda, semplice. L'eucarestia, il gesto terribile dell'uomo che si nutre di Dio, va esteso al di là del momento sacramentale, per far sì che la vita stessa diventi sacramento. Il problema della mistica non è quello di credere in Dio, o di dimostrarne l'esistenza, o di analizzarne le caratteristiche; il problema è quello di *essere Dio*. Ma per essere Dio occorre compiere un itinerario di spoliazione, sperimentare la solitudine e l'abbandono, la via stretta e difficile che conduce alla gioia più vera. Nei versi iniziali Dolci c'è la prefigurazione della liberazione, ma anche la difficoltà del distacco:²

Perché non sono ancora una voragine?
Perché stento a disciogliermi per sempre?
Perché non sono ancora
Dio?

Le liriche che compongono il libretto segnano i passaggi di questo *itinerarium* verso Dio, del progressivo disciogliersi fino ad essere uno con Dio. L'anima, affermava Maister Eckhart nel sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum*, ha tre strade per raggiungere Dio. La prima strada è quella di «cercare Dio in tutte le creature», la seconda è la «strada senza strada» che consiste nell'essere rapiti in alto da Dio, la terza è il «contemplare

1 M. K. Gandhi, *A thought for the day*, in *Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publication Division-Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1958-1984, vol. 89, p. 266.

2 D. Dolci, *Voci nella città di Dio*, Società Editrice Siciliana, Mazara 1951, p. 6.

Dio immediatamente nel suo proprio essere»¹. Queste tre vie sono evidentemente tre gradini, tre livelli di approssimazione a Dio; e la via etica, quella del cercare Dio nelle creature, è quella inferiore. Per Giovanni della Croce l'amore per le creature non ha nemmeno una funzione preparatoria, non è un primo momento di un itinerario che porterà all'unione con Dio. Poiché la differenza tra le creature e Dio è infinita, è impossibile che si possa comprendere Dio attraverso le creature; le creature sono «briciole cadute dalla mensa di Dio», e coloro che si pascono delle creature «vengono chiamati cani»². A Dolci interessano queste briciole. La metafora della mensa è quanto mai appropriata per il discorso di Dio. Dolci, che a differenza di Capitini non diventerà mai vegetariano, ha il senso del nutrirsi come atto terribile, con il quale si distrugge un altro essere ma al tempo stesso lo si incorpora, si fa in modo che diventi parte della propria carne e del proprio sangue. Il rapporto tra Dio ed uomo è un rapporto fagico: l'uomo mangia Dio, lo consuma, lo incorpora, Dio mangia l'uomo, lo essenzializza, lo spoglia. E al tempo stesso questa spoliatura conduce ad una nuova sovrabbondanza, ad una pienezza vitale:³

In una dolce continua agonia
io Ti sogno, e ti mangio; e mi consuma
a poco a poco il nutrirti, ed ancora
Tu mi ricolmi fino a traboccare.

Ma in che modo l'uomo può nutrire Dio? Come si compie, in concreto, questo nutrirsi di Dio nutrendolo? Attraverso le creature. Come nel *Daridranarayana* gandhiano, questo Dio *mangiato* si risolve senza residuo nelle creature, come risulta chiaro dalla terza lirica della raccolta, che conviene riportare per intero sia perché è importante per comprendere la spiritualità di Dolci che per la sua bellezza:⁴

E tu, Iddio,

1 M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, tr. it., Adelphi, Milano 1985, pp. 269-270.

2 Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, capo. 6, par. 3, in *Opere*, Edizioni OCD, Roma 2001, p. 33.

3 D. Dolci, *Voci nella città di Dio*., cit., p. 10.

4 Ivi, pp. 8-9.

per cui cammino in questo cielo immenso
tra nuvole di mondi
sei più solo, più povero di me:
T'ho visto spasimare sotto il bisturi
che Ti sanava un'ulcera nei visceri,
T'ho visto ubriaco
fradicio barcollare ad occhi vuoti,
T'ho visto
teso a reggere la carriola carica,
saltare lieto delle tasche nuove
delle scarpe lucenti,
e chiamarmi, e tendermi le mani
felice di un sorriso e di un bacio.

Mi fanno pena
quei Tuoi occhi di passero curioso.

Per vivere, fratello Ti devo essere
e padre.

E ripulirti il naso gocciolante
e sorreggerti negli infermi passi,
costruirti una forte casa in pietra
massiccia bene a piombo, e risanarti
se Ti scotta la fronte abbandonata
sopra le mie ginocchi,
e procurarti il pane, la minestra
ed il miele e la frutta che ti piace:
è il mio adorarti.

C'è un rovesciamento dei rapporti tra uomo e Dio, una concezione *debole* di Dio che fa pensare a *Resistenza e resa* di Bonhoeffer: Dio non è il sostegno metafisico delle nostre debolezze o il Tappabuchi che risolve i nostri problemi teoretici, non è Colui cui rivolgersi nelle difficoltà, da pregare per ottenere salvezza. La preghiera, la fede tradizionalmente intesa non sembrano avere spazio qui. Dio è *nelle* creature, è *le* creature. Soprattutto quelle più deboli, bisognose d'aiuto. La fede diventa prendersi cura di queste creature. È una posizione che si può definire senz'altro evangelica, nel senso che interpreta uno dei temi più vivi del Vangelo, quello della cura agli ultimi: «In verità vi dico che in quanto lo avete fatto a uno di questi

miei minimi fratelli, l'avete fatto a me» (Matteo, 25, 40). Ma Dolci sembra radicalizzare questa analogia. Gli ultimi, i minimi fratelli (e padri, e figli) sono senz'altro Dio, non qualcosa che a Dio assomiglia, o di cui bisogna prendersi cura perché a Dio piace. Per questa via Dolci riesce a risolvere il contrasto sempre risorgente tra etica e mistica. L'etica richiede la passione per le creature, quelle creature che alla mistica appaiono infinitamente lontane da Dio. La mistica esige l'annullamento dell'io, il sacrificio di ogni egoismo ed attaccamento: ma non è l'amore anche un attaccamento? La risposta di Dolci è le creature, soprattutto quelle più deboli, sono Dio; esse richiedono un sacrificio, una abnegazione, una rinuncia a sé che sono pienamente mistici; l'attaccamento non è a qualcosa di inferiore, ma è una adesione, un servizio a Dio. Adriana Chemello parla di una «antropologia dell'amore cristiano che si concretizza in una quotidiana reciproca 'eucarestia'»¹, in un mangiare ed essere mangiato, nutrire e nutrirsi. L'uomo nutre Dio, in senso non metaforico ma letterale: la sua fede è dar da mangiare a chi ha fame, procurare il pane e la minestra. Ma in questo svuotarsi in favore del Dio-povero l'io viene colmato dall'Altro; si consuma, si annulla nell'atto di nutrire, ma al tempo stesso viene nutrito, riceve la grazia e la gioia che accompagnano il dono pieno di sé. Spiritualità senz'altro evangelica, ma si può parlare di cristianesimo, per questa eucarestia quotidiana? I versi esprimono, piuttosto, un processo di autonoma riflessione religiosa che, se parte senz'altro dalla meditazione di temi cristiani ed evangelici, si sviluppa con una certa arditezza, sfociando in posizioni poco conciliabili con la fede cattolica e la religione istituzionale. La concezione del Dio-povero comporta una secolarizzazione piena e senza residuo del sacro, evidente in questi versi: «la tua croce è il piccone, la scopa, la matita / la secca gola quando manca l'acqua / e bevi ultimo o non bevi»². In una lirica compare una delle contrapposizioni che tanta parte avranno nella riflessione a venire: quella tra Lucifero, rappresentato dai «demoni di carne» che «hanno gradi di caporale, di maresciallo, di comandante», ed il «popolo che si nutre solo di Dio», il «popolo che si fa fecondare le viscere

1 A. Chemello, *La parola maieutica. Impegno civile e ricerca maieutica nell'opera di Danilo Dolci*, Vallecchi, Firenze 1988, p. 28.

2 D. Dolci, *Voci dalla città di Dio*, cit., p. 29.

da Dio». Questo popolo è anche «il popolo sacerdote»¹. La dignità sacerdotale non è riservata ad alcuni uomini di Dio, ma è in tutto un popolo; non vi sono intermediari tra Dio ed uomo: non possono esservene, perché Dio non è nei cieli, ma nelle creature. Il che vuol dire che questa religione-prassi non ha bisogno di chiese, di istituzioni, di dogmi. Tutto è nella prassi: si tratta di versare il proprio sangue, fecondare, nutrire. La concretizzazione di questa prassi è la *città di Dio* del titolo, che chiaramente è Nomadelfia. Come nei versi della maturità, già in questi versi giovanili compaiono volti, nomi, storie: Sara «mora come una zingara», Norina «silenziosa», Corinna «preoccupata a farsi santa», don Zeno che «ha la testa come un leone»² o Walter che «sognava lo spirito», mentre ora il suo sacerdozio è «brigare tra gli uffici prostituti»³. Nomadelfia è la comunità, il popolo in cui Dolci trova incarnata la sua idea di religione-prassi, la città che gli consente quotidianamente di svuotarsi e colmarsi, di nutrirsi e nutrire, di fecondare e fecondarsi. Il libretto vuole essere fin dal titolo una celebrazione della comunità di don Zeno, e tuttavia c'è già in esso qualcosa che va oltre l'orizzonte cattolico (per quanto di un cattolicesimo atipico, di frontiera) del fondatore; una esigenza di abbandono all'umano che ben presto, come sappiamo, troverà angusti i confini della stessa città di Dio. Tanto la religione quanto la poesia di questo libretto hanno in sé i germi della propria dissoluzione. Se Dio è nei poveri, la religione può risolversi nella prassi in favore dei poveri; e non vi sarà bisogno di parlare ancora di Dio, né di religione, soprattutto in un contesto in cui la religione è disprezzo dei poveri. Quanto alla poesia, in *Voci nella città di Dio* c'è una tendenza intimistica – l'io del poeta in rapporto con Dio – che per la sua stessa logica si apre alla comunità e si fa narrazione di storie: poiché Dio non è in alto, ma nella dimensione orizzontale della comunione e del servizio, dire Dio vuol dire parlare di persone in carne ed ossa. Questa poesia-narrazione si risolverà, in Sicilia, nell'inchiesta sociologica, nella quale molta parte sarà riservata alle storie di vita, e in seguito nei resoconti degli incontri maieutici, per rinascere dopo circa vent'anni sotto forma della poesia civile e politica de *Il limone lunare* e delle opere successive.

1 Ivi, pp. 34-35.

2 Ivi, p. 22.

3 Ivi, p. 24.

2. Una religione aperta

È possibile individuare il periodo in cui avviene in Dolci questa laicizzazione dell'iniziale ispirazione religiosa considerando la chiusa delle sue lettere a Capitini. La prima lettera scritta al filosofo è datata fine ottobre 1952, e si chiude con «Ti abbraccio in Dio. Tuo in lui Danilo»¹. Le lettere successive sono generalmente firmate «Tuo in Dio Danilo», fino al gennaio del '55. Da allora in poi firma semplicemente «tuo Danilo». Il rapporto con Capitini, oltre alla comprensione della realtà siciliana, non è estraneo a questo cambiamento. In questo periodo Dolci, insieme ai suoi collaboratori, è impegnato nella lettura delle opere dell'amico filosofo. Nell'ottobre del '55 lo informa di aver richiesto copie di suoi libri a Laterza ed Einaudi: si tratta molto probabilmente degli *Elementi di un'esperienza religiosa* del '37 («speriamo ci sia ancora», scrive) e di *Nuova socialità e riforma religiosa* del '50. Nella stessa lettera Dolci scrive: «Io sento che ormai non posso giustificare razionalmente nel modo più alto una posizione, una via religiosa, se non con l'anima della tua fatica»². Un mese dopo lo informa di aver ricominciato a leggere, «con profonda gioia», gli *Elementi* e di aver ricevuto nuove copie di *Religione aperta*³. È evidente da questa corrispondenza che il rapporto tra Capitini e Dolci si configura in qualche modo come un rapporto tra maestro e discepolo, in particolare proprio per quanto riguarda la religione. Ma cosa trova Dolci nei libri di Capitini? È possibile farsene una idea leggendo proprio *Religione aperta*, un'opera che rappresenta una sintesi efficace del pensiero religioso capitiniano nel momento della sua piena maturità, e che prelude alla formulazione filosoficamente più avanzata della *Compresenza dei morti e dei viventi* (1966). Per la Chiesa cattolica quell'opera, che fu messa all'Indice, era imbarazzante anche più delle opere di pensatori apertamente atei ed anticlericali, come un Giuseppe Rensi: poiché Capitini non attaccava la Chiesa da una posizione irreligiosa, non irrideva i dogmi e le pratiche religiose, ma al contrario argomentava l'insufficienza religiosa del cattolicesimo; la sua era una critica religiosa che intendeva mostrare la via di una religiosità più profonda ed autentica.

1 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 27.

2 Ivi, p. 51. Lettera di fine ottobre 1955.

3 Ivi, p. 56. Lettera del novembre 1955.

Quella di Capitini è una religione liberata da qualsiasi tentazione ideologica, da ogni possibilità di giustificazione dell'esistente. Il movimento della religione, spiega, è duplice: da un lato c'è la polemica contro il mondo così com'è, la non accettazione dei suoi limiti, ed in questo senso essa «è separazione, è lotta, è guerra»; dall'altro, parlando di una realtà liberata, essa «indica un'unità più profonda, la possibilità di una vera pace»¹. Può sorprendere che un filosofo della nonviolenza parli di lotta e perfino di guerra. Non si tratta naturalmente di lotta e di guerra armata, bensì della necessaria opposizione nonviolenta ad una società ingiusta. La nonviolenza per Capitini ha un carattere rivoluzionario; è l'opposizione ad una società violenta. È importante notare che questa violenza non è, nell'analisi di Capitini, oppressione di classe, o almeno non solo. La violenza si manifesta principalmente nell'esclusione di cui sono vittima i soggetti deboli: i poveri, i malati, i deboli. La violenza è quella di una civiltà attivistica, che nella sua corsa verso il benessere lascia indietro alcuni e schiaccia altri. Il suo è il progetto di una civiltà diversa, di una società non competitiva, nella quale, per dirla con Illich, si pratichino le virtù conviviali, cercando l'autenticità ed intensità dei rapporti umani più dell'interesse e dell'utile individuale. In una società autenticamente democratica nessuno è escluso, nessuno è lasciato dietro; il movimento della democrazia consiste nel riportare costantemente al centro, nell'*empowerment* dei senza potere. Come spiegherà ne *Il potere di tutti*, uscito postumo nel '69, realmente democratica è una società in cui tutti abbiano potere: la vera democrazia è *omnicrazia*, potere di tutti. Ma l'opposizione non è soltanto ad una società ingiusta. Per Capitini occorre portare l'opposizione alla radice dell'essere. Non è solo la società, violenta ed ingiusta; è violenta quella stessa natura in cui il pesce grande mangia il pesce piccolo, in cui il debole soccombe. La violenza è nel seno dell'essere, prima che nella società. Essere e bene non convergono; bisogna opporsi all'essere in nome del bene. E cercare la realtà liberata, una natura ed una società finalmente affrancate dalla violenza, dal male e dalla morte. Non una realtà ultraterrena, una dimensione trascendente, ma questa stessa realtà, il mondo dell'immanenza aperto alla possibilità di una trasformazione radicale.

Quale è il volto di Dio, in questa religione aperta? Se l'essere

1 A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 473.

non è bene, ed anzi il bene è in polemica con l'essere, pensare Dio come creatore ed origine del mondo vuol dire metterlo dalla parte della violenza e, per l'uomo, accettare il mondo così com'è, rassegnarsi al male, poiché tutto quel che è, è deciso e voluto da Dio. Il tentativo, importante e difficile, compiuto da Capitini (e da Ferdinando Tartaglia, che con lui fondò il Movimento di Religione) è stato quello di pensare Dio come anti-origine, non un Ente trascendente ed autoritario, ma un principio di dissoluzione del male e di trasformazione dell'essere. Dov'è Dio? Questo Dio-compresenza – poiché Dio non è altro dalla compresenza – non è un Dio che è, ma un Dio che *si dà*. Su questo Capitini è chiaro fin dagli *Elementi di un'esperienza religiosa*: Dio non è un Ente da adorare o da contemplare per la perfezione del suo amore, della sua bontà, della sua bellezza. Dio è invece là dove queste stesse qualità si presentano nell'intimo della coscienza. È un Dio «da vivere in atti, da agire»¹. C'è Dio, c'è la compresenza dove si realizza il valore, che sia un'opera d'arte o un atto di amore o la ricerca della giustizia. Il valore ha due caratteristiche: l'apertura all'altro, al tu, che si espande meravigliosamente fino a raggiungere ogni essere vivente (e la compresenza è questa unità di ogni essere vivente e che sia mai vissuto colta attraverso il valore) e l'apertura ad una realtà liberata dal male e dalla morte; apertura che è anticipata dalla prassi stessa, poiché realizzando i valori l'uomo opera sulla realtà per trasformarla.

È, anche questa, una religione che si risolve nella prassi, nella realizzazione del valore. Ed è una religione che non solo reinterpreta le verità fondamentali del cristianesimo, ma che si propone espressamente come non cristiana, o meglio post-cristiana. Del cristianesimo Capitini rifiuta la verità fondante: la divinità del Cristo. Gesù è un uomo che è riuscito a realizzare in modo puro i valori; in questo sta accanto a uomini come Buddha o Socrate. Ma non è il Figlio di Dio. È un uomo, e come tutti gli uomini ha anche limiti. Inaccettabile appare alla luce della teoria della compresenza la concezione cristiana della pena eterna, che chiude per sempre una persona nei suoi errori. Nella prospettiva della compresenza, ogni uomo è eternamente aperto, può sempre convertirsi al bene e liberarsi dal peso dei propri errori. Il peccato non è offesa a Dio, ma la chiusura alla realtà liberata. La religione non esige la punizione del peccato,

1 A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, ivi, p. 27.

ma l'accettazione di tutti – anche del peccatore, di colui che compie il male –, la considerazione esclusiva di quel bene che tutti, anche i peggiori peccatori, hanno dentro di sé in qualche misura. Incompatibile con la religione della compresenza, che opera sulla stessa realtà sociale per aprirla e trasfigurarla, per portarla verso il potere di tutti, è l'esistenza di strutture religiose chiuse, dogmatiche, autoritarie quali sono le chiese. In particolare la Chiesa cattolica rappresenta un ostacolo alla crescita morale, civile ed anche religiosa del popolo italiano, come ha mostrato da ultimo l'appoggio al regime fascista. Di qui l'urgenza di una riforma religiosa quale premessa ad ogni altro cambiamento; una riforma che Capitini tentò con il citato Movimento di Religione, mettendo insieme laici e protestanti, convocando convegni e riuscendo per qualche tempo a tener vivo il dibattito, ma senza riuscire a giungere a nulla di duraturo e di strutturale.

Si può immaginare quale effetto possa aver avuto su Dolci la lettura delle opere dell'amico, proprio mentre compiva la sua inchiesta nelle case dei poveri, constatando la distanza tra il clero locale e quegli ultimi nella cui cura consisteva, anche per lui, l'essenza stessa della religione. Prendendo in esame *Fare presto (e bene) perché si muore*, l'opera in cui confluisce l'inchiesta sociologica a Trappeto, Capitini nota che la religione che risulta dalle risposte degli intervistati «è molto elementare, e non pervade, generalmente, tutto l'animo attivamente»¹, mentre a proposito di *Banditi a Partinico* scrive: «Si vede ancora il danno popolare di non aver avuto da quattro secoli una riforma che ammodernasse il cristianesimo e portasse la lettura a tutti»². Dolci finirà per concordare nella *pars destruens*, nella critica al cattolicesimo (e l'opposizione del clero siciliano contribuirà a rafforzarlo in questa posizione), ma non nell'idea di una riforma religiosa; e così il distacco dal cristianesimo diventerà un distacco dalla religione tout court, una laicizzazione piena del suo lavoro sociale. Fino al punto che Capitini, esprimendo all'amico il proprio parere su una delle sue opere (probabilmente *Conversazioni*), lamenta la mancanza del «soffio di una forza sociale-religiosa»³. L'osservazione è valida se

1 A. Capitini, *Danilo Dolci*, cit., p. 50.

2 Ivi, p. 41.

3 A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, cit., p. 202. Lettera datata: Tabiano (Parma), 23 agosto 1963.

riferita al ventennio che va dalla metà degli anni Cinquanta alla metà degli anni Settanta, vale a dire fino al *Poema umano* (1974) ed a *Il Dio delle zecche* (1976). Un ventennio durante il quale Dolci si concentra sulla ricerca-azione, sulla lotta nonviolenta, sul lavoro per lo sviluppo comunitario, riversandosi in qualche modo tutto nell'esteriorità e nella concretezza dell'impegno politico. La fine degli anni Sessanta è il periodo della riflessione, in cui le esperienze degli anni passati decantano e si sedimentano; è in questo periodo che riaffiora la soggettività di Dolci, negli anni precedenti quasi negata in favore del soggetto collettivo maieutico: e con essa riaffiorano le tematiche religiose.

3. *Decidersi per la vita*

Vissuta per anni come tentazione, la poesia è riscoperta da Dolci nella forma della poesia orale, non espressione della soggettività del poeta, ma strumento al servizio della gente. Nasce così *Il limone lunare*, poema scritto per essere letto durante la trasmissione della Radio dei poveri cristi, che fin nel nome esplicita il suo programma di dar voce ai senza voce. Un poema orale, dunque, ma, come è stato notato¹, di una oralità *secondaria*, poiché i testi letti alla radio sono stati scritti appositamente: è poesia che nasce scritta, e viene poi letta. Ma una poesia letta alla radio non è la stessa cosa di una poesia declamata per le strade e nelle piazze; la radio è un mezzo di comunicazione di massa, e come tale ha un carattere unidirezionale. Una poesia letta alla radio potrà riscattare questi difetti solo se riuscirà ad interpretare in modo profondo una molteplicità di voci, che normalmente non hanno la possibilità di esprimersi². La poesia sarà poesia di persone, di storie, di situazioni; poesia che parla di una comunità a sé stessa. È la continuazione, su un livello diverso, degli incontri maieutici, un modo per dar voce con una intensità particolare, con la forza della poesia. Se è vero, come ha scritto Adriana Chemello, che Dolci è «solo un ostaggio nelle mani di questa gente che egli volontariamente si propone di riscattare»³, è anche

1 A. Chemello, *La parola maieutica*, cit., p. 114.

2 «È dunque necessario riuscire a far esprimere la gente, riuscire ad esprimere anche quanto è più profondamente intimo, come muto; e nello stesso tempo promuovere un dialogo, aprire un rapporto dialettico. Quando una cultura si chiude, se mitizzata o per altro, muore». D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 5.

3 A. Chemello, *La parola maieutica*, cit., p. 134.

vero però che la soggettività del poeta non si risolve del tutto nella coralità dell'autoanalisi; persiste una differenza, legata alla stessa condizione di leader di Dolci, evidente ad esempio nei versi della poesia-testamento che chiude la raccolta:¹

Vi lascio
una vita scoperta intensamente
giorno per giorno:
ho cercato con voi
di guardare oltre l'attimo, vivendolo,
di vedere oltre i giorni, oltre gli anni,
di imparare a collaborare,
di premer con la gente per cambiare
questa terra, ma non contrapponendo
l'azione nonviolenta alla violenta
se rivoluzionarie, praticando
l'impegno nonviolento per il nuovo
come figlio, sviluppo più perfetto
dell'impegno violento.

Nei primi due versi della poesia («Se mi ammazzano / o mi si rompe il cuore qualche giorno») c'è, a ben vedere, una ripresa del tema sacrificale del farsi ostia, del morire perché tutti possano vivere, ma in un'ottica diversa: il Dio da nutrire con il proprio sacrificio si è ora pienamente laicizzato nei *poveri Cristi*, mentre la prassi ha trovato uno sbocco politico. Il Dio dei poveri non va soltanto nutrito, accudito, curato; va anche, e soprattutto, coscientizzato, organizzato, fornito di un metodo di lotta. Quel Dio cui abbandonarsi misticamente – anche se con una mistica etica – diventa ora un popolo impegnato in una prassi rivoluzionaria. I poveri Cristi sono tali perché vittima di violenza, costretti alla loro condizione non dalla fatalità, ma dall'azione degli uomini; e non sono solo in Sicilia. Se ci sono i poveri Cristi, è perché esistono i dominatori. Non sorprende che dopo *Il limone lunare* Dolci abbia scritto un'opera come *Non sentire l'odore del fumo?* (1971), un poema sui lager nazisti. Anche gli ebrei massacrati ad Auschwitz sono poveri Cristi, così come c'è una continuità tra la follia dei lager e le tante forme di oppressione che esistono nel mondo democratico e capitalistico (come la fabbrica di baracche di legno in cui «sono

1 D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., pp. 211-212.

ammassati uomini per spremere il lavoro»¹). Abbiamo visto che già in *Voci nella città di Dio* Dolci parla dei «demoni di carne», identificandoli soprattutto con i militari. Ora che ha una più vasta esperienza del mondo sa che questi demoni – queste persone del dominio – sono anche fuori dall'esercito, e spesso si nascondono perfino nel clero: ed anche loro hanno un Dio, che però è ben diverso dal Dio che hanno – dal Dio che sono – i poveri Cristi. È da qui che nasce la poesia de *Il Dio delle zecche*, dietro la quale ci sono anche le questioni poste dal centro educativo di Mirto. Dolci contava di affrontare il problema dell'educazione religiosa a Mirto approfondendo la conoscenza delle diverse religioni, ma non prima che si fosse presentato negli studenti il bisogno di trattare questi temi. Era convinto che certe domande sarebbero sorte verso i dieci anni, ma già i primi ospiti del centro, di quattro e cinque anni, avevano cominciato a fare domande che, se non erano religiose in senso stretto, costringevano a confrontarsi con il tema del senso della vita. Di qui la necessità di «ricominciare a pensare, a immaginare, a verificare più a fondo, cioè a prepararci più profondamente»². Si badi al *noi*: dietro la poesia c'è ancora una comunità; la ricerca di Dolci non è isolata, ma va intesa come contributo alla soluzione di un problema comune.

Che cos'è la vita? La domanda, che guida tutta la ricerca di Dolci a partire dagli anni Settanta, è al tempo stesso scientifica, poetica e religiosa; richiede intuizione ed analisi, creatività ed impegno: poiché si tratta di una questione anche etica e politica. Bisogna interrogarsi sul mistero della vita, ma anche decidersi per la vita, fare scelte che vanno nella direzione del suo incremento, del suo rispetto e della sua esaltazione. Speculare è la questione della morte. Decidersi per la vita vuol dire in primo luogo evitare e combattere la morte. La quale non è soltanto la fine della vita, ma qualcosa che insidia in ogni istante la vita. Per Capitini vita e morte, creatività e violenza, sono costantemente intrecciate; quella che chiama natura-vitalità ha con sé tanto la benedizione della nascita quanto la maledizione della violenza. Tutto il mondo naturale è percorso dal male: di qui la necessità di pensare una realtà altra, quella liberata e liberante della compresenza. Dolci concentra la negatività della natura nella figura della zecca, intesa anche in senso metaforico. La zecca è l'incarnazione della logica

1 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 160.

2 D. Dolci, *Il Dio delle zecche*, Mondadori, Milano 1976, p. XI.

parassitaria del dominio, della vita che può vivere solo a spese della vita altrui, sfruttando, sottomettendo, mortificando; zecche sono i padroni, gli speculatori, certi politici senza scrupoli, gli affaristi, i protagonisti del sistema capitalistico, che è di per sé un sistema parassitario. C'è qui un primo passaggio dal piano biologico a quello sociale e politico, che sarà una costante negli scritti successivi. Dolci cerca di comprendere la vita analizzandone i meccanismi e le leggi con il contributo della scienza, pur non rinunciando allo sguardo del poeta; ed intuisce la realtà sociale in relazione con quella biologica e naturale, caratterizzata dalle stesse dinamiche.

Le religioni non è estranea al sistema parassitario del dominio. Le zecche pensano Dio a loro immagine e somiglianza. Il Dio della tradizione è null'altro che il Dio pensato e imposto dalle zecche. L'«antico Dio è un malato»¹, un «Dio vampiro»² che benedice il padrone, «lo spavento del mondo»³, «un folle elucubrante un mondo senza donne / e senza germi»⁴; è

Il vecchio Dio degli unti prediletti,
Dio di padroni e dipendenti,
il Dio che obbliga a credere e si compiace
di tribolare e essere adorato (...) ⁵

C'è in questi versi una condanna senza appello della religione tradizionale, l'accusa di essere ideologica, di servire come strumento di oppressione sociale, di essere fondamentalmente necrofila, stando dalla parte di ciò che soffoca la vita. Ma Dolci non si limita alla critica, compie anche il tentativo di pensare un Dio diverso, un Dio della vita. Il problema di fronte al quale si trova ora è esattamente lo stesso di Capitini: pensare un sacro diverso, liberante; ripensare a fondo Dio liberandolo da una tradizione ideologica e violenta. Ma Dolci non è un filosofo, né può giovarsi del confronto con l'amico, che è morto da anni (anche se la lettura dei suoi scritti ha sicuramente continuato ad influenzare lo sviluppo del suo pensiero). È un poeta, e procede

1 Ivi, p. 17.

2 Ivi, p. 29.

3 Ivi, p. 96.

4 Ivi, p. 101.

5 Ivi, p. 113.

poeticamente: vale a dire per intuizioni ed immagini. È così che troviamo un «Dio che respira»¹, una «Dea, estatica, dei fiori», una «Dea del parto»², un «Dio del dubitare e ricercare, / dello scegliere aperto a fecondarsi / e fecondare, Dio / del parto e della partorienti (...)»³, il «Dio dello sperare» che non inventa le zecche, ma le distrugge, e non è perfetto, ma cerca di diventarlo⁴. Torna l'idea, che abbiamo visto già in *Voci nella città di Dio*, di un Dio da nutrire («Non adorare Dio ma alimentarlo») ⁵, ma soprattutto colpisce l'idea di un Dio che può essere costruito, inventato, cambiato:⁶

Non solo la visione urge mutare
di Dio:
mutare Dio,
il suo rapporto con le creature –
non scoprirlo diverso:
ci divenga
diverso.

E ancora:⁷

non bestemmia il poeta:
ricerca
costruendo il nuovo Dio
vuole riuscire a scorgere
inventando
l'ultimo Dio.

Sono versi che probabilmente sarebbero piaciuti a Capitini. Certo i due maestri della nonviolenza non sono mai stati così

1 Ivi, p. 109.

2 Ivi, p. 102.

3 Ivi, p. 113.

4 Ivi, p. 17.

5 Ivi, p. 103.

6 Ivi, p. 104.

7 Ivi, p. 110.

vicini. Il Dio capitiniano – la compresenza, per la quale «si potrebbe anche non parlare di Dio»¹ – è un Dio non da adorare, ma da attuare; la metafisica della compresenza è una metafisica pratica, vale a dire una diversa, liberante interpretazione della realtà resa possibile dalla prassi. Parlando di una *invenzione*, di una *costruzione* di Dio, Dolci porta anch'egli la questione della prassi, facendo rientrare nel concetto di prassi anche la stessa poesia, secondo la sua stessa etimologia (*poiein*, costruire). Ma restano differenze importanti tra Capitini e Dolci. Dalla consapevolezza che esiste un Dio del dominio, una religione alienata ed alienante, scaturisce per Capitini la necessità imprescindibile di una polemica religiosa, di una critica del cattolicesimo e del cristianesimo orientata dall'urgenza di una religione più alta. Dolci non lo segue in questa direzione. La polemica contro la religione istituzionale ne *Il Dio delle zecche* non trova un seguito nelle opere successive, se non in qualche cenno sporadico. Pur ponendosi al di là della opposizione tra teismo ed ateismo (ed è questo uno dei aspetti più interessanti e fertili del suo pensiero), Capitini non rinuncia a rivendicare il carattere religioso della sua ricerca, anche quando si occupa di tematiche non strettamente religiose, come l'educazione. Dolci non solo nota, come Capitini, che si può fare a meno di parlare di Dio («Chiamarlo ancora Dio, / non confonde?»), ma evita di parlare di religione. Sarebbe errato dedurre che non sia possibile leggere anche religiosamente l'ultima riflessione di Dolci². Il problema del senso della vita – problema religioso per eccellenza, oltre che filosofico – è il problema di tutti i suoi scritti successivi. Ma è un problema che Dolci cerca di affrontare attraverso la scienza. Dietro il suo febbrile interrogare biologi, fisici, astronomi, teorici della complessità c'è il suo bisogno di comprendere il mistero della vita. Proprio perché mossa da un'urgenza religiosa, da una domanda di senso, la sua considerazione dei dati scientifici è esposta costantemente alla forzatura, al rischio della sintesi estetizzante, al tentativo di pervenire ad una immagine dell'essere e della vita che non

1 A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano 1966, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 448.

2 Si veda quanto osserva S. Mazzi, *Danilo Dolci e la santità laica*, in Aa. Vv., *Convertirsi alla nonviolenza? Credenti e non credenti si interrogano su laicità, religione, nonviolenza*, a cura di M. Soccio, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2003, p. 145, integrando quanto da me affermato in *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capitini*, Edizioni del Rosone, Foggia 1999, p. 182.

frustri il nostro bisogno di sentirci a casa nel mondo.

4. *Il reciproco adattamento creativo*

In Capitini il mondo naturale è il dominio della violenza e del male: un immenso campo nel quale vige la legge del più forte, in cui ogni essere per sopravvivere è costretto a distruggere altri esseri, in una sorta di caccia universale. Stando così le cose, non è possibile cercare il bene nella natura. La realtà del bene – la compresenza – è invece una realtà altra, che opera sulla natura per trasformarla. Proprio perché non è chiusa in sé stessa, ma in relazione con la compresenza, la natura non è tuttavia solo violenza. È possibile scorgere in essa le prime tracce di una trasformazione in senso spirituale ed etico, cogliere i segni di una apertura e trasfigurazione. La realtà «non è finita, ma aperta a trasformazioni»¹. Queste trasformazioni sono anche il risultato della prassi dell'uomo, intesa però non come prassi tecnologica, ma come prassi etica: cercando il bene, rifiutandosi per quanto è nelle sue possibilità di accettare il male, l'uomo preme sulla natura affinché cambi. Un esempio è nella prassi del vegetarianesimo, che non elimina del tutto la violenza legata all'atto di mangiare (anche le piante sono esseri viventi), ma introduce nell'atto di mangiare una esigenza etica. Stando così le cose, la scienza non è soltanto l'accertamento della violenza naturale, ma può essere anche altro. Essa, scrive Capitini, «non è esente dal percepire quei preaccenni (della realtà liberata) provenienti da altro che la vitalità-natura»². Lo stesso concetto di evoluzione, nota, può essere interpretato come l'apertura progressiva della realtà naturale a qualcosa di diverso (e non mancano esempi di filosofie evoluzionistiche a carattere spiritualistico). Il problema è ora quello del rapporto tra la scienza e la prassi etico-religiosa. Per Capitini le possibilità sono due: o la scienza orienta la prassi oppure la prassi si aggiunge alla scienza. Nel primo caso, la scienza chiude la prassi entro i limiti ed i confini della condizione umana e naturale: qualsiasi azione dovrà partire dall'accettazione del fatto della morte. Nel secondo caso, una prassi intesa come contestazione radicale dell'esistente, a partire dal fatto della morte (l'agire come se l'altro, avendo un valore assoluto, non dovesse morire),

1 A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 367.

2 Ivi, p. 371.

«sollecita la scienza a vedere di più nei fatti stessi»¹. È appena il caso di notare che la via di Capitini è la seconda: la prassi non scaturisce, né si lascia limitare, dall'accertamento preventivo della realtà, ma è al contrario essa che apre e rende possibile una interpretazione del mondo.

La ricerca di Dolci si inserisce in questo spiraglio del pensiero capitiniano. Ciò che era alla periferia nel filosofo umbro – la possibilità di una considerazione scientifica delle aperture nel mondo naturale è affermata in via teorica, senza essere approfondita – diventa il centro del percorso di Dolci negli anni Ottanta e Novanta. Chiarita la prassi (il metodo maieutico reciproco, la nonviolenza), Dolci ne cerca i presupposti nel mondo naturale, interrogandosi sulla possibilità di individuare corrispondenze profonde tra le dinamiche profonde della vita e la prassi nonviolenta. Quella violenza che per Capitini costituisce l'essenza stessa della natura, per Dolci ne è un aspetto marginale: «l'eliminazione violenta del più debole è una delle strategie, parziale aspetto dell'evoluzione»². L'evoluzione è principalmente una impresa che si fonda sulla collaborazione, sull'equilibrio, su quello che Dolci chiama *reciproco adattamento creativo* tra esseri viventi della stessa specie e di specie diverse. L'esempio più frequente in Dolci è quello del rapporto tra l'ape ed il fiore, che naturalmente si presta anche ad una considerazione poetica. Afferma Giacinto in una delle testimonianze di *Gente semplice*:³

Molte soluzioni ai nostri problemi possiamo impararle dal rapporto tra api e fiori.

Fiori e api comunicano.

Col suo profumo il fiore fa sapere che è pronto per essere succhiato. La corolla richiama l'ape, mostra la sua forma: sono qui, sono pronta, senti il mio profumo. Appena trova pronta la corolla, l'ape se ne accorge subito, non perde tempo. Se l'ape pasce, ogni fiore non si perde, ogni fiore s'infrutta.

L'ape torna all'alveare per chiamare le compagne al lavoro, e danzando comunica, di fronte all'alveare, la direzione ove si deve andare.

I fiori e le api sono un organismo solo. Se non ci fossero i fiori, non

1 Ivi, p. 371.

2 D. Dolci, *Palpitare di nesi*, cit., p. 151.

3 D. Dolci, *Gente semplice*, Camunia, Milano 1992, p. 74.

potrebbero esistere le api. (...) Da fiori e api dobbiamo imparare: convivono aiutandosi. Nel fiore l'ape trova tutto ciò che le serve: nettare, cera, polline. E pasce senza trascurare un fiore.

Quello tra l'ape ed il fiore è il paradigma stesso di un rapporto maieutico, vale a dire di un rapporto di potere. L'ape ed il fiore si usano a vicenda, senza che nessuno dei due debba subirne danno; al contrario, entrambi traggono vantaggio dal loro rapporto. Si stabilisce un equilibrio tra esseri viventi appartenenti a specie, anzi a regni differenti, che è essenziale per la sopravvivenza di entrambi. La fecondazione dell'ovulo è un altro esempio di un processo di interazione creativa. E il feto? Non è un rapporto parassitario quello tra il feto e la madre? Non è un rapporto in cui un essere vive e cresce a spese di un altro? Dolci interroga Luca Cavalli Sforza, che non sa dargli risposta. Ma questo non gli impedisce di giungere ad una conclusione per conto suo: la donna che porta in grembo un bambino ogni giorno diventa diversa, «si adatta a creare, anche se pare una contraddizione parlare di adattamento alla creatività»¹. La questione del cordone ombelicale è rilevante: esso è indubbiamente un legame vitale, che nulla ha a che fare con lo sfruttamento virale, e tuttavia sembra un rapporto unidirezionale. Con qualche sollievo Dolci accoglie da un altro scienziato interpellato la notizia che il frutto non si limita a ricevere linfa dall'albero, ma contribuisce alla sua vita, fino alle radici. Il che gli permette di concludere che, oltre l'apparenza, il cordone ombelicale, «come ogni rapporto vivo, è sempre bidirezionale»². Se questi fenomeni non appaiono immediatamente, è perché consideriamo la natura «nella chiave del dominio»³, vedendo ovunque violenza e sopraffazione. Il suo tentativo è quello di leggere la natura, invece, con la chiave del potere, cercando i nessi creativi, gli equilibri, gli adattamenti. Anche in questo caso si tratta comunque, è il caso di osservare, di una lettura non oggettiva, che forza l'oggetto di conoscenza affinché lo spettacolo della natura risulti edificante. Le «parabole biologiche»⁴ hanno un valore paradigmatico, esprimono verità alle quali bisogna guardare per risolvere i problemi umani. La

1 D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 15.

2 Ivi, p. 15.

3 Ivi, p. 16.

4 Ivi, p. 208.

società non è una cosa a parte della natura; è un organismo che fa parte del più ampio organismo della natura¹. Dalla natura gli uomini possono e devono imparare a risolvere i propri problemi, ad essere creativi ed evolvere. Come in natura, così nella società il male è rappresentato, oltre che dai rapporti unidirezionali e dal parassitismo, dalla chiusura, dal rifiuto della comunicazione, dalla rinuncia al cambiamento. Tanto in natura quanto in società muore ciò che si sclerotizza, si separa dall'ambiente, tenta di abbarbicarsi a sé stesso temendo la sfida della trasformazione. Questi paralleli, della cui problematicità Dolci è pur consapevole², finiranno per fondare la prassi. Se in Capitini la prassi apre una diversa interpretazione della natura, nell'ultimo Dolci è al contrario la considerazione della natura che fonda la prassi. C'è il sospetto che in Dolci la biologia svolga la stessa funzione della religione in Gandhi: quella di dimostrare che la prassi nonviolenta non è isolata, ma incardinata nell'essenza stessa dell'universo. Per Gandhi il nonviolento ha dalla sua la ragione, poiché l'universo è retto da un Dio che è buono. L'azione etica e politica ha solide fondamenta nell'essere stesso. In Dolci la natura acquista la stessa valenza. Il suo è il tentativo rassicurante di giungere ad una concezione dell'essere come bene, armonia e pace, turbata solo parzialmente dai virus. Quella cui giunge è l'immagine dell'universo come una immensa *Creatura di creature* (titolo di una raccolta dei suoi versi del '79), un organismo che vive della vita degli infiniti organismi che lo compongono. È un Tutto, ma non una realtà totalitaria; non cresce sopra ed a spese delle vite dei singoli, non schiaccia le identità particolari. Essendo un organismo, ha bisogno di ognuno dei suoi organi per sopravvivere. È il Dio del parto, intimamente vitale, che si può fare a meno di chiamare Dio; la sua essenza è amore, espressione, creatività. La creatura di creature è un intreccio di nessi, una molteplicità di relazioni vitali, una struttura complessa che non può essere semplificata senza operare violenza.

C'è una differenza importante tra Capitini e Gandhi per

1 «Qualsiasi società può considerarsi – e agire come se fosse – una totalità: è parte di un più ampio organismo». D. Dolci, *Palpitare di nessi*, cit., p. 150.

2 «Pretendo forse proporre modelli strettamente biologici ai rapporti sociali? Cerco soltanto evidenziare come soltanto ogni rapporto vivo in cui ciascuno cresce, esprime – pur strettamente complesso e contraddittorio – reciproco adattamento creativo.» D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 15.

quanto riguarda la concezione della soggettività. Per il leader indiano l'io è un ostacolo: per giungere a Dio l'io deve essere trasceso, annullato. «Ridursi a zero» è una espressione che ricorre frequentemente nei suoi scritti, una sintesi del *tapascharya*, il suo programma ascetico, profondamente legato alla sua stessa concezione politica¹. Per Capitini uno dei problemi dell'età contemporanea è quello di uscire dal solipsismo, di trovare un principio che consenta all'uomo di trascendersi e di conquistare una visione non egoistica. Questo è possibile non attraverso la negazione di sé in favore di una Trascendenza, ma realizzando i valori, che consentono di uscire da sé stessi incontrando in modo profondo ed essenziale tutti gli esseri viventi, senza per questo abbandonare e perdere la propria identità. La compresenza, categoria metafisico-pratica e immagine della realtà liberata, è un'unità che vive grazie alla molteplicità ed alla differenza che ospita. Dolci è da questo punto di vista più vicino a Capitini che a Gandhi. In dialogo con Eric Fromm, amico e sostenitore dall'inizio degli anni Sessanta, parla dell'amore come espressione della vita. L'amore è biofilia, l'odio è necrofilia. Amore è, interpreta Dolci, rispettare la complessità della vita e dei rapporti, mentre l'odio – il dominio – riduce i rapporti al modello unidirezionale. L'amore è intimamente creativo, poiché la creatività è «l'attitudine per passare dall'essere al concreto esistere palpitante di nessi: ridurre rapporti pluridirezionali a rapporti unidirezionali non è semplificare ma falsare (quando si immagina) o violentare (quando si attua)»². Nell'amore di due creature si realizza il reciproco adattamento creativo. È una impresa di cui Dolci non ignora le difficoltà, mostrate in *Palpitare di nessi* e prima ancora in *Creatura* (1978), ma in cui la vita si manifesta e si esalta. È un amore inteso non in senso (solo) etico, ma anche erotico, e perfino sessuale («i sistemi sessuali sono tipici strumenti di reciproco adattamento creativo»³). Se bisogna ancora rilevare la distanza da Gandhi, che nega la sessualità e riduce il rapporto erotico a semplice amicizia tra uomo e donna, bisogna tuttavia osservare che per altri versi Dolci e Gandhi sono vicini. Gandhi mette al fondo dell'universo un Dio che è Verità, e in quanto Verità è anche Bene ed Amore. Dolci, che non parla di Dio,

1 Su questi aspetti del pensiero gandhiano rimando ancora al mio *Il Dio di Gandhi*, cit.

2 D. Dolci, *La creatura e il virus del dominio*, cit., pp. 39-40.

3 Ivi, p. 65.

pensa la realtà come una molteplicità di nessi e di rapporti creativi, e caratterizza l'amore stesso come un tale rapporto creativo. «Nell'arte di amare, nell'arte di vivere, l'occhio tende al vedere della vita stessa», scrive¹. Amando, l'uomo si immerge nella vita, poiché la vita stessa è amore. È, questa vita-amore, un fondamento che tuttavia non centra l'uomo nel cosmo, poiché l'uomo è preso nelle rete infinita delle relazioni, ente tra gli altri, creatura tra le creature. Lo stesso termine *creatura* è significativo. Esso ha qualche affinità con il concetto di persona, poiché è essenzialmente un essere in relazione («La creatura, a sé, non esiste e non può esistere. Ma sempre come centro di complesse relazioni»)², ma mentre persona è, secondo il pensiero personalistico, prevalentemente cattolico, solo l'essere umano, creatura è ogni essere vivente. Il fatto che l'uomo sia creatura tra le creature non vuol dire, però, che il suo agire sia ininfluenza nel cosmo, poiché anche da lui dipende la vita³. Il mondo creatura di creature è in costante evoluzione, in un cambiamento creativo che è anche lotta contro il virus, le tendenze necrofile che lo insidiano; e l'uomo è preso in questa stessa lotta per la salute e la salvezza.

5. *Il virus*

In microbiologia i virus sono definiti «parassiti intracellulari obbligati»⁴, poiché possono riprodursi soltanto all'interno di una cellula vivente, e generalmente causano malattie agli organismi che li ospitano. Sono queste le due caratteristiche da tener presente per considerare l'uso che Dolci fa del concetto di virus nel campo sociale: il carattere patogeno, l'influenza negativa su tutto l'organismo ed il suo posizionarsi nelle stesse cellule, vale a dire dentro l'organismo. I virus sociali e politici sono parte integrante della società, occupano in essa un posto di rilievo e perfino di governo, agendo però su di essa in modo nefasto, conducendola verso la malattia e la morte. A giudicare

1 Ivi, p. 39.

2 Ivi, p. 93.

3 «In me, creatura, il mondo si rimedita. Da noi, creature, il cosmo si può adempiere se ci ascoltiamo, se comunichiamo, quando ci organizziamo». D. Dolci, *La comunicazione di massa non esiste*, cit., p. 212.

4 G. J. Tortora, B. R. Funke, C. L. Case, *Elementi di microbiologia*, Pearsons Paravia Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 357.

dai fenomeni che Dolci considera virus del dominio, si direbbe che il corpo sociale, a differenza degli organismi viventi, non si ammalia sporadicamente, ma che la malattia sia la sua condizione normale, e la conquista della salute consisterà in un grande rivolgimento, in una vera rivoluzione politica e sociale. Alcuni virus del dominio li abbiamo già incontrati. È un virus la mafia, che capitalizza la fiducia di una comunità devastando i rapporti umani, ed è un virus, intimamente legato al esso, il sistema clientelare. Ha un carattere virale anche la scuola, nella misura in cui è fatta di rapporti unidirezionali, mortificanti, non creativi, e procede alla clonazione umana, alla riproduzione del modello degli insegnanti negli studenti, della vecchia generazione nella nuova. È all'opera un virus ovunque gli uomini e le donne sono costretti in rapporti inautentici, si impedisce loro di essere creativi ed autonomi: è quello che succede nel sistema militare, fatto di gerarchia ed obbedienza, e in quello industriale, nelle fabbriche che meccanizzano l'esistenza di milioni di persone. Ma è quello che succede in senso più ampio alla società intera, dal momento in cui è diventata società di massa. Pensando la *creatura di creature* Dolci si sforza, a ben vedere, di pensare un insieme che non sia una massa. Se la creatura di creature è un insieme di singolarità che si rapportano organicamente, la massa è una totalità indistinta, che vanifica l'identità dei singoli e si presenta essa stessa come amorfa, malleabile, manipolabile. La massa è intimamente correlata con il dominio. L'azione patogena dei virus del dominio nell'organismo sociale consiste nell'operare sui nessi, sui rapporti creaturali, facendo in modo che diventino inautentici; le creature, che possono rapportarsi in modo vivo solo ad una certa distanza, mantenendo la singolarità e la separatezza, vengono spinte le une verso le altre, fino a fondersi in un insieme che rende impossibile la relazione stessa. Se il potere nasce dall'organizzazione, da rapporti vivi e fertili, allora l'aspetto politico della massa è la sua impotenza, il fatto che gli individui che la compongono sono ricondotti ad una assoluta passività politica e decisionale. È in questo senso che il termine massa compare nella sociologia contemporanea; in particolare mi sembra che vi siano analogie interessanti tra la concezione della massa che stiamo considerando e quella di Charles Wright Mills ne *L'élite del potere* (1956). Per il sociologo americano il potere (il dominio nel linguaggio di Dolci) nella società è in mano ad una élite ristretta rappresentata da politici, industriali

e militari, in stretta collaborazione tra di loro; la massa si caratterizza invece per l'impossibilità di incidere realmente sui processi decisionali, pur in un sistema formalmente democratico. Quattro sono per Wright Mills le caratteristiche della massa: 1) «coloro che esprimono una opinione sono di gran lunga meno numerosi di coloro che la ricevono»; 2) «la comunicazione di notizie e opinioni è quasi sempre organizzata in modo tale che è difficile o impossibile all'individuo controbattere immediatamente con efficacia»; 3) «il passaggio dall'opinione all'azione è controllato dalle autorità»; 4) mancanza di autonomia rispetto alle istituzioni: nella massa «penetrano anzi gli agenti delle autorità», impedendo la discussione da cui può nascere una opinione autonoma¹. Una analisi che ha diversi punti di contatto con quella di Dolci. Nella massa le opinioni si ricevono più di quanto non si esprimano; Dolci parla di un rapporto unidirezionale come aspetto essenziale dell'azione del virus del dominio. L'intervento dell'autorità per impedire il passaggio dalla formazione dell'opinione – già di per sé difficile – all'azione è stato ampiamente verificato da Dolci negli anni Cinquanta, anche con la galera. E il *penetrare* degli agenti dell'autorità per impedire la nascita di opinioni autonome richiama anche visivamente l'inoculazione di un virus. Un esempio può servire ad illustrare l'operare di questi agenti virali. Dolci è stato invitato all'università di Urbino per tenere un seminario su educare, creatività e sviluppo. Come al solito, dispone le sedie in circolo ed invita tutti i partecipanti ad uscire. Uno di essi a questo punto va via. Dolci immagina che sia per timidezza, ma alla fine del seminario scopre che era uno della polizia, ed era andato via temendo che la domanda di Dolci servisse a smascherarlo². Infinitamente più efficace dell'azione della polizia è tuttavia quella dei mass media, strumento della massificazione. Per Dolci, mass media non sta per *mezzi di comunicazione di massa*, ma semplicemente per *mezzi di massa*, vale a dire strumenti che massificano³. La comunicazione, come sappiamo, è scambio reciproco, circolare; è un mettere in comune, la creazione di nessi umani fondati sulla reciprocità e l'uguaglianza. Quella dei mass media non è comunicazione, ma semplice trasmissione: uno scambio unidirezionale, che va

1 C. Wright Mills, *La élite del potere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1959, p. 320.

2 D. Dolci, *La creatura e il virus del dominio*, cit., pp. 53-54.

3 D. Dolci, *La legge come germe musicale*, cit., p. 47.

dall'emittente al ricevente, senza alcuna possibilità di feedback. Dolci sa bene che i mass media possono anche essere altro, possono esseri usati con l'intenzione di comunicare nonostante i loro limiti strutturali. La Radio dei poveri cristi era esattamente questo: un medium fatto per la comunicazione massificante che però veniva adoperato per dare voce ad una comunità. Ma non sono molti gli esempi di questo uso tendenzialmente comunicativo di mezzi trasmissivi. La loro natura trasmissiva viene non contrastata, ma anzi rafforzata, esaltata dal modo in cui vengono usati. In mano alla élite del dominio, essi – principalmente la televisione – hanno la precisa funzione politica di abituare all'evasione, di infantilizzare, di colonizzare l'immaginario comune orientandolo verso l'acquisto ed il consumo. Non solo: il televisore, sistemato al centro delle case come un nuovo focolare, richiede per sé tutte le attenzioni, imponendo il silenzio lì dove la comunicazione dovrebbe essere più piena, la relazione più autentica. Dolci evoca l'immagine, tristemente realistica, di famiglie raccolte a tavola a guardare la televisione, in cui si zittisce chi tenta di parlare «per ascoltare qualche chiacchiericcio ridanciano pagato miliardi», e commenta: «ipocritamente predicandosi mezzi di comunicazione, le ragnatele dei dominatori penetrano case e persone sovente degradando e disintegrando – è facile ormai verificarlo – fino a distruggere e pervertire il comunicare»¹. Prima di lui, era stato Pasolini a denunciare i pericoli dei mass media, e più in generale il nuovo fascismo della civiltà di massa. Intervistato da Enzo Biagi nel '71², lucidamente affermava: «La televisione è un medium di massa, e il medium di massa non può che mercificarci e alienarci». E al giornalista che protestava – «stiamo discutendo tutti con grande libertà, senza inibizioni, o no? lei non può dire tutto quello che vuole?» – rispondeva che no, non avrebbe potuto dire tutto, perché sarebbe stato accusato di vilipendio, ma soprattutto notava il carattere del mezzo, che avrebbe dato un significato particolare alle sue parole: «È proprio il medium di massa in sé. Nel momento in cui qualcuno ti ascolta nel video, ha verso te un rapporto da inferiore a superiore, che è un rapporto spaventosamente antidemocratico». È questo rapporto da inferiore a superiore che Dolci denuncia.

1 D. Dolci, *La creatura e il virus del dominio*, cit, p. 113.

2 Nella trasmissione *Terza B, facciamo l'appello...*, da lui condotta. Il video è disponibile nel sito www.rai.tv

C'è una sorta di continuità tra la scuola e la televisione. A scuola c'è il docente che *spiega* la lezione, come se fosse su un palcoscenico e la cultura fosse uno spettacolo cui assistere, più che qualcosa da costruire insieme; e la struttura relazionale della scuola mette lo studente in una condizione di inferiorità tale da scoraggiare non solo l'obiezione, ma spesso perfino la richiesta di chiarimento. In televisione al docente subentrano l'uomo di spettacolo, il presentatore o anche l'uomo politico, che è anch'egli, per la frequenza con cui compare, un personaggio televisivo. Perfino il meno serio dei personaggi televisivi ha una sua autorevolezza, una sua indiscutibilità che gli viene dal mezzo stesso; «lo ha detto la televisione» diviene una garanzia di verità. Scuola e televisione condividono una stessa logica trasmissiva, inferiorizzante, passivizzante. Restano diversi i mondi: se quello della scuola è, nel bene e nel male, il mondo della tradizione culturale occidentale, la televisione e gli altri mass media costruiscono un universo spettacolare che ha una sua compattezza e pervasività, costruisce l'immaginario comune, orienta il linguaggio, influenza lo stile di vita e le relazioni. Con due effetti principali: spingere al consumo ed allontanare dall'impegno. Attraverso la televisione è il sistema capitalistico che celebra sé stesso: quasi ogni istante di trasmissione televisiva trasmette immagini di positività, di gioia, di felicità facilmente raggiunta attraverso i beni di consumo; anche nei momenti di più grave crisi economica, i quiz televisivi regalano ingenti somme di denaro in cambio di qualche sforzo minimo del *concorrente* (la competizione naturalmente è la logica dominante nelle trasmissioni televisive). La sua funzione ideologica consiste esattamente nel capitalizzare l'immaginario, in modo da conculcare la possibilità stessa di pensare un mondo altro. Non c'è liberazione che non sia già compresa dal sistema capitalistico, che non abbia la sua celebrazione spettacolare.

Il sistema opera in modo particolarmente efficace sui più giovani, che vengono precocemente educati al consumo ed al disimpegno attraverso la costruzione dell'*idolo*, il personaggio con il quale identificarsi. L'idolo vive sospeso in una dimensione mitica, è di volta in volta allegro o tormentato, un bravo ragazzo o un maledetto, un adattato o un ribelle; anche quando interpreta il ruolo del nemico del sistema ne fa pienamente parte, poiché non c'è successo per chi non è sostenuto da una etichetta discografica di fama, vale a dire per chi non fa parte del sistema

della musica commerciale. La varietà degli idoli, come quella della musica (dal pop all'heavy metal), riesce ad intercettare la varietà dei gusti e degli umori dei consumatori adolescenti; c'è una musica per le ragazzine, una per i bravi ragazzi, una per quelli che si sentono ribelli; e per ogni tipologia ci sono idoli da proporre. La funzione della musica commerciale e del sistema idolatrico che cresce intorno ad essa è simile a quella della televisione: da un lato abitua al consumo, e non solo della musica stessa (il *culto* di un prodotto commerciale, alimentato precocemente, servirà poi a vendere in età adulta altri prodotti, come le automobili), dall'altro allontana dai problemi reali ed educa al disimpegno. A ciò si aggiunga che, in un'età difficile, l'identificazione con l'idolo consente di costruire la propria identità, anche se al prezzo di un conformismo che può esprimersi nella forma dell'accettazione dello stile e dei gusti dominanti presso gli adolescenti oppure nella ricerca di uno stile diverso, apparentemente provocatorio, che comporta in realtà un conformismo anche maggiore all'interno dei piccoli gruppi alternativi.

Con il suo amore per la musica classica, Dolci non è la persona più indicata per interrogarsi sul possibile valore artistico della musica commerciale. Essa gli appare come uno strumento di stordimento di massa pericolosamente prossimo alla droga. In *Dal trasmettere al comunicare*, dopo essersi soffermato sui testi di Vasco Rossi, nota la fine suicida di personaggi come Brian Jones, Jim Morrison, Janis Joplin e Chet Baker, ed osserva che nelle comunità terapeutiche «una delle prime attenzioni è evitare l'ascolto della canzone commerciale, drogata»¹. In un seminario maieutico con gli studenti del liceo scientifico di Velia il tema degli idoli viene analizzato all'interno dei rapporti di dominazione:²

Gli idoli sono l'arma del dominatore. Mediante gli idoli, il dominatore riesce sovente a distruggere le nostre difese immunitarie, a offuscare e spegnere la nostra creatività, approfitta dei nostri vuoti intellettuali riempiendoli con falsi miti. (...) Il vuoto interiore del dominato viene colmato dai falsi miti e dagli idoli del dominatore. Occorre una meticolosa azione chirurgica atta all'epurazione dell'elemento patogeno: non si guarisce il male sostituendoci agli

1 D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 223.

2 D. Dolci, *Gente semplice*, cit., p. 131.

attuali dominatori, ma incrementando e organizzando nella sincera solidarietà la creatività popolare.

I giovani sembrano presi in una morsa. Da una parte c'è il mondo della scuola, che così com'è non può che generare malessere, poiché è un sistema relazionale unidirezionale, vale a dire malato. I giovani cercano consolazione nella musica, ma invece di musica autentica trovano ciò che viene proposto loro da una industria discografica «che sfrutta la loro disperazione»¹. La musica disperata è un prodotto più facile da vendere ad un acquirente che si sente disperato, e l'idolo negativo, drogato, funziona meglio di quello felicemente adattato. Si tratta di una semplice strategia commerciale, ma il ragazzo non lo sa, e finisce per cadere nella trappola. Per questa via, non è difficile passare dalla musica alla droga, dal culto dell'idolo alla imitazione dei suoi comportamenti suicidi.

Si sarà notato, nel passo citato degli studenti liceali, una considerazione della funzione degli idoli che fa pensare alle tesi di Freire (e di Fanon) sull'oppresso che interiorizza l'oppressore. Nell'analisi di Dolci i giovani appaiono in effetti come coloro che, pur in un apparente benessere, soffrono maggiormente gli effetti dell'oppressione generale. Proprio perché sono soggetti in formazione, è su di loro che si concentra l'azione modellatrice del sistema; essi si trovano a vivere il duplice inganno della scuola e della industria massmediatica: la prima promette cultura e conoscenza ed offre invece rapporti umani inautentici e nozioni standardizzate, la seconda promette una diversione liberatrice ed offre invece un divertimento manipolatorio. I giovani sono gli elementi più fragili di un sistema che è intimamente virale, quello capitalistico ed industriale. Zecca è una parola che non indica soltanto l'insetto parassita, ma anche l'istituto governativo che conia le monete. L'analogia linguistica fa riflettere: non è forse il denaro un agente virale? «Tutti i soldi dello stesso stampo sono uguali come tutti gli agenti virali di uno stesso tipo: parassiti perfetti, gli idoli delle zecche», scrive Dolci². Il dominio è iscritto nell'essenza stessa della società capitalistica. Il denaro è per sua essenza parassitario, sia perché il capitale tende ad accumularsi, ad accrescersi a costo dello sfruttamento sempre più esteso di milioni di persone, sia perché una società

1 D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, cit., p. 223.

2 Ivi, p. 138.

fondata sul mercato è una società che inevitabilmente distingue e gerarchizza le persone in base alla ricchezza. La società di massa non impedisce il contrapporsi degli individui tra di loro, nella ricerca della distinzione e del successo; quanto più si uniformano le coscienze, tanto più ognuno cerca di essere più degli altri, di conquistare il denaro che gli consentirà di avere i beni di lusso, segno del prestigio raggiunto. Il concetto di crescita è legato sempre più al denaro: cresce il PIL, crescono le azioni di borse, cresce la ricchezza collettiva e nazionale. Il successo – la meta che il sistema impone fin all’infanzia ai singoli – consiste nel conquistare per sé una fetta quanto più possibile di questa ricchezza collettiva. I vincoli comunitari, la solidarietà, le esperienze umane non monetizzabili vengono squalificati. È la società infelice che Dolci descrive in decine di pagine, dando voce all’insoddisfazione dei tanti partecipanti ai seminari maieutici, della *gente semplice* che si trova di fronte alla difficoltà di andare avanti in una società sempre più disumana, dei ragazzi che, alla prima opportunità di comunicazione autentica, gettano fuori il malessere. È una società nella quale molti semplicemente non ce la fanno: mai, nota, nella storia si sono registrati così tanti suicidi. Un paradosso, in quella che si autorappresenta come società del benessere. Pur dissentendo da Durkheim su alcuni punti, Dolci ritiene apprezzabile la sua interpretazione generale del suicidio quale fenomeno che «varia in ragione inversa al grado di integrazione dei gruppi sociali di cui fa parte l’individuo»¹. Per Dolci questa causa sociale va intesa soprattutto come mancanza della possibilità di comunicare e di esprimersi in modo autentico. Il suicidio è una vera e propria malattia sociale dovuta alla mancanza di possibilità di comunicare che caratterizza le società industriali. Ci si uccide perché non si riesce ad esprimersi. E chi non si uccide, vive spesso rinunciando ad una vita piena: un suicidio anche questo, lento e silenzioso². Quella che manca alle società contemporanee è quella che Dolci, riprendendo il termine dalla biologia e indifferente alla coloritura eccessiva che può assumere se applicato ai rapporti umani, chiama *simbiosi*: che etimologicamente interpreta come vivere insieme³. Nelle società industriali e capitalistiche gli uomini fanno

1 E. Durkheim, *Il suicidio*, tr. it., Rizzoli, Milano 1997, p. 240.

2 D. Dolci, *Il potere e l’acqua*, Melampo, Milano 2010, p. 61.

3 Ivi, p. 296.

sempre meno come vivere insieme, e questa è la ragione del loro malessere. Dalla stessa logica economicistica deriva lo sfruttamento indiscriminato della natura, la violenza compiuta sull'ambiente, il tentativo di manipolare la materia fin nella sua intima struttura, i cui rischi sono apparsi con tragica evidenza con il disastro della centrale nucleare di Chernobyl (1986), che sicuramente ha contribuito ad orientare la ricerca di Dolci verso i temi dell'ecologia e della sopravvivenza dell'umanità. Esiste un legame necessario tra l'equilibrio interno di una società e la sua capacità di rapportarsi con l'ambiente. Una società del dominio, intimamente squilibrata, lo è inevitabilmente anche verso l'ambiente; il dominio è una *hybris* che travolge tanto gli uomini quanto l'ambiente. Una società del potere, creativa e comunicativa, è l'unica in grado di entrare in un rapporto simbiotico con l'ambiente, di valorizzarlo e rispettarlo. Un rapporto che sarà anche poetico, poiché la poesia è necessaria allo sviluppo dell'umanità non meno della scienza. I rischi del dominio per la natura e le possibilità del potere sono i temi di uno scritto significativamente intitolato *Il potere e l'acqua* che appare di particolare attualità alla luce delle lotte attuali per la difesa dell'acqua pubblica. Come sappiamo, l'acqua ha una importanza centrale nel piano di sviluppo della Sicilia nord-occidentale. Attraverso la diga sullo Jato l'acqua è diventata risorsa disponibile per tutti, fattore di crescita e di sviluppo; è stata sottratta alla mafia per essere restituita a tutti quale bene collettivo inalienabile. Così non è ovunque. Nel sistema capitalistico anche l'acqua diventa una merce, una risorsa che i pochi che hanno in mano il dominio cercano di controllare. In futuro, nota Dolci, la gestione dell'acqua richiederà pianificazioni «non solo di prospettiva finanziario-produttiva ma etico-economico-ecologico-politica»¹. È quello che è necessario, ma non è detto che sia ciò che accadrà. Prima c'è da compiere un cambiamento epocale:²

Occorre che riusciamo a sviluppare un nuovo modo di pensare affinché anche il rapporto con l'acqua, escludendo ogni dominio, risulti di reciproco adattamento creativo: tra il potere dell'acqua e il potere dell'uomo. La vita e la sua evoluzione non dipendono da questi nessi, dall'imparare a risolvere questi problemi? Nel difendere

1 D. Dolci, *Il potere e l'acqua*, Melampo, Milano 2010, p. 61.

2 Ivi, pp. 64-65.

l'acqua, mi difendo.

Il cambiamento da compiere è quello del passaggio ad una *società del potere* che includa anche gli animali e l'ambiente. Quanto più il dominio mutila, riduce, restringe le dimensioni dell'essere umano, fino a ridurlo all'unica dimensione di cui parla Marcuse, tanto più il potere amplifica le possibilità di comunicazione e di esperienza. A differenza di Capitini, Dolci non è vegetariano, non pensa che un cambiamento nel rapporto con la natura possa cominciare dall'alimentazione; ma come Capitini è anche poeta, ed ha il senso squisito della natura. Non occorre del resto essere poeti in senso stretto, per comunicare poeticamente con la natura. Da questo punto di vista molto hanno da insegnare i semplici contadini siciliani, quelli che chiamano *animaluzzi* gli alberi, o i pastori che conoscono una per una le loro pecore, o i pescatori che hanno con le stelle quel rapporto vivo che è stato oggetto di uno dei seminari di Mirto.

6. *La maieutica ontologizzata*

Negli anni Novanta compare nel linguaggio di Dolci l'espressione *struttura maieutica* per indicare un insieme di soggetti presi in un rapporto reciprocamente maieutico. Il ricorso al concetto di struttura risente della riflessione sui dati offerti dalla scienza, ed in particolare dalla biologia. In una intervista a Massimiliano Tarozzi così chiarisce il concetto di struttura: « il miglioramento o il deterioramento di una parte influenza il tutto; ma nello stesso tempo l'insieme influenza, positivamente o negativamente, le singole parti »¹. Stando a questa definizione, una struttura non può che essere maieutica, poiché in ogni struttura si attivano processi comunicativi complessi. È struttura qualsiasi organismo, la cui salute dipende dal rapporto armonico delle parti tra di loro, dalla comunicazione interna, complessa e multidirezionale, degli organi. Come abbiamo già visto, il contrario di struttura è per Dolci l'istituzione. Ogni struttura, se è tale, è nonviolenta; le istituzioni invece possono essere violente. Le strutture umane sono secondo natura, rispecchiano la natura dei rapporti salutarì ai diversi livelli della realtà, mentre i rapporti istituzionali sono forzati, unidirezionali, gerarchici. Ovunque

1 M. Tarozzi, *Come l'ape che si posa su un fiore*, cit.

la comunicazione multidimensionale viene limitata e ridotta al modello trasmissivo si ha una violenza istituzionale, una sclerosi delle strutture. Si presenta in Dolci una contrapposizione tra naturale ed artificiale che fa pensare a Rousseau. La natura addita con grande chiarezza, a chi voglia osservarla, la via per creare una società sana e viva, ma gli uomini, presi nella rete delle istituzioni, non riescono ad ascoltare la sua voce. Il lavoro da fare è quello di spezzare la crosta istituzionale che impaccia la società e moltiplicare in essa le strutture maieutiche, ossia le possibilità di comunicazione complessa.

Ogni istituzione funziona secondo alcune leggi. Per la sociologia, istituzione è il «complesso di valori, norme, consuetudini che con varia efficacia definiscono e regolano durevolmente, in modo indipendente dall'identità delle singole persone, e di solito al di là della durata della vita di queste», i rapporti sociali di un gruppo di soggetti e i rapporti che altri soggetti avranno con questo gruppo senza farne parte¹. Anche la struttura ha le sue leggi. Con una differenza importante: essendo la struttura una realtà umana che rispecchia quella naturale, le leggi della struttura saranno le leggi stesse della realtà, mentre le leggi dell'istituzione sono leggi puramente umane, per di più in contrasto con quelle naturali. Si presenta così nel pensiero di Dolci una ulteriore distinzione/opposizione, quella tra *nomos* e *lex*. In origine il *nomos* ha a che fare con la musica, più che con l'organizzazione sociale; esso è il principio di armonia che guida la costruzione di una melodia. Il *nomos* ha due caratteristiche essenziali: è una regola intima, non imposta dall'esterno, che guida l'armonia delle parti all'interno di un tutto, e non pone limiti, non mutila, ma fa crescere (in questo senso Dolci parla di «germe musicale»). Il *nomos* è semplicemente parte dell'essere. Già in Platone Dolci scorge la nascita di una diversa concezione, conseguenza della distinzione tra essere e dover essere. La legge ora non è più l'intimo germe musicale della realtà, ma il principio esterno all'essere, il dover essere che cerca di modellare l'essere. Di qui la *lex* romana, che «tende a definire esattamente quanto è giusto o ingiusto presupponendo rapporti gerarchici»². L'effetto della legge, pur scaturente dalla distinzione tra essere e dover essere, è quello di sclerotizzare la realtà sociale, di mantenere un assetto sociale che è il risultato

1 L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 2004, voce *istituzione*.

2 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. 53.

dell'opera della violenza più che della ragione, mentre il nomos, per il suo stesso carattere germinale, spinge verso il cambiamento e l'evoluzione. È la *lex* che contesta l'obiettore di coscienza, contrapponendole una legge più alta. Ma quale legge? Abbiamo visto che per Dolci nessuno è da solo in possesso della verità, che va invece cercata attraverso la comunicazione. L'obiettore di coscienza non contrappone alla verità dello Stato una infallibile verità interiore, ma rifiuta ciò che a lui appare ingiusto e si dispone a verificare insieme agli altri ciò che è giusto. Il luogo di questa verifica è il gruppo maieutico. Ora, il tentativo degli ultimi scritti di Dolci è quello di trasformare il *metodo* in *via*, di fare della maieutica reciproca non un modo per affrontare insieme i problemi umani, ma la norma stessa della realtà. «Per il futuro, ormai, non il trasmettere, *il comunicare è legge. La maieutica strutturale è legge delle leggi*», scrive¹. Diventare obiettori di coscienza (o meglio: obiettori/attori di coscienza) vuol dire ora opporsi alle leggi umane (alla *lex*) in nome della struttura profonda della realtà (il nomos), contestare le istituzioni sociali perché innaturali, ostacolo alla vera comunicazione ed all'evoluzione umana. Si presenta nell'ultimo Dolci il progetto di naturalizzare la società, di liberarla da ciò che la impaccia affinché possa riprendere il suo slancio evolutivo. Non mancano i toni ottimistici:²

Siamo all'inizio di un'era nuova, occorre riconoscerla e inventare le strutture opportune per la crescita di ognuno e del mondo. Imparando ad agire in modo che il lavoro sia un valorizzarsi valorizzando, oltre ogni presumere.

Ma chi continua miope sul binario meccanicistico non se ne accorge e la sua spinta d'inerzia impedisce a sé e agli altri di inventare il futuro necessario.

Tra gli autori di Dolci c'è ora Ervin Laszlo, il filosofo ungherese che cerca di elaborare una teoria spiritualistica del cosmo mettendo insieme in modo scientificamente discutibile fisica quantistica, teoria dei sistemi e filosofia orientale. In lui Dolci trova la buona novella che la natura «non è il mondo violento concepito dalla teoria darwiniana classica, un mondo in cui tutti lottano contro tutti», ma «un sistema evolutivo

1 Ivi, p. 241. Corsivo nel testo.

2 Ivi, p. 218

completamente interconnesso e in armoniosa evoluzione, in cui persino la competizione fa parte di una sfera più ampia di cooperazione»¹. Negli scritti più recenti Laszlo procede senz'altro ad una interpretazione spiritualistica della fisica, parlando di un *campo akashico* intravisto dai veggenti indiani quale essenza nascosta della natura e del cosmo e confermato, a suo dire, dalla fisica quantistica. I contributi più recenti della fisica per Laszlo consentono di *risacralizzare il cosmo*, secondo il titolo di una delle sue opere, che si conclude con la rassicurazione che «non abbiamo più bisogno di sentirci stranieri nell'universo. Possiamo tornare a casa in un cosmo rispiritualizzato»². La scienza risponderebbe così alle inquietudini della filosofia. Martin Buber, un altro degli autori di Dolci³, ha tratteggiato la storia della civiltà occidentale distinguendo le epoche nelle quali l'uomo ha una dimora dalle epoche in cui è senza dimora. Quella in cui siamo è un'epoca in cui non solo non possiamo sentirsi a casa nell'universo, ma ci è negata la possibilità stessa di costruire una nuova casa cosmologica, dopo che la vecchia è stata distrutta. Come è possibile sentirsi a casa in un universo infinito? La cosmologia e la fisica dopo Einstein non ci consentono più di farci una immagine dell'universo, di avere una visione d'insieme che comprenda anche la posizione dell'uomo, centrale o meno che sia. Ogni immagine ha dei confini, dei contorni; l'infinito è ciò che non può essere ricondotto ad una immagine. E dunque la situazione dell'uomo contemporaneo è del tutto particolare: per la prima volta, dopo il susseguirsi di diverse immagini del mondo, «la generazione che avrà assimilato la cosmologia moderna al suo pensare naturale» si troverà nella impossibilità di formarsi una qualsiasi immagine del mondo⁴. Se lo smarrimento, il sentirsi persi in un universo radicalmente altro non sono sentimenti diffusi, è solo perché le generazioni attuali non hanno ancora assimilato la cosmologia scientifica, e persistono cosmologie a carattere

1 Ivi, p. 210. La citazione è presa da E. Laszlo, *Alle radici dell'universo*, tr. it., Sperling e Kupfer, Milano 1993.

2 E. Laszlo, *Risacralizzare il cosmo*, tr. it., Urta, Milano 2008, p. 231.

3 Così ricorda il colloquio avuto in Israele nel '61, e riportato in *Conversazioni*: «Volendo ricordare esattamente quanto diceva con semplicità profetica, annotavo il suo dire. Fintantoché, affettuosamente serio, mi ha domandato se non era meglio, invece di appuntare, lo guardassi, negli occhi». D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolgerci*, cit., p. 104.

4 M. Buber, *Il problema dell'uomo*, tr. it., Elle Di Ci, Leumann 1990, pp. 42-43.

religioso e mitico, accompagnate da visioni spiritualistiche del cosmo, indagini olistiche, teorie New Age che in qualche caso non mancano di avanzare pretese scientifiche.

Dolci parla ormai di una «maieutica cosmica»¹, e scrive: «Non è possibile cambiare il mondo senza comprenderne la sua natura»². È, questa, una affermazione che Capitini avrebbe contestato fortemente. Cercare di cambiare il mondo partendo dall'accertamento preliminare della sua natura vuol dire porre dei limiti alla prassi. La natura è fatta di violenza, di malattia, di morte; questo *fatto* diventerà l'orizzonte della prassi, mentre per Capitini la prassi pura è quella che contesta queste cose: che cerca un mondo nel quale non vi siano la violenza, la malattia e la morte. Capitini sa che non è più possibile fondare metafisicamente l'etica e la prassi, che non è più il tempo per le interpretazioni tranquillizzanti dell'essere. La sua intuizione fondamentale, il suo contributo più alto al pensiero contemporaneo, è l'idea di una *metafisica pratica*, di una prassi che cerca il bene al di là dell'essere, tendendo verso una realtà liberata che è al di là della natura-vitalità. Dolci tenta invece di ontologizzare la prassi, di sistemare la maieutica reciproca nel cuore stesso della realtà, di farne il *nomos* dell'essere e della natura. Il suo non può essere considerato, appunto, nulla più di un tentativo. Le sue ultime convinzioni sono appena abbozzate. In libri come *La legge come germe musicale* o *La struttura maieutica e l'evolverci* si trovano poche tesi, esposte in forma più poetica che filosofica o scientifica, argomentate con pagine intere di citazioni tratte da decine di autori. La maieutica, che negli scritti precedenti è una cosa concretissima, uno strumento di lotta a disposizione di uomini e donne, evapora in una tranquillizzante legge cosmica, in un continuo intrecciarsi di sociologia e biologia, cosmologia ed etica, fisica e politica. Un intreccio che nelle intenzioni di Dolci vuole essere un contributo al reciproco fecondarsi delle diverse discipline che è reso necessario dalla scienza dell'evoluzione e dalla teoria della complessità, e che invece dà l'impressione di un affastellamento caotico, di una confusione di livelli e piani, di una mistica scientifica che, nella sua farraginosità, non riesce nemmeno ad essere suggestiva.

1 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. VII.

2I vi, p. 203.

Conclusione

La ricerca di Dolci parte da una diagnosi: il mondo soffre di rapporti malati.

Una malattia ci intossica e impedisce: la vita del mondo è affetta dal virus del dominio, pericolosamente soffre di rapporti sbagliati. Non un nuovo Golia occorre denunciare, né estranei nemici ma, nei più diversi ambiti, ripensare e rifondare il modo e la qualità dei nostri rapporti, di ogni genere di rapporto¹.

La sofferenza è un dato che risalta con prepotenza non appena ci si soffermi a considerare, anche solo superficialmente, le società contemporanee. Non è un caso che uno dei primi classici della sociologia sia lo studio di Durkheim sul suicidio. Nel corso del Novecento la sofferenza delle società che si considerano avanzate si è espressa in due guerre mondiali che hanno fatto milioni di vittime tra soldati e civili (più di sessanta milioni di morti, si stima, nella sola seconda guerra mondiale), e quindi nelle diverse forme distruttive ed autodistruttive degli ultimi decenni: i suicidi, appunto; e l'alcolismo, la droga, la depressione, la violenza interpersonale, le discriminazioni, la riduzione di esseri umani a clandestini, vale a dire persone senza diritti, che è possibile richiudere in strutture non troppo dissimili dai campi di concentramento o addirittura respingere in mare senza che ciò susciti troppa indignazione. Non è infrequente che, nell'analisi di questo malessere, si giunga a conclusioni tutto sommato fatalistiche o deresponsabilizzanti, ad esempio ipotizzando una sorta di male radicale nell'uomo, naturalmente incline alla violenza o alla distruzione, oppure individuando le cause del malessere nei lontani anni dell'infanzia, nelle prime, lontane esperienze traumatiche – cosa che, come notava Hillman, sortisce l'effetto di allontanare il paziente dai suoi problemi quotidiani, come se la qualità della vita quotidiana (dal lavoro alla famiglia) non influisse realmente sulla felicità o infelicità personale, determinata o fortemente condizionata soltanto da cose accadute molto tempo prima. L'approccio di Dolci al problema del malessere ha

¹ D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, cit., vol. I, p. 21.

il vantaggio della concretezza. L'uomo è un essere in relazione. È una consapevolezza che non è mai mancata nella storia del pensiero occidentale (già Aristotele avvertiva che l'uomo è ζῷον πολιτικόν, animale politico), ma che solo nel Novecento ha dato origine a vere e proprie filosofie della relazione. Filosofie, bisogna notare, che sono esposte al pericolo di mitizzare la relazione stessa. Nella relazione si cerca quella perfezione, quella pienezza, quella corrispondenza perfetta che l'uomo moderno cercava nei miti ottimistici del progresso e della società perfetta, e che l'uomo pre-moderno trovava nella relazione con Dio. L'analisi di Dolci non è esente da questo pericolo. C'è anche in lui il rischio di concepire la relazione come chiave che apre la possibilità di una sorta di conciliazione universale, la realizzazione di un mondo inteso come *creatura di creature*, vale a dire una sorta di Tutto pacificato. Ma questa visione, fondamentalmente ottimistica e tendenzialmente religiosa, è completata da una consapevolezza piena delle difficoltà delle relazioni. Non si tratta soltanto del virus del dominio, vale a dire di quella patologia delle relazioni cui bisogna attribuire le storture più macroscopiche del mondo attuale. Si tratta anche della difficoltà di comprendersi, di comunicare, di coesistere, di mantenere aperta la relazione nella vita quotidiana, ben evidente nelle relazioni di coppia.

«Ho constatato che ha un grande valore il momento in cui posso permettermi di capire un'altra persona», scriveva Carl Rogers¹. È una cosa che ognuno può constatare facilmente, così come è facile verificare che una parte notevole della comune infelicità è conseguenza della difficoltà di comunicare, di creare rapporti umani significativi, pieni, aperti. Più che in quelle tradizionali, nelle società avanzate la comunicazione diventa difficile. Prosperano i sistemi relazionali malati, rigorosamente gerarchici o ottusamente competitivi, nei quali la diffidenza, la dissimulazione, l'ipocrisia diventano qualità indispensabili per sopravvivere. La famiglia, il luogo nel quale dovrebbe essere finalmente possibile comunicare pienamente, essere in uno stato di congruenza, per ricorrere ancora a Rogers, è in crisi. I rapporti sentimentali sfociano in drammi dell'incomprensione: e non è improbabile che questa crisi delle relazioni amorose sia dovuta proprio alle eccessive aspettative che su di esse riversano dei soggetti sempre più alienati dal mondo del lavoro. Le relazioni tra i sessi sono sempre più spesso rapporti di forza, insensate

1 C. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, cit., p. 36.

escalation simmetriche, relazioni di dominio. Quel che è più grave, gli stessi contesti educativi primari, la famiglia e la scuola, sono luoghi in cui si comunica male. In entrambi gli ambiti è diffusa la convinzione che educare significhi trasmettere in modo unidirezionale modelli, valori, insegnamenti, contenuti culturali. Ma un nesso non è vivo finché non è reciproco. Ogni comunicazione unidirezionale è parziale: per Dolci, non è nemmeno comunicazione, ma semplice trasmissione.

La patologia dei rapporti ha per Dolci una sola causa, il dominio. I rapporti diventano malati quando una parte cerca di dominare l'altra. Nel corso della nostra analisi, abbiamo distinto il pre-dominio dal dominio vero e proprio. Il pre-dominio si ha quando nei rapporti interpersonali una parte domina l'altra ricorrendo alla violenza (non necessariamente fisica); il dominio vero e proprio c'è quando questo sbilanciamento è socialmente riconosciuto. Nei rapporti di dominio ad essere colpita è la comunicazione. Non c'è reale comunicazione, tra persone che sono in un rapporto gerarchico; c'è semplice trasmissione, passaggio di informazioni dall'emittente (colui che è nel gradino più alto della scala gerarchica) al destinatario. Poiché il bisogno di comunicare è connaturato all'uomo, ed è legato al bisogno fondamentale di riconoscimento, nei sistemi di dominio a molte persone è impedita l'espressione più ampia della propria umanità. È un universo di persone parziali, inutile, costrette ad adeguarsi ai ruoli sociali con il timore costante di pagare per un eventuale insubordinazione, per una interpretazione imperfetta del ruolo, per qualche equivoco di status. Ad essere mutilate non sono solo le possibilità espressive di chi è sottoposto, ma anche quelle del dominatore, che è la prima vittima della negazione della comunicazione.

È dalla comunicazione che per Dolci può partire il cambiamento. Ma prima occorre, perché vi sia comunicazione autentica, che si ridiscutano i ruoli sociali. Se c'è comunicazione solo tra persone che sono in una relazione simmetrica, bisogna mettere in discussione tutte quelle relazioni che non sono simmetriche. È, questo, un passaggio indispensabile, che Capitini focalizza forse meglio di Dolci, insistendo sull'importanza del *dire tu*, stabilendo con l'altro una relazione non solo non gerarchica, ma anche intima, spirituale ed aperta. Il *lei*, perfino il *voi* (che persiste nel sud, e purtroppo proprio nelle scuole), sono le formule di un malinteso rispetto che ha l'effetto di ostacolare la comunicazione. Il bambino, che dà del tu a tutti e non ha

problemi a chiedere ciò che desidera sapere, impara presto che ciò è maleducazione, che si può dare del tu solo ad alcune persone, e che bisogna guardarsi bene dal chiedere tutto ciò che passa per la testa. L'educazione è anche questo: l'arte di imparare come *non comunicare* con alcune persone. Quando andrà a scuola, una virtù particolarmente apprezzata sarà per i suoi docenti il *non rispondere*, espressione che nel gergo scolastico indica la beata passività dello studente adattato, che tutto subisce senza mai protestare.

Stabilita la simmetria, la comunicazione prende la forma della maieutica reciproca. La sua espressione geometrica è il cerchio, così come la piramide è l'icona della gerarchia. Il cerchio non ha inizio né fine. Ogni punto della circonferenza è inizio e fine; ogni membro del cerchio maieutico è maieuta degli altri ed ha gli altri come maieuti. Questa è dunque la cura di Dolci. Per sciogliere i rapporti malati occorre riportarli su un piano simmetrico. I gruppi maieutici sono i laboratori nei quali nasce la comunità nuova, quella che possiamo chiamare *società del potere*. Nella società attuale le persone sperimentano quotidianamente situazioni di impotenza. Gli stessi uomini politici – tradizionalmente *uomini di potere* – diventano sempre più semplici esecutori di decisioni che vengono prese dai grandi organismi finanziari. Il dominio diventa sempre più disincarnato, prende la forma del destino che si abbatte sui singoli, ne sconvolge le vite, costringe alla povertà improvvisa interi paesi, impone tagli alle spese sociali, precarizza il lavoro, tenta di privatizzare i beni comuni. L'impersonalità del dominio si concilia perfettamente con l'impersonalità della massa. Tutto diventa amorfo, sfuggente. L'uomo abita sempre più un mondo inospitale, si trova su una scena nella quale non gli è consentito essere nulla più che una comparsa, recitare poche battute decise da altri e poi farsi da parte.

Per Dolci tutta la società è attraversata da modalità comunicative trasmissive, che sono il veicolo del dominio. Per combattere il dominio non è necessario attaccare il centro, poiché il dominio non è nel centro, ma ovunque. Abbiamo visto che Galtung parla dei due miti dello yogi e del commissario, ossia di due progetti opposti di cambiamento sociale: quello che ritiene che si debba partire dal singolo e quello che ritiene che si debbano cambiare preliminarmente le strutture. Dolci segue una terza via: cambiare insieme gli individui e le strutture partendo dalla comunicazione. Possiamo parlare di una *via del*

tessitore, che è la sintesi dialettica dello yogi e del commissario. La comunicazione malata dà forma alla società del dominio, struttura le relazioni in forme gerarchiche, mortifica la libertà e la creatività di ognuno. Il cambiamento della società comincia ovunque si rifiuti questa modalità comunicativa, ovunque si cerchi di comunicare in modo autentico e si creino relazioni umane sane.

Nel 1971 si tiene alla televisione olandese un dibattito tra Noam Chomsky e Michel Foucault¹. Chomsky sostiene che, poiché la natura umana ha un bisogno essenziale di libertà creativa, senza le limitazioni delle istituzioni coercitive, una società «decente» dovrebbe consentire la massima possibilità di soddisfare questo bisogno. Per l'anarchico Chomsky ciò può avvenire solo superando gli aspetti repressivi della società attuale con un sistema federato di libere associazioni che consenta agli uomini di soddisfare i propri istinti creativi nei modi più diversi, senza limitarsi ad essere strumenti di una macchina. Foucault replica di non essere in grado di definire alcun modello di società ideale, e che gli sembra più urgente un altro compito. Si pensa comunemente, afferma, che il potere politico abbia a che fare con le istituzioni politiche, che sembrano fatte appositamente per trasmettere ordini, ma in realtà esso si esercita anche e soprattutto attraverso istituzioni che non sembrano avere nulla a che fare con esso, come il sistema scolastico, fatto per mantenere al potere una classe sociale ed escluderne le altre, o la psichiatria e la giustizia. «Mi sembra che l'obiettivo politico attuale in una società come la nostra sia di criticare l'operare di istituzioni apparentemente le più neutre ed indipendenti e di criticarle ed attaccarle in modo tale che la violenza politica che si esercita oscuramente in esse emerga e di conseguenza si possa combattere contro di essa», afferma Foucault. Senza questa critica preliminare dei rapporti di violenza politica, nota, c'è il rischio che essi si ricostituiscano anche in modelli nobili come quello dell'anarcosindacalismo di Chomsky. Foucault ha ragione, e Chomsky, critico rigorosissimo dell'oppressione delle multinazionali, è il primo a riconoscerlo; ma è difficile dar torto allo stesso Chomsky, quando osserva che sarebbe un errore trascurare il legame tra una concezione della natura umana che la consideri centrata su qualità come libertà,

1 Sul dibattito si veda N. Chomsky, M. Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate. On human nature*, The New Press, New York 2006.

dignità e creatività e l'idea di una struttura sociale che consenta di realizzare queste qualità in modo che si possa avere «una vita umana significativa»; anche perché l'idea di una società diversa, sia pure come ideale regolativo, è implicita nella critica stessa della società attuale. Ma c'è un elemento ulteriore della massima importanza, oltre la critica della violenza politica e la teoria di una società liberata da essa, ed è la creazione, qui ed ora, di strutture efficaci per combattere il dominio. La critica della violenza politica non è sufficiente, se non si mostra la via di una politica nonviolenta, e non in astratto, ma approntando qui ed ora i suoi strumenti. Non è sufficiente, ad esempio, mostrare il carattere ideologico e violento della scuola, se non si mostra la possibilità di fare una scuola nonviolenta. La critica della scuola accomuna Foucault e Dolci, ma è quest'ultimo a tentare la via di una scuola alternativa. Dolci individua la struttura latente, per così dire, di ogni forma di dominio nella trasmissione unidirezionale e nei corrispondenti rapporti piramidali e gerarchici. Il lavoro da fare è duplice: da un lato far emergere questa struttura latente e denunciarne il carattere violento, dall'altro ricostruire le relazioni, trasformare i rapporti, portare il cerchio dov'è la piramide. C'è anche in Dolci una idea di società buona, naturalmente, ed è l'idea di una società del potere, in cui tutti possano contribuire ad aumentare le possibilità comuni in modo maieutico, adattandosi creativamente; ma è una idea che resta sullo sfondo: in primo piano è il metodo maieutico, la ricerca qui ed ora di forme di comunicazione autentica, la lotta concreta e quotidiana contro il dominio che attraversa tutta la società. Come sarà organizzata, in concreto, una società maieutica? Ci sarà ancora uno Stato, o cos'altro? Ci saranno i partiti politici? Come sarà l'economia? Queste ed altre domande in Dolci hanno risposte parziali ed insoddisfacenti. Non gli interessa fare teoria politica, ma avviare immediatamente la trasformazione di una società inadeguata. Ciò che conta è diffondere da subito la maieutica reciproca, il che vuol dire ricostruire la comunità e risvegliare la creatività. Una comunità creativa saprà trovare poi, di volta in volta, le soluzioni amministrative più opportune.

Un testo centrale negli ultimi anni è la *Bozza di Manifesto*. Si tratta di un testo pubblicato per la prima volta nel 1989 e riproposto negli anni successivi in cinque nuove edizioni, ampliate con il contributo di numerose personalità del mondo

della cultura, dell'arte e della scienza, tra le quali lo stesso Noam Chomsky («Il testo è molto bello. È colmo di forza e pertinente. Occorrerà studiare come possa divenire efficace»)¹, che si compone di due parti, una diagnosi ed un appello. La diagnosi consiste nella individuazione del virus del dominio, che porta con sé patologie della comunicazione e patologie relazionali. La televisione, il sistema clientelare-mafioso, la scuola trasmissiva, la dittatura del capitale sono le forme che assume il dominio; la droga, l'alcolismo, il suicidio ne sono le conseguenze. Che fare? Da dove cominciare per combattere un così vasto sistema di dominio? Poiché il dominio non è nel centro, ma costituisce una realtà diffusa in tutto il corpo sociale, e si sostanzia nei rapporti, la lotta contro il dominio può cominciare da ogni parte del corpo sociale, e consisterà nel ripensare, nel ristrutturare i rapporti. «Non un nuovo Golia occorre denunciare, né estranei nemici ma, nei più diversi ambiti, ripensare e rifondare il modo e la qualità dei nostri rapporti, di ogni genere di rapporto», si legge nella *Bozza*². L'invito che segue la diagnosi è rivolto a «ciascuno, dovunque possibile», proprio perché chiunque, ed in qualunque contesto, può avviare quella che potremmo chiamare *rivoluzione comunicativa e relazionale*. Quale è il contenuto dell'appello? In cosa consisterà questa rivoluzione? Nella prima versione della *Bozza* l'invito è a promuovere, «soprattutto con i giovani, iniziative in cui ognuno possa esprimersi»; a promuovere autoanalisi; a favorire la scoperta dei propri interessi, «anche per suscitare forze atte al necessario cambiare»; a provocare analisi sui fenomeni dell'industria culturale, come la massificazione dei concerti rock; a «suscitare iniziative specifiche per identificare quali siano le condizioni per lo sviluppo di strutture che favoriscano il concretamento dell'intelligenza, la creatività personale e di gruppo: compresa la capacità di scegliere, decidere, annunciare»³. Nella versione più ampia della *Bozza* compare ancora l'invito ad analizzare in gruppo le possibilità di intervenire per affrontare la piaga della disoccupazione, a «cooperare a distinguere il potere dal dominio», a intervenire dove vi sono lavoratori che emigrano, per cercare di valorizzare la realtà locale anche attraverso la pianificazione, a sperimentare i metodi più efficaci affinché

1 D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, cit., p. 87.

2 Ivi, p. 21.

3 D. Dolci (a cura di), *Bozza di Manifesto*, Sonda, Milano 1989, pp. 11-12.

ognuno impari a crescere nella democrazia ed a costruire strutture comunicanti, ed infine a sostenere e chiarire in ogni ambito il ruolo delle Nazioni Unite come governo pacifico del mondo¹. Si tratta, in sostanza, di una sintesi delle prassi attuate dallo stesso Dolci a partire degli anni Cinquanta, che ora vengono ricondotte ad unità e trovano il proprio senso quale lotta, da diversi fronti e con diversi strumenti, alla medesima realtà del dominio. Il metodo non è espressamente indicato, ma è naturalmente quello della maieutica reciproca. Tutte le soluzioni indicate presuppongono l'incontro maieutico; non c'è possibilità di combattere il virus del dominio se non attraverso il confronto comunicativo, con lo strumento insostituibile dei piccoli gruppi. È, quello della *Bozza*, un appello agli uomini persi nella massa affinché giungano ad individuarsi, a consistere, a farsi *obiettori-attori di coscienza*. Una massa è tale fino a quando la materia che la compone resta omogenea. Chi vuol creare masse deve tenere la materia in costante movimento, per far sì che rimanga fluida e non si formino in essa dei grumi. Quando grumi si formano, si consolidano e si moltiplicano, la massa cessa di essere tale e comincia a prendere forma qualcosa di diverso. Fuor di metafora, la massa sociale viene messa in crisi dalla formazione di gruppi realmente comunicanti, contesti umani nei quali il costante, inconsapevole fluire della cultura di massa viene arrestato e lascia il posto all'autoanalisi ed all'autoconsapevolezza. Un gruppo-grumo è in sé insufficiente, ma se i gruppi si moltiplicano e si coordinano qualcosa comincia a cambiare. L'obiettivo di Dolci è lo stesso di cui parlava John Dewey negli anni Venti: quello di passare dalla Grande Società, anonima e di massa, ad una Grande Comunità, che consentirà di realizzare anche una autentica democrazia, poiché «la parola democrazia vuol dire vita in libera e feconda comunione»². Diverso è lo strumento individuato per questo passaggio. Se Dewey affida le proprie speranze soprattutto alla sinergia tra scienze sociali e stampa quotidiana, con pubblicazioni in grado di coscientizzare l'opinione pubblica, Dolci riconosce alle persone la possibilità di autocoscientizzarsi, di diventare consapevoli dei propri interessi più autentici se soltanto si offre loro l'occasione per confrontarsi in modo aperto e reciproco. L'obiettivo di questa rivoluzione nonviolenta, di questa rivolta

1 D. Dolci, *Variazioni sul tema comunicare*, cit., pp. 34-36.

2 J. Dewey, *Comunità e potere*, cit., p. 144.

silenziosa contro il dominio, è la ricostruzione della comunità. Ma quale tipo di comunità? Si fa un gran parlare di comunità. Quale reazione alla globalizzazione, alle migrazioni, alla società multiculturale che ne risulta, è forte la tentazione di chiudersi nel cerchio rassicurante della propria comunità locale, esaltando la propria identità come un baluardo contro i diversi, avvertiti come minacciosi in quanto tali. Alcune forze politiche alimentano questa chiusura identitaria, che spingono spesso fino al razzismo ed alla xenofobia. Ciò che identifica la comunità intesa in questo senso è il passato. La cosiddetta identità non è che un insieme, a volte confuso e poco autentico, di cose che vengono dal passato: la storia, le tradizioni, la lingua. La comunità auspicata da Dolci si distingue da questa comunità chiusa appunto per la dimensione temporale. La comunità chiusa vive nel e del passato, la comunità di Dolci vive nel e del futuro. La sua essenza non è la celebrazione di una identità, ma la ricerca del nuovo. Se la comunità chiusa esercita la ripetizione (quale avviene in certe manifestazioni di paese, che mettono in scena eventi fondanti), la comunità di ricerca è creativa, cerca soluzioni nuove a problemi nuovi; se la comunità chiusa è rigida, ancorata a poche certezze incontestabili, la comunità di ricerca è flessibile, costantemente aperta al cambiamento, sempre pronta ad imparare dall'esperienza. La logica della comunità di ricerca è quella dello *swadeshi* gandhiano, che correttamente inteso vuol dire due cose: attenzione, dedizione, servizio ai più vicini, alla comunità locale, e apertura di questa comunità alle comunità più ampie ed infine all'umanità intera. Nell'ottica nonviolenta non c'è alcuna contrapposizione tra locale e globale; esiste, sì, un primato del locale, ma quale luogo in cui è possibile sperimentare quel cambiamento che dovrà necessariamente riflettersi sul piano globale. La rivoluzione parte dal piccolo, ma non si arresta alla dimensione micro. Non si tratta di costituire piccole comunità fondate sulla reciprocità, soddisfatte di sé e della propria perfezione; si tratterebbe del riproporsi di quell'arca rassicurante che Dolci ha rifiutato partendo per la Sicilia. Anche quando nascono con finalità che nulla hanno a che vedere con questo scopo, i gruppi finiscono per essere percepiti da alcuni dei loro partecipanti come un luogo protetto, accogliente, che offre cura e sostegno psicologico. Non mancano pratiche psicoterapiche che pensano espressamente al gruppo come ad un contesto protetto, uterino, nel quale è possibile fare esperienze che sono impossibili nelle

normali situazioni relazionali. Anche i gruppi maieutici hanno questa caratteristica: ciò che avviene in essi non avviene fuori da essi, o avviene raramente ed imperfettamente. Il gruppo è il luogo in cui è possibile comunicare ampiamente, pienamente, mentre fuori si comunica poco e male. Non rischia allora il gruppo maieutico di diventare un nido? È un rischio al quale i gruppi possono sfuggire solo se tematizzano costantemente la propria apertura, se si pensano come strumenti al servizio della comunità. I gruppi maieutici operano per ricostruire la rete sociale, gettano ponti tra persone, creano occasioni di comunicazione e di scambio nei quartieri, facilitano il confronto e lo scambio, e quando necessario avviano il conflitto.

Sono ben noti i rischi dei gruppi, che vanno dalla accennata «stupidità di gruppo» di cui parlava Kosho Uchiyama alla creazioni di capri espiatori contro i quali concentrare la violenza di gruppo, dall'autoesaltazione all'aggressività contro chi è esterno al gruppo, fino a quella che Silvia Corbella chiama «cultura del non detto»¹, vale a dire il presentarsi di sottogruppi che creano situazioni di imbarazzo, rifiutando la comunicazione aperta e franca. Sarebbe ingenuo ritenere che i gruppi maieutici siano del tutto immuni da questi mali. Ma non si può negare che i gruppi maieutici siano gruppi sui generis, con logiche e dinamiche non del tutto riconducibili a quelle di gruppi di altro tipo. Mi pare che vi siano soprattutto due aspetti dei gruppi maieutici che funzionano come antidoto alle accennate possibili involuzioni. Il primo è il fatto, sul quale Dolci ha spesso insistito, che un gruppo maieutico va pensato come un gruppo-in-relazione. Non è un gruppo chiuso, con una sua identità da difendere o da esaltare, ma un gruppo legato ad altri gruppi, strutturalmente collaborativo, impegnato a promuovere reti di gruppi sempre più vaste (quel consolidarsi dei grumi comunicativi che può contrastare il movimento fluidificante del dominio). Il secondo è il suo essere in ricerca. A differenza di altri gruppi culturali o religiosi, un gruppo maieutico non ha idee, valori, identità, tradizioni da difendere e diffondere. Non è un gruppo che, trovata una qualche verità, si occupi di propagarla; è un gruppo che cerca la verità, senza che possa mai ritenere di averla trovata, poiché la verità nell'ottica di Dolci è un campo costantemente aperto

1 S. Corbella, *Storie e luoghi del gruppo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 248 segg.

al contributo di altri, un cantiere che si arricchisce ad ogni nuovo incontro. Gli appartengono le aperture che caratterizzano quella che abbiamo chiamato *comunità di ricerca*, di cui è il veicolo e la cellula di base. Un gruppo maieutico, in altri termini, è maieutico non solo internamente, ma anche all'esterno; si relaziona con tutto ciò che è al di fuori di esso con un atteggiamento di scambio comunicativo. È questa apertura comunicativa che gli consente di essere cellula di un nuovo tessuto sociale. Una cellula esiste in quanto è in relazione; se si chiude allo scambio con le altre cellule inevitabilmente va incontro alla sclerosi ed alla morte.

Torna più volte, negli scritti di Dolci, il riferimento a Vaclav Havel ed alla sua opera *Il potere dei senza potere*. In *Nessi fra esperienza, etica e politica*, ad esempio, riporta un ampio stralcio dal libro, notando che l'autore è «coraggiosamente acuto nell'analizzare la crisi di identità insita nel pauroso opportunismo dei diversi e pur simili meccanismi del dominio nella modernità, all'est come all'ovest»¹, mentre in *La struttura maieutica e l'evolverci* riporta e sintetizza alcuni passi centrali dell'opera, quelli nei quali si parla della *vita nella verità* e della necessità di creare strutture comunitarie per trasformare la società e la politica². Il discorso del dissidente e rivoluzionario nonviolento ceco parte da un'analisi della dittatura comunista in Cecoslovacchia e nel blocco sovietico, caratterizzata come sistema *post-totalitario* per alcune sue differenze rispetto alle dittature classiche: la stabilità esterna, la sua grande diffusione, che fa sì che le crisi locali possano essere risolte con l'intervento di altre parti del blocco (come dimostra proprio la Primavera di Praga); la sua stabilità interna; la presenza di una ideologia concisa ed elastica, che funziona quasi come una religione secolarizzata; la perfezione dei meccanismi di manipolazione, privi di qualsiasi elemento di improvvisazione; l'apertura al mondo occidentale, anzi la diffusione degli stessi valori delle società capitalistiche, che fa sembrare le società del blocco comunista delle società diversamente consumistiche ed industriali. Ma ciò che più di ogni altra cosa caratterizza il sistema post-totalitario è la menzogna. In una società simile, la menzogna attraversa l'intero corpo sociale, il potere (che Havel, nota Dolci, non distingue dal dominio)³ si serve di una rete

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 92.

2 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., pp. 134-135.

3 «Anche al suo profondo ingegno psicologico gioverebbe chiarire che altro è potere altro l'abuso del potere, altro una struttura e altro un'istituzione, altro il cemento del comunicare». D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., pp. 92-93.

fitta di mistificazioni che creano un vero e proprio mondo dell'apparenza. L'uomo non è tenuto a credere realmente alle menzogne – al fatto che il potere della burocrazia sia potere del popolo, che l'imperialismo sia difesa degli oppressi, eccetera –, ma deve vivere come se ci credesse; deve vivere, cioè, nella menzogna. L'ideologia svolge qui una funzione fondamentale, creando una sorta di ordine metafisico completamente distaccato dalla realtà, offrendo al potere il *cemento* comunicativo e rituale che gli serve per stabilizzarsi e finendo pertanto per imporsi sul potere stesso: gli uomini di potere contano poco, in un sistema che si regge sulla fissità di rituali anonimi e meccanici. Questo sistema al contempo si alimenta della partecipazione di tutti. Havel cita il caso dell'erbivendolo che mette in vetrina un cartello con la scritta «Proletari di tutto il mondo unitevi!». Perché lo fa? Non certo perché voglia comunicare la necessità che i proletari si uniscano. Lo fa perché lo fanno tutti. Nel sistema post-totalitario slogan di questo genere fanno parte del paesaggio, costituiscono il panorama. Mettendo quello slogan, l'erbivendolo ha dato il suo piccolo contributo al panorama, ha confermato dal basso il sistema, ha assecondato il rituale. A questo proposito Havel parla di *autototalitarismo sociale*, vale a dire la partecipazione di tutti, dall'erbivendolo al politico, alla perpetuazione del sistema con i suoi rituali. Il sistema aliena l'uomo, la cui alienazione a sua volta sostiene il sistema. È chiaro che il cambiamento non può che partire da qui. Se l'erbivendolo smette di esporre lo slogan nella sua vetrina, accade un imprevisto che manda in crisi il sistema. C'è un uomo che decide di vivere nella verità in un sistema fondato sulla menzogna. Questa è per Havel la dimensione della opposizione politica in un sistema post-totalitario: semplicemente rifiutare la menzogna e vivere nella verità. L'opposizione parte così dal livello pre-politico della coscienza, dal rifiuto di essere manipolati. È interessante notare che storicamente il documento Charta 77, espressione più rilevante di questo dissenso al sistema, è nato in seguito all'arresto di alcuni membri di una rock band, i Plastic People of the Universe. Se per Dolci, come abbiamo visto, la musica rock è parte della manipolazione del sistema consumistico, per Havel, più realisticamente, un concerto rock può essere un atto di dissidenza al pari dello sciopero, delle manifestazioni studentesche e dello stesso sciopero della fame¹. Il primo livello è dunque quello della

1 V. Havel, *Il potere dei senza potere*, tr. it., Garzanti, Milano 1991, p. 33.

coscienza, della scelta morale di vivere nella verità e di non alimentare ulteriormente un sistema di menzogna. Il pensiero va a quel diventare *centro di coscienza* in cui Dolci, come abbiamo visto, già in *Verso un mondo nuovo* (1965) individua il primo passo per cambiare la realtà, interpretando il tema capitiniano della persuasione senza la sua connotazione religiosa. Anche nella individuazione dei passi successivi c'è affinità tra Dolci ed Havel. Per Dolci, come sappiamo, gli altri strumenti sono il gruppo aperto e la pianificazione democratica; Havel parla della creazione di *strutture parallele* alle strutture sociali dominanti (Dolci distinguerebbe in questo caso le strutture dalle istituzioni), dell'organizzazione di una vita autentica che scorre intatta, non compromessa con il sistema post-totalitario. Sono strutture nelle quali contano i legami umani, e perciò non possono che essere «*aperte, dinamiche e piccole*» tenute insieme soprattutto da un «sentimento comunemente condiviso di servizio per determinate comunità»; strutture dunque «non come organi o istituzioni, ma come comunità»¹. Sono queste strutture che possono rendere possibile una vasta *rivoluzione esistenziale* che non solo combatte il sistema post-totalitario ma trascende la stessa democrazia parlamentare. La manipolazione caratterizza tanto i paesi del blocco comunista quanto quelli capitalistici a regime parlamentare; la lotta contro la prima non può contentarsi dell'accettazione della seconda, ma sfocia in una più generale opposizione al mondo contemporaneo in nome della verità. Le affinità con Dolci, notevoli anche sul piano della organizzazione, non devono sorprendere. Sia Dolci (e Capitini) che Havel interpretano la logica stessa della nonviolenza. La *forza della verità* non può essere che la forza del *vivere nella verità*. Se Gandhi sembra declinare la verità sul piano metafisico (la Verità è Dio), Dolci, Capitini ed Havel la declinano sul piano esistenziale, come autenticità, fedeltà a sé stessi. In un sistema inautentico, la manipolazione del dominio riduce gli individui a semplici ripetitori dei rituali sociali; l'individuo come tale finisce per svanire, soffocato dal ruolo. L'uomo che si decide per l'autenticità diventa per ciò stesso un *uomo di potere*, poiché il potere non è altro, come abbiamo visto, che la possibilità di essere e realizzare sé stessi. Potrà essere imprigionato per il suo atto di dissenso, ma avrà comunque conquistato un potere di

1 Ivi, pp. 98-99. Corsivo nel testo.

cui nessuno dei semplici ripetitori dispone. Se più uomini che hanno fatto la scelta morale ed esistenziale (religiosa per Capitini) di vivere nella verità si uniscono, nascono dei *gruppi di potere* che lentamente erodono dal basso il dominio. Questi gruppi non si distinguono per il *possesso* di una qualche verità; non consiste in questo il loro rapporto con la verità. Essi sono gruppi che *cercano* la verità, senza mai avanzare la pretesa di possederla o di imporla; sanno che la falsità e la menzogna possono spacciarsi per verità, e sono pertanto impegnati soprattutto nella *verifica* (uno dei termini-chiave di Dolci). Non è una verità che di oppone ad un'altra; è la domanda che si oppone all'affermazione apodittica. Un sistema di dominio si distingue per l'insofferenza verso le domande autentiche, quelle che mettono realmente in discussione e che toccano dimensioni profonde. Le uniche domande concesse sono quelle superficiali e frivole, le piccole curiosità che servono per alimentare il mercato dei giornali scandalistici. Da questo punto di vista, la scuola offre ancora una volta una rappresentazione efficace di un sistema di dominio. Le cosiddette discipline scolastiche non sono altro che una serie di affermazioni, il programma è il testo che articola queste affermazioni in un percorso compatto. L'interrogare degli studenti non è previsto. Quando è il docente a fare una domanda, si tratta di una falsa domanda: una domanda che ha già una risposta fissa, scritta nel manuale. Non è difficile immaginare cosa succederebbe in una classe se ogni giorno gli studenti ponessero al docente delle domande risultanti da un interesse autentico. Il docente dovrebbe essere felice dell'interesse mostrato dagli studenti, ma ben presto constaterrebbe la difficoltà di portare avanti, in questo modo, il lavoro programmato, di seguire la successione già stabilita delle nozioni da trasmettere; e si renderebbe conto anche della sua incapacità, o difficoltà, di rispondere a molte delle domande. Potrebbe, il nostro ipotetico docente, fare un passo indietro, invitare gli studenti a finirla con tutte quelle domande, rifiutarsi di rispondere, oppure potrebbe abbandonare il programma, seguire gli interessi degli studenti e costituire insieme a loro una comunità di ricerca, un gruppo di persone che cercano insieme la verità. Possiamo considerare questa classe scolastica come una metafora del sistema politico. Se i cittadini cominciassero a fare domande, ad esigere la verità oltre le molteplici menzogne ed ipocrisie che caratterizzano gli stati democratici non meno di quelli del vecchio blocco sovietico (la guerra *umanitaria*, ad

esempio), i politici avrebbero due possibilità: o la repressione, la chiusura nel proprio ruolo e nelle proprie prerogative, il rafforzamento di quella che ormai è normale definire *casta*, con una sorta di volgarizzazione delle teorie dell'élite, oppure potrebbero seguire la via difficile di una democratizzazione effettiva dei rapporti politici tra governanti e governati. La classe politica diventerebbe altro da quello che è: nascerebbe quello che Dolci chiamava *nuovo politico*, con le funzioni di maieuta, di educatore nonviolento, di suscitatore di gruppi e creatore di strutture; nascerebbero i nuovi partiti, anch'essi maieutici, capaci di interagire in modo creativo con la gente e di mettersi al servizio delle comunità; nascerebbe una democrazia autentica, qualcosa di molto prossimo all'ideale capitolino dell'*omnicrazia*, un sistema politico caratterizzato dalla diffusione del potere, dall'equilibrio nella distribuzione delle risorse, dal controllo costante dei governanti, dalla partecipazione, ad ogni livello, dei governati.

Questo scambio è ciò che rende possibile una pianificazione effettivamente democratica, lo strumento che per Dolci viene dopo la coscienza ed i gruppi per la realizzazione di un mondo nuovo. La pianificazione dal basso può essere uno strumento per forzare la democratizzazione di una classe politica chiusa, per costringere il vecchio politico ad agire in modo non clientelare, per il bene di tutti. Mobilitandosi dal basso non in modo generico, ma con un piano di intervento territoriale ben preciso, elaborato con l'aiuto di tecnici, la comunità si muove in modo autonomo. Ma è una autonomia parziale: i piani hanno inevitabilmente bisogno, per essere portati a termine, dell'intervento dello Stato e dei politici, soprattutto quando si tratta di opere pubbliche come la diga sullo Jato. La mobilitazione per la pianificazione mostra dunque al contempo la forza della comunità – la sua possibilità di diventare cosciente dei propri problemi e di muoversi autonomamente per risolverli, oltre alla capacità di far pressione sulla classe politica in modo nonviolento – e la sua debolezza, perché l'ultimo passo, quello decisivo della realizzazione del piano, resta nelle mani della politica. Dolci ha elaborato il modello della pianificazione democratica, con lo scambio continuo tra classe politica e comunità, tra centro e periferia, tra alto e basso, un processo intimamente comunicativo ed aperto che richiedeva già quella trasformazione politica, quel passaggio da vecchio a

nuovo politico, che era invece ancora tutta da compiere. Di qui le difficoltà: come abbiamo visto, se l'impresa riesce, pur tra mille difficoltà, nel caso della diga sullo Jato, non si può dire lo stesso per la ricostruzione dopo il terremoto del '68. La gestione affaristica delle opere pubbliche fa sì che non si possa realmente parlare di pianificazione, se con questo termine si intende la programmazione intelligente dello sviluppo di un'area. Già a livello cittadino gli interessi che ruotano intorno all'edilizia fanno saltare i piani urbanistici con le infinite varianti, al servizio di interessi particolari, e la conseguente irrazionale cementificazione del territorio. Sul piano nazionale, la mancanza di una pianificazione democratica, di un confronto pubblico sulle priorità e sulle effettive necessità, si manifesta nella creazione di opere pubbliche estremamente costose e fortemente osteggiate dalla popolazione, anche per le conseguenze sull'ambiente. È il caso dei lavori per la costruzione della ferrovia ad alta velocità (TAV) Torino-Lione, un'opera pubblica estremamente onerosa dal punto di vista economico, che secondo quanti la contestano non è giustificata dal traffico di merci e di passeggeri nella zona, per il quale la ferrovia esistente è sufficiente, e che provocherebbe gravi danni ambientali alla Val di Susa, oltre a favorire la corruzione e gli interessi criminali. La repressione poliziesca delle manifestazioni contro la TAV in Val di Susa è l'indice di una incapacità strutturale della classe politica di piegarsi alle pressioni democratiche, di aprirsi al confronto sul bene pubblico e di pianificare non contro la gente, ma insieme alla gente. Se Dolci fosse vivo, con ogni probabilità darebbe il suo contributo alla lotta nonviolenta in Val di Susa, comprendendo che è da lì che passa oggi la lotta per la partecipazione popolare ai processi decisionali, per una pianificazione al servizio delle comunità e dei loro interessi reali, e non delle lobby. Come ha scritto Michael Bess, la costruzione della diga sullo Jato non ha rivoluzionato l'economia meridionale, ma «ha provato a tutti gli italiani – soprattutto i meridionali – che le condizioni nell'Italia Meridionale potranno cambiare rapidamente grazie ad un'azione concertata dal basso»¹. Non è possibile sottovalutare l'importanza di questo precedente storico: la lotta nonviolenta di Dolci per lo sviluppo democratico ha ancora oggi un valore esemplare, indica una sentiero valido e decisivo per le sorti della

1 M. Bess, *Realism, utopia, and the mushroom cloud: four activist intellectuals and the mushroom cloud*, cit., p. 216.

nostra democrazia. Ma è un sentiero che negli ultimi decenni non è stato troppo praticato, non è riuscito a farsi strada; le tendenze reazionarie ed autoritarie, il mai vinto clientelismo, la politica affaristica lo hanno soffocato fin quasi ad eliminarne ogni traccia. La prova resta, ma è una prova che bisogna dissepellire perché torni ad indicare una via d'azione.

Come valutare la concezione della pianificazione di Dolci? Una prima indicazione viene dall'espressione stessa da lui adoperata: *pianificazione organica*. A spingerlo verso l'uso di questa espressione fu con ogni probabilità Carlo Doglio, l'urbanista anarchico che di Dolci è stato uno stretto collaboratore contribuendo a indirizzarne la riflessione verso il tema della pianificazione. Curato da Doglio e da Paola Venturi è un libro del '79 che ha un titolo che potrebbe essere di un libro di Dolci: *La pianificazione organica come piano della vita?* Si tratta di una antologia degli architetti della pianificazione organica in Italia, da Samonà e Zevi a Astengo e Ridolfi. Nella premessa al libro Samonà ripercorre brevemente le vicende dell'architettura organica in Italia, interpretandola come reazione al razionalismo: «l'architettura rifiuta le imposizioni che appaiono in disaccordo con la natura e con il carattere spontaneo delle azioni umane e si forma secondo un processo di crescita in cui l'involucro viene determinandosi per successive aggregazioni di parti nel definire il tutto non precostituito nel disegno formale ma adattato alle circostanze naturali di una crescita organica»¹. Che questa ricerca di un accordo architettonico con la natura sia a sua volta una cosa naturale sembra dimostrato da un episodio raccontato da Dolci a Spagnoletti. Al centro educativo di Mirto aveva portato, per mostrarle ai bambini, fotografie di varie zone del mondo e, tra le altre cose, due monografie, una su Le Corbusier e l'altra su Lloyd Wright. Lasciate libere di maneggiare il materiale, due bambine avevano sfogliato appena il libro su Le Corbusier, riponendolo senza interesse, mentre si erano soffermate ad osservare con attenzione le foto delle opere di Lloyd Wright: «Ad un certo momento la bambina più piccola, Angela, non ancora sei anni, si ferma ad una pagina del libro e dice 'vorrei stare qua' indicando la 'casa della cascata'»². La casa della cascata, capolavoro

1 G. Samonà, *Una premessa: il movimento dell'architettura organica in Italia*, in C. Doglio, P. Venturi, *La pianificazione organica come piano della vita? Gli architetti della pianificazione organica in Italia 1946-1978*, CEDAM, Padova 1979, p. 11.

2 G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, cit., p. 138.

dell'architettura organica per la perfetta integrazione tra elementi architettonici ed ambiente naturale, è quasi un manifesto della possibilità di integrare sviluppo umano e rispetto dell'ambiente naturale, di quel reciproco adattamento creativo su cui Dolci ha riflettuto nell'ultimo periodo. Ma aspetto caratterizzante della pianificazione organica pensata da Dolci non è l'armonizzazione con l'ambiente, quanto l'interazione dinamica tra alto e basso, tra amministratori e popolazione.

Per inquadrare questo aspetto occorre allargare lo sguardo oltre l'architettura organica, e prendere in considerazione le grandi correnti della pianificazione. John Friedmann identifica quattro tradizioni e scuole della pianificazione: 1) la pianificazione come *rimformazione sociale*, 2) la pianificazione come *analisi politica*, 3) la pianificazione come *apprendimento sociale* e 4) la pianificazione come *mobilitazione sociale*. La prima tradizione affonda le radici nell'utilitarismo di Bentham, ma si è via via arricchita con il positivismo di Comte, il pragmatismo di Dewey, il fallibilismo di Popper, oltre ai contributi della sociologia di Weber e di Mannheim. Questa tradizione guarda alla pianificazione come ad un'attività centralizzata, nelle mani dello Stato, per gestire intelligentemente l'economia, con un attento calcolo dei costi e dei benefici e delle conseguenze delle azioni, cercando una alternativa tanto all'anarchia del mercato quanto alla dittatura. La seconda tradizione non ha invece al fondo alcuna visione filosofica, i suoi sostenitori si concepiscono come tecnici che aiutano il potere a prendere le decisioni. Essa risale alla fine degli anni Sessanta e nasce dall'incontro di tre discipline: l'ingegneria dei sistemi, la scienza della gestione e le scienze politiche e amministrative. L'analisi politica si presenta come una nuova scienza in grado di gestire la complessità attraverso la matematica, la teoria generale dei sistemi e la cibernetica e di aiutare la politica a prendere decisioni razionali e le organizzazioni a risolvere i problemi. Se la tradizione dell'analisi politica è centrata sulla decisione, quella dell'apprendimento sociale è al contrario centrata sull'azione. Gli attori sociali – i piccoli gruppi, le organizzazioni, i movimenti sociali – si impegnano in una pratica che è per loro stessi fonte di apprendimento. È una tradizione eterogenea, che per Friedmann comincia con il pragmatismo di Dewey e si sviluppa negli Stati Uniti con Lewis Mumford (di cui abbiamo visto l'importanza per Dolci), ma anche in Cina con Mao Tse-tung. Per Friedmann vi sono tra Mao (in particolare nell'opera

Sulla pratica del 1937) e Dewey affinità tali da far pensare ad una influenza diretta del secondo (che fu in Cina nel 1919) sul primo. Come il filosofo americano, il leader cinese concepisce la pratica per cambiare la realtà come unica fonte di conoscenza valida, anche se se ne distanzia per una posizione realista che gli fa credere nella esistenza di leggi oggettive del mondo, alle quali la pratica sociale deve sforzarsi di corrispondere. Quanto a Mumford, il suo merito è quello di aver riportato la pianificazione dagli esperti alla gente, pensandola come un processo di autoeducazione a livello regionale. L'idea di Mumford è quella di una comunità consapevole, fatta di gente che ha una profonda conoscenza della propria realtà locale, che le consente di partecipare attivamente a tutti i processi di pianificazione. A differenza di Mao, nota Friedmann, Mumford non è però un rivoluzionario; non aveva strumenti per sovvertire quelle istituzioni capitalistiche che «andavano minando alla base il suo sogno»¹. L'ultima tradizione, quella della mobilitazione sociale, concepisce la pianificazione come azione collettiva dal basso per la trasformazione sociale. È la tradizione dei movimenti emancipatori anarchici, marxisti e comunitari, con una differenza tra la *politica del disimpegno* propria degli utopisti e degli anarchici, che cercano di realizzare comunità alternative senza attaccare la realtà esistente, e una *politica di confronto* che lotta contro l'ordine esistente per trasformarlo, propria del marxismo. Nonostante i fallimenti storici (il socialismo utopistico è quasi scomparso, e le sue realizzazioni storiche sono state fallimentari; il materialismo storico è sfociato nel totalitarismo), la tradizione della mobilitazione sociale è l'unica in grado di ««stare a confronto dell'ordine dominante»² e di cercare una alternativa al capitalismo con il suo portato di sfruttamento ed ineguaglianza. La tradizione della riforma sociale si limita a dire al potere come mantenersi, al modo di Machiavelli; è una pianificazione dall'alto, tecnocratica, che non prevede alcun reale coinvolgimento degli attori sociali; le tradizioni dell'analisi politica e della mobilitazione sociale accettano anch'esse i valori della classe dominante, anche se «i modelli di apprendimento sociale possono adattarsi anche alla pianificazione radicale»³. Ed è una *pianificazione radicale* quella

1 J. Friedmann, *Pianificazione e dominio pubblico. Dalla conoscenza all'azione*, cit., p. 264.

2 Ivi, p. 389.

3 Ivi, p. 388.

che propone lo stesso Friedmann, riprendendo e sviluppando alcuni aspetti della tradizione della mobilitazione sociale e di quella dell'apprendimento sociale. Esiste «una sfera di discorsi e interessi comuni»¹ che Friedmann chiama dominio pubblico (*public domain*), che è stata soffocata dallo sviluppo dello Stato borghese e dell'economia capitalistica e che occorre ora cercare di ricostruire. La questione è quella della rivendicazione degli interessi comuni contro quelli privati, della riconquista del potere effettivo di tutti contro il dominio di alcuni (non è un caso che Alberto L'Abate, curando l'edizione italiana di un'altra opera di Friedmann, *Empowerment. The politics of alternative development*, abbia scelto il titolo *Empowerment. Verso il «potere di tutti»*, notando l'affinità tra il pensiero di Friedmann e quello di Capitini)². Occorre liberare la comunità politica dal dominio di una economia controllata da poche imprese multinazionali che perseguono i propri esclusivi interessi e di uno Stato che ha conquistato raffinati strumenti di manipolazione; l'obiettivo è quello di restituire alle persone il potere reale, la possibilità di agire e di scegliere in campi come quello della organizzazione sociale e politica, della produzione, dell'informazione. Stato ed economia vanno messi al servizio della comunità politica, vale a dire dell'interesse pubblico. Ma come? Non con un attacco centrale, con una rivoluzione che cerchi di travolgere lo Stato e di realizzare una pianificazione economica centralizzata, ma ricostruendo «la vita di ogni giorno»³, cambiando cioè la realtà dal basso, negando consenso al sistema del dominio capitalistico-burocratico e costruendo un'alternativa con una nuova pratica radicale. Le arene di questa nuova pratica per Friedmann sono quattro. La prima è la stessa famiglia, il luogo dell'intimità che ha tuttavia una naturale apertura politica, incrociando il mercato, la comunità politica e lo Stato. Le famiglie devono sganciarsi dallo Stato e dal capitale cercando di costituirsi come unità politiche attive ed autosufficienti. Le strategie concrete prevedono la rinuncia alla televisione, quale strumento di manipolazione, la democratizzazione interna, con il superamento della divisione di genere dei ruoli tipica della famiglia borghese, la rivendicazione del tempo (riducendo il

1 Ivi, p. 428.

2 A. L'Abate, *Introduzione*, in J. Friedmann, *Empowerment. Verso il «potere di tutti»*, tr. it., Qualevita, Torre dei Nolfi 2004, pp. 11-12.

3 Ivi, p. 430.

consumo dei beni e la partecipazione al mercato del lavoro) e dello spazio (la lotta per una casa adeguata) e l'organizzazione in rete con altre famiglie per giungere ad una lotta comune. La seconda arena è il comune urbano, la comunità politica tradizionale (la polis). La nascita dello Stato borghese ha progressivamente svuotato di significato politico la dimensione del comune, assorbendolo nella più ampia unità nazionale e svincolando il singolo cittadino, legato a sé, dalla appartenenza alla comunità locale. Tradizionalmente, il comune ha dimensioni limitate, poiché solo dimensioni ridotte consentono un effettivo autogoverno. Questa possibilità di effettivo controllo politico è resa difficile dallo sviluppo dello spazio economico, che dà vita a una «città selvaggia» al di fuori del controllo dell'autorità politica. C'è uno squilibrio tra lo spazio angusto della comunità politica e quello più ampio del capitale, che fa sì che quest'ultimo sfugga al controllo del primo. Per addomesticare lo spazio economico è necessario per Friedmann che lo spazio politico si estenda fino ad eguagliarlo, con federazioni di comuni a livello regionale in grado di emanare leggi per vincolare il capitale ed imporre tasse per riaffermare l'interesse pubblico contro quelli privati. Si potranno inoltre creare piccole società con capitale di proprietà della comunità o dei lavoratori e servizi alle famiglie e sarà necessario ripensare lo spazio urbano perché sia a misura di persona. La terza arena è la periferia rurale, l'insieme delle aree non urbanizzate caratterizzate da povertà e sottosviluppo – il cosiddetto Terzo Mondo. Il quale dovrà perseguire uno sviluppo autonomo, sganciandosi dal capitalismo mondiale e mirando alla valorizzazione delle risorse agricole ed al miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni rurali. Quello che Friedmann chiama *sviluppo agropolitano* richiede una riforma fondiaria per una equa e razionale distribuzione delle terre, il governo comune delle risorse idriche, «una sostanziale facoltà di autodeterminazione su temi di mobilitazione delle risorse, produzione, consumo collettivo»¹. Per lo sviluppo di questi paesi è insostituibile il ruolo dello Stato (di un Stato rivoluzionario) per la sua capacità di guida, ma è cruciale soprattutto la lotta degli stessi agricoltori. L'ultima arena è quella della comunità globale. Intervenire su scala globale, cercando di cambiare la politica e l'economia, sembra impresa proibitiva; i radicali preferiscono concentrarsi sulla

1 Ivi, p. 476.

azione locale, in grado di operare cambiamenti concreti. Per Friedmann tuttavia una pianificazione radicale non può fare a meno di proporsi di agire anche su scala mondiale, ponendosi tre ordini di problemi: la salvaguardia dell'equilibrio ecologico del pianeta, la ricerca di un nuovo ordine economico internazionale e quella di un ordine politico che garantisca a livello globale i diritti di tutti. A rendere indispensabile l'azione a questo livello ulteriore è la consapevolezza della interdipendenza globale, anch'essa una conseguenza del capitalismo. Contro un capitale transnazionale è necessaria la costituzione di una comunità politica globale, che non può anch'essa non nascere dal basso, dalla mobilitazione e dall'impegno dei cittadini.

Mi sono soffermato a lungo nell'analisi del pensiero di Friedmann perché mi sembra che i punti di contatto con quello di Dolci siano molteplici e significativi. Le quattro *arene* di Friedmann sono anche i diversi *fronti*, per usare il termine a lui caro, nei quali Dolci si è impegnato nell'arco di più di quarant'anni. Il primo fronte, quello aperto in Sicilia nel '52, è quello della lotta alla povertà ed alla disoccupazione in quella che, con il linguaggio di Friedmann, possiamo considerare una periferia rurale. La via perseguita da Dolci è stata, come sappiamo, quella dell'*empowerment* attraverso la lotta nonviolenta e la costituzione di contesti dialogici. Invece si seguire la via più facile della industrializzazione, Dolci ha cercato l'alternativa di uno sviluppo autosufficiente, fondato sulla valorizzazione delle risorse agricole e dell'artigianato, nel rispetto dell'ambiente e della storia dei luoghi. Uomo della campagna, profondamente turbato dalla crescita delle metropoli e dai malesseri che ne sono il portato, ha poi cercato di pensare una città a misura d'uomo, che non sfrutta più la campagna ma entra con essa in una relazione di scambio reciproco: nasce così l'idea della città-territorio, quale alternativa all'*omile* che sempre più stanno diventando le città dei paesi industrializzati. Come per un allargamento progressivo dello sguardo, dagli anni Settanta Dolci si è interrogato sulle dinamiche del dominio a livello globale, sulla devastazione ecologica e sul malessere umano che sono la conseguenza di rapporti sbagliati sul piano economico, politico ed umano. Non manca nemmeno, in Dolci, l'arena della famiglia: abbiamo visto che non poco si interroga sulle possibilità del rapporto amoroso, quale rapporto a due che presenta incognite dalla cui soluzione può discendere la soluzione di problemi apparentemente più complessi su scala

globale. Dolci non si sofferma sull'economia familiare, ma pone la questione, che mi sembra cruciale, della nonviolenza nei rapporti familiari. Non è probabilmente esagerato scorgere nella realizzazione di rapporti di potere – ossia paritari, rispettosi, creativi – all'interno delle famiglie il primo passo verso la creazione di una società del potere, vale a dire una società di persone libere ed eguali.

C'è convergenza nei fronti, dunque, tra Friedmann e Dolci; ma non solo. Per lo studioso statunitense, strumento decisivo per questo programma di trasformazione sociale sono i piccoli gruppi, che dovranno legarsi tra di loro per dar vita a «reti informali e coalizioni politiche». «Il tema – scrive – è la creazione di un ordine sociale alternativo, che necessariamente implica una ristrutturazione di cruciali relazioni di potere»¹. I gruppi non potranno che essere piccoli, dal momento che la pratica radicale «è autorganizzata e dipende per la sua efficacia da relazioni interpersonali basate sulla fiducia»². Siamo nel pieno della problematica di Dolci. Il quale ha trovato, però, un metodo per dar vita a quei piccoli gruppi, per costruire la fiducia, per rendere vive e profonde le relazioni interpersonali; ed intorno a quel metodo ha sviluppato una visione del mondo, una teoria costantemente aperta alla prassi, una costellazione di analisi, intuizioni e visioni poetiche che gira intorno ai temi del potere, della creatività, della fertilità. Lungi dall'essere un problema settoriale, in Friedmann e Dolci la pianificazione sfocia in un progetto politico globale di ristrutturazione dei rapporti, nell'idea di una rivoluzione nonviolenta che fa a meno delle ideologie forti e del partito come soggetto politico e si affida ai piccoli gruppi ed alla loro creatività.

Quando Dolci cominciò a parlare di pianificazione democratica, a porre l'esigenza di una partecipazione popolare ai processi decisionali, non erano in molti a seguirlo. Prima di lui c'era stato Capitini, con la sua idea del controllo del potere e la pratica dei COS. Entrambi erano isolati, portatori di una richiesta di democrazia che né i partiti di governo né quelli di opposizione erano in grado di accogliere. Indipendentemente dallo schieramento, i politici condividevano una concezione professionale della politica, quale faccenda riservata agli uomini

1 Ivi, p. 501.

2 Ivi, p. 502.

di partito. Le forze di opposizione, notava con amarezza Capitini, nel dopoguerra non seppero valorizzare uno strumento democratico come i COS, «tese nella speranza di una presa del potere»¹. Negli anni seguenti questa stessa logica di presa del potere, pensata però al di fuori delle regole democratiche, avrebbe condotto alla tragedia del terrorismo; e probabilmente le cose sarebbero andate diversamente, se si fosse seguita la via nonviolenta della creazione di strutture per il controllo democratico dal basso. Cosa è cambiato da allora? Poco, se consideriamo la politica del nostro paese. La classe politica è sempre più chiusa in sé stessa, anche se aumenta l'insofferenza verso quella che viene percepita come una casta di privilegiati. Bisogna ampliare lo sguardo, per cogliere la vitalità attuale delle intuizioni di Dolci (e di Capitini). Guardare ad esempio la città brasiliana di Porto Alegre, una metropoli di circa un milione e quattrocentomila abitanti che dal 1989 ha avviato l'esperienza del Bilancio Partecipativo (*Orçamento Participativo*), un processo complesso di partecipazione politica con il quale si decide in quale modo utilizzare il denaro pubblico, avviato dal Partito dei Lavoratori (*Partido dos Trabalhadores*), vincitore delle elezioni dell'anno precedente. La città è divisa in sedici regioni, nelle quali tra marzo ed aprile (*prima tornata*) si tengono sedici assemblee territoriali e cinque assemblee plenarie sui temi-chiave (trasporto, salute, educazione, tasse e sviluppo urbano). Segue, tra aprile e maggio, la *tornata intermedia*, durante la quale la popolazione organizza delle assemblee autogestite per analizzare le necessità locali e stabilire le priorità, costituendo anche gli organismi che si occuperanno del controllo dell'esecuzione dei lavori pubblici. Nella *seconda tornata* si eleggono i consiglieri che formano il Consiglio Popolare di Bilancio e si passa alla negoziazione con il Gabinetto di Pianificazione (GAPLAN) del Comune. Il risultato è la proposta di bilancio che, approvata dal Consiglio Popolare di Bilancio, viene definitivamente varata dal Comune entro la fine di novembre². L'esperienza di Porto Alegre è diventata un esempio di buona prassi democratica, modello da seguire per

1 A. Capitini, *Attraverso due terzi di secolo*, cit., p. 9.

2 Sul Bilancio Partecipativo di Porto Alegre di veda G. Allegretti, *Bilancio partecipativo e gestione urbana: l'esperienza brasiliana di Porto Alegre*, in Aa. Vv., *Il ruolo delle assemblee elettive. La nuova forma di governo delle Regioni*, a cura di M. Carli, Giappichelli, Torino 2001, vol. I.

molte amministrazioni comunali e regionali anche in Italia, benché raramente con lo stesso rigore e la stessa convinzione. E non è un caso che la città brasiliana sia stata scelta come sede del primo Forum Sociale Mondiale, nel gennaio del 2001 (nella città si sono tenuti anche i due successivi Forum, nel 2002 e nel 2003). Porto Alegre è diventata il simbolo della ricerca di una alternativa alla globalizzazione, una città del sud del mondo che mostra una delle vie praticabili per combattere la politica liberistica del nord del mondo, la globalizzazione selvaggia che favorisce i ricchi ed impoverisce ulteriormente i poveri. Non sorprende scoprire che, come osserva Amico Dolci, tra coloro che hanno promosso il Forum di Porto Alegre «molti sono stati giovanissimi a Trappeto negli anni Sessanta»¹. Dolci non è tra gli autori dei contestatori della globalizzazione (come Naomi Klein, Vandana Shiva o Noam Chomsky), ma ciò è dovuto all'oblio che è caduto sulla sua figura negli ultimi decenni; per quanti lo conobbero, il movimento no-global è stato senz'altro la naturale continuazione di un impegno politico dal basso. Esiste un sottile filo rosso che lega le lotte siciliane di Dolci per la conquista dell'acqua democratica, libera dal dominio mafioso, e la denuncia di Vandana Shiva della mercificazione dell'acqua quale conseguenza delle politiche neo-liberistiche², ad esempio. Ed è un filo meno sottile quello che va dalla riflessione di Dolci sulla pianificazione, dalla sua ricerca di una città a misura d'uomo, alla Carta del Nuovo Municipio, presentata al primo Forum sociale di Porto Alegre. La Carta, promossa da diversi docenti universitari, propone l'idea di una «globalizzazione dal basso» intesa come una «rete strategica tra società locali»³. Il comune può diventare punto di resistenza ai processi di globalizzazione economica sperimentando nuove forme di democrazia diretta e di autogestione ed attivando vaste reti di relazione e di scambio con altre comunità locali. Gli organi decisionali tradizionali sono affiancati e completati da rappresentanze delle associazioni di categoria, delle associazioni culturali e di volontariato, dei comitati civici, dei quartieri. Lo

1 A. Dolci, *Verso un educare creativo. Il cambiamento è possibile*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, cit., p. 7.

2 V. Shiva, *Le guerre dell'acqua*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2003.

3 *Carta del Nuovo Municipio*, in Aa. Vv., *Le democrazie possibili. Il Cantiere del Nuovo Municipio e le nuove forme di partecipazione da Porto Alegre al Vecchio Continente*, a cura di P. Sullo, Intra Moenia, Napoli 2002., p. 23.

scopo è quello di giungere a politiche pubbliche che siano fondate su una base più ampia di conoscenza del luogo e che siano maggiormente attente agli anelli più deboli della catena sociale, coinvolgendoli nei processi decisionali. Il governo della città diventa così uno strumento per l'*empowerment* della popolazione e per la crescita di una società locale autonoma, capace di valorizzare il proprio «patrimonio territoriale»¹ con logiche diverse da quella della massimizzazione del profitto, instaurando reti di scambio economico equo e solidale. Nella Carta, e nel movimento che ad esso è seguito in non poche realtà municipali, è possibile scorgere uno dei fatti più significativi per la nostra democrazia negli ultimi decenni; una risposta al decadimento, allo svuotamento di significato delle nostre istituzioni democratiche, al populismo mediatico, allo stesso localismo xenofobo e chiuso di certi movimenti politici che sono diventati forze di governo. Come ha notato Giancarlo Paba, è importante distinguere però una partecipazione politica intesa come costruzione del consenso da una progettazione partecipata radicale. La differenza consiste nel fatto che nel primo caso «le scelte fondamentali del governo urbano non vengono mai messe in discussione», così come «non vengono alterate le relazioni esistenti di potere e di influenza»², mentre nel secondo caso si attivano processi di redistribuzione, di diffusione del potere, delle risorse e della ricchezza. Per Paba questa pianificazione partecipata radicale ha tre regole: la prima è quella di *rendere visibile l'invisibile*, ossia i soggetti più deboli, posti ai margini del vivere urbano (Paba fa l'esempio dei Rom); la seconda è quella di ascoltare profondamente questi soggetti, un ascolto che non è possibile se non si parte dal riconoscimento pieno e dal rispetto; la terza regola è quella di costituire, soprattutto in contesti urbani disagiati, un sistema alternativo di mobilitazione, «una rete bassa e inferiore, radicata nel mondo degli esclusi, una controgeografia reticolare di ricchezze potenziali»³ che siano mosse dal desiderio di cambiare la realtà locale. È esattamente quello che ha fatto Dolci. Ha reso visibili, a livello locale, nazionale e poi mondiale, gli invisibili di Trappeto e Partinico e gli *industriali* di Palermo; li ha ascoltati

1 Ivi, p. 28.

2 G. Paba, *Governare la città delle differenze: principi di pianificazione radicale e alternativa*, ivi, p. 137.

3 Ivi, p. 134.

a fondo, con le inchieste, le storie di vita e le riunioni maieutiche; di più: ha mostrato loro il modo per ascoltarsi, per valorizzarsi reciprocamente; ed ha costituito comunità di esclusi, gruppi in lotta per la trasformazione sociale ed il cambiamento nonviolento. La differenza tra una partecipazione intesa come costruzione del consenso ed una partecipazione radicale sta nel conflitto: non è possibile ridistribuire il potere, cercare l'*empowerment* dei diseredati e una diversa allocazione delle risorse, senza scontrarsi contro gli interessi consolidati, leciti o illeciti. Vi sono città nelle mani delle lobby dei costruttori, con governi cittadini la cui funzione reale è quella di favorire la cementificazione e la speculazione edilizia; ogni ostacolo che si frapponga agli interessi della mafia del mattone viene rimosso con decisione – spesso con la violenza. È chiaro che è necessario un metodo di lotta. Il contributo più importante di Danilo Dolci alla riflessione sulla pianificazione radicale consiste, a mio avviso, nell'aver mostrato le possibilità della lotta nonviolenta per l'*empowerment* locale, oltre ad aver approntato il metodo della maieutica reciproca, che alla lotta nonviolenta è intimamente legato. Gli esclusi devono diventare visibili, costruire reti, lottare. Ma come? Dolci offre elementi per rispondere a questa domanda. Nei gruppi maieutici gli esclusi imparano ad ascoltare, ma anche a parlare: a diventare soggetti, ad *esistere attraverso la parola*, secondo l'espressione che abbiamo già incontrato. È necessaria una autoanalisi popolare, nei quartieri, nelle periferie, perfino nei campi Rom. Senza questo processo autoanalitico nessuna vera partecipazione è possibile. Partecipare al governo della città vuol dire far presenti i propri interessi; ma in una situazione di alienazione, quale è quella che vivono gli ultimi, gli interessi autentici non sono immediatamente trasparenti; occorre scoprirli. Per dirla con Freire, l'oppresso ha interiorizzato l'oppressore. Se gli si chiede di parlare, spesso parla con la voce del suo stesso oppressore. Affinché conquisti la *sua* voce occorre un lavoro di analisi e di coscientizzazione, un cammino di autoeducazione e di umanizzazione reso possibile dalla maieutica reciproca. Ed una volta scoperti gli interessi autentici, vanno difesi attraverso la lotta nonviolenta contro i gruppi di interesse ed il dominio locale. La storia di Dolci mostra che è una lotta che non sempre conduce alla vittoria; ogni trionfalismo quando si parla di nonviolenza è ingiustificato e perfino dannoso. Ma resta l'unica via praticabile, soprattutto quando si tratta di soggetti esclusi. Paba fa l'esempio

del Rom. È possibile immaginare che la gente di un campo Rom acquisti coscienza dei propri diritti attraverso il lavoro maieutico, e che li difenda attraverso tecniche di lotta nonviolenta (digiuni, manifestazioni, marce, sit-in ecc.). Non è possibile sapere quale sarebbe l'esito di una lotta simile. Ciò che è facile prevedere, invece, è quello che succederebbe se la lotta fosse violenta, in un paese in cui bastano notizie false, alimentate ad arte dai mass-media, per suscitare veri e propri pogrom contro i Rom¹.

Dolci, abbiamo visto, ha una fiducia illimitata nelle possibilità della comunicazione quale chiave di accesso alla trasformazione sociale ed individuale, mezzo e fine, via e meta. A giudicare dall'importanza che ha oggi la comunicazione, bisognerebbe ritenere Dolce assolutamente attuale. Ma è un equivoco. La comunicazione cui si dà oggi tanta importanza non è la comunicazione di cui parla Dolce; è il suo contrario. Il comunicare autentico si ha quando ci si sforza di mettere in comune, senza riserve e secondi fini, quello che si è e quello che si sa. Questa comunione è la base stessa della *communitas*, l'insieme di persone che mettono cose in comune. Aldo Capitini ha affermato con forza l'importanza della *nonmenzogna*, del dire sempre la verità, qualunque cosa accada, poiché ogni menzogna è un muro eretto fra me e l'altro, una ferita nel tessuto della comunità. Chi mente, chi distorce o cela la verità, offende la comunità, la trascina violentemente – perché la menzogna è sempre violenta – verso qualcosa di diverso: quell'aggregato di persone diffidenti, di soggetti atomizzati che si guardano da tutto e da tutti, che sempre più sta prendendo il posto delle comunità. C'è comunicazione autentica fino a quando c'è simmetria, uguaglianza, riconoscimento dell'altro; fino a quando, per dirla con Capitini, c'è il *dire tu*. La comunicazione ha invece a che fare oggi con la menzogna, la manipolazione, l'asimmetria, la riduzione dell'altro a cosa. Esiste ormai una vasta manualistica sulla comunicazione, che rientra nel genere più ampio dei manuali per migliorare le proprie *performance*, per valorizzare il potenziale personale, per diventare manager di sé stessi. La comunicazione è la via che conduce al successo.

1 Mi riferisco al pogrom contro il campo Rom di Ponticelli, nella periferia est di Napoli, nel maggio del 2008, causato dalla notizia del rapimento di una bambina da parte di una diciassettenne di etnia Rom. Un episodio controverso, al quale non è estranea la camorra. Sul fatto si veda M. Imarisio, *I giorni della vergogna*, L'Ancora, Napoli-Roma 2008.

Ciò che conta, in una comunicazione, non è che sia autentica, vera, ma che sia *efficace*. Il che vuol dire, in definitiva, che l'emittente riesca a raggiungere gli scopi che si prefigge: che riesca a persuadere l'altro. In uno di questi manuali, scritto da un consulente di marketing, si legge che non esiste «comunicazione corretta o sbagliata e la qualità della relazione è definita dal risultato che ottiene e dalla capacità di raggiungere gli obiettivi prefissati»¹; una affermazione che trasforma tutte le relazioni umane in rapporti strumentali, nei quali si cerca di ottenere qualcosa dall'altro. In un altro libro, intitolato *Relazione e comunicazione efficace*, si legge che la sincerità aiuta a stabilire una buona relazione, ma non significa «tanto dichiarare la verità, o meglio tutta la verità, quanto almeno mostrare e avere l'intenzione di conformare le proprie parole con i propri pensieri, ossia provare a dare valore alla verità». Come dice Mark Twain, precisa l'autore, «la verità è una cosa così preziosa che va economizzata»². Un segno preoccupante della prevalere di questa concezione manipolatoria della comunicazione è la diffusione della programmazione neuro linguistica (PNL), una pseudo scienza nata negli Stati Uniti a metà degli anni Settanta e ormai ampiamente diffusa anche in Europa che si presenta come uno strumento efficace per migliorare sé stessi e le proprie relazioni con gli altri. Naturalmente con la logica dell'efficacia: la PNL propone di indicare metodi efficaci per risultare vincenti, cambiare la propria percezione del mondo ed i propri comportamenti sostituendoli con quelli delle persone di successo. Da un libro intitolato significativamente *Gestire i rapporti con gli altri. Come utilizzare la Conversazione Efficace e la PNL per ottenere quello che volete* si apprende che in politica la PNL è stata applicata da Clinton e l'ultima campagna elettorale francese «ha fatto largo ricorso agli strumenti della PNL»³. Non si fa fatica a crederlo. Il libro è del '98. Da allora i progressi della PNL e di altre tecniche di comunicazione efficace in politica sono stati notevoli. Dietro il politico vi sono ormai diverse figure, come il consulente d'immagine, il coach, l'esperto di

1 R. Tonon, *Il prisma della comunicazione. Imparare a comunicare*, FrancoAngeli, Milano 3002, p. 106.

2 G. C. Manzoni, R. Malorgio, *Relazione e comunicazione efficace*, Edizioni FAG, Milano 2007, p. 115.

3 A. Cattinelli, *Gestire i rapporti con gli altri. Come utilizzare la Conversazione Efficace e la PNL per ottenere quello che volete*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 37.

marketing, che ne curano l'immagine pubblica, studiano fin nei dettagli l'abbigliamento, la postura, il linguaggio, con l'attenzione fissa alla efficacia ed alla persuasività. Se comunicare vuol dire essere efficaci, la comunicazione perde ogni rapporto con il mettere in comune che è la sua ragione d'essere. Come scrive Michela Marzano, «quella che oggi definiamo 'comunicazione' non ha più nulla a che spartire con quell'arte dello scambio. Al contrario, si contraddistingue per la volontà, da parte di ogni interlocutore, di far prevalere il suo punto di vista, senza preoccuparsi delle opinioni altrui, senza nemmeno più prestar loro ascolto»¹. Nei termini di Dolci, essa non ha più a che fare con il potere, ma è diventata strumento di dominio. Se questa è la comunicazione, bisognerebbe opporsi ad essa, essere *Contro la comunicazione*, come recita il titolo di un noto pamphlet di Mario Perniola². Ma questa, insegna Dolci, *non è comunicazione*. Questa è trasmissione. La trasmissione sta alla comunicazione come la sofistica, intesa nel suo senso peggiore, sta alla filosofia. Il pensiero di Danilo Dolci può essere oggi uno strumento di lotta anche in questo senso: fornisce gli strumenti concettuali per opporsi a quella ideologia della manipolazione che dal mondo delle aziende si va sempre più radicando in ogni ambito della vita sociale, con le sue promesse di cambiamento e di successo personale. Se ai tempi di Dolci erano il pubblicitario e l'esperto di marketing che si occupavano di ingannare la gente attraverso la «comunicazione» («'Tizio è un famoso esperto / di visualizzazione...' (intendi: spia / come un barattolo tra i troppi di un market / riesca adescare i gonzi)»)³, ormai sono l'impiegato, il professore, perfino il disoccupato che studiano i metodi di comunicazione *efficace* nel senso che abbiamo visto; la manipolazione non cade più solo dall'alto, per così dire, non viene più cioè dal mondo dei mass-media, della pubblicità, della politica, ma si diffonde nel corpo sociale, impregna le relazioni interpersonali, creando una società in cui ognuno cerca di sedurre o ipnotizzare l'altro.

Un cambiamento importante che è avvenuto negli anni che si separano dalla morte di Dolci è la diffusione di Internet.

1 M. Marzano, *Estensione del dominio della manipolazione. Dall'azienda alla vita privata*, tr. it., Mondadori, Milano 2010, pp. 132-133.

2 Einaudi, Torino 2004.

3 D. Dolci, *Creatura di creature*, cit., p. 91.

Scriveva Dolci in *Nessi*:¹

La televisione e la radio sono ormai strumenti facili a fabbricarsi, e sono soprattutto comodi al dominio. La realizzazione tecnica di strumenti elettronici per garantire processi veramente comunicanti, ormai non è molto difficile: occorre sia voluta dalla gente.

Questo testo è del '93. All'epoca la rete Internet contava in tutto il mondo poco più di un milione di computer connessi. Di quell'anno è la comparsa del primo browser per la navigazione in rete, Mosaic. Da allora si è moltiplicata ad una velocità impressionante, fino agli attuali due miliardi di utenti connessi, ma Dolci non ha fatto in tempo a scoprirne le potenzialità anche e soprattutto politiche. Si possono considerare *processi veramente comunicanti* quelli che si attivano nella rete Internet? Certo, non è possibile far rientrare la rete nel concetto di mass-media. Grazie ad Internet, le persone hanno la possibilità di costruire insieme la conoscenza (si pensi a Wikipedia), di fare informazione ed opinione (si pensi ai blog), di costruire piazze virtuali per la discussione dei problemi comuni (si pensi ai forum ed ai newsgroup), di costruire reti sociali dalle quali possono nascere vere e proprie iniziative di mobilitazione sociale attraverso i social network (Facebook e Twitter). L'utente non subisce più passivamente il mezzo, come accade con la televisione e con la radio, ma può contribuire attivamente a costruirlo. Chiunque può costruire gratuitamente un sito Internet ed immettere informazioni nella rete; chiunque può costruire un gruppo su un social network per aggregare persone intorno ad un progetto; chiunque può, se ne ha le capacità, fare opinione attraverso i blog. Certo, esistono anche dei limiti della comunicazione in rete. Dolci ricordava che il comunicare autentico riguarda tutto il corpo, «la parola, l'intonazione della voce, l'emozione del corpo in atti, gesti, posizioni, sfumature rilevabili anche dai bambini»². Questa ricchezza comunicativa è impossibile in rete, dove si comunica per iscritto, e le informazioni sull'umore dell'emittente sono affidate anch'esse a segni grafici (i cosiddetti emoticon). Un secondo problema è quello della autenticità. Comunicare, abbiamo detto, è mettere in comune quello che si è e quello che si sa. In rete questo mettere in comune si scontra

1 D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, cit., p. 148.

2 D. Dolci, *La struttura maieutica e l'evolverci*, cit., p. 258.

con la facilità con cui è possibile usare una identità fittizia, spacciarsi per altro da quello che si è. Questi limiti tuttavia non sono sufficienti per sottovalutare le potenzialità della rete, o per far rientrare la comunicazione in rete nella categoria della trasmissione. La logica della rete è quella del feedback: ciò che si scrive in rete è per sua natura commentabile; l'interazione tra i siti Internet e gli utenti è l'essenza stessa di quella evoluzione della rete che si chiama Web 2.0. La rete è una fonte di informazioni che i governi fanno fatica a controllare. Nei paesi autoritari o dittatoriali la rete gioca un ruolo fondamentale nella creazione di un canale informativo parallelo infinitamente più efficace della stampa clandestina, anche perché consente di far pervenire le notizie all'estero. Nelle recenti rivoluzioni nei paesi dell'Africa settentrionale la rete ha giocato un ruolo fondamentale. Si consideri il caso della cosiddetta *rivolta del gelsomino* in Tunisia. La situazione del paese era quella di una democrazia apparente, di un paese con un buon livello di benessere aperto all'Occidente, in cui tuttavia erano esclusi i partiti d'opposizione e buona parte dell'economia nazionale era nelle mani della famiglia del presidente Ben Ali. A dar il via alla rivolta popolare è il 17 dicembre 2010 il sacrificio di un giovane venditore ambulante, che si dà fuoco come segno di protesta contro la polizia che gli aveva sequestrato la merce. La ribellione di un intero paese, soprattutto dei giovani, scoppia e si diffonde con una rapidità impressionante: dopo meno di un mese, il 15 gennaio 2011, il presidente Ben Ali e la sua famiglia lasciano la Tunisia e si rifugiano in Arabia Saudita. Un ruolo assolutamente centrale nella diffusione della protesta è stato giocato dai social network, in particolare Twitter. Mentre la tv di Stato non ha dato alcuna notizia della protesta, i brevi messaggi su Twitter e gli articoli dei blogger offrivano una informazione capillare sugli eventi, diventando il canale privilegiato per l'organizzazione e la mobilitazione di massa¹. È evidente, dalla rivolta nonviolenta in Tunisia, e dalle altre che sono seguite negli altri paesi nordafricani, che Internet può svolgere ormai la funzione di anti-mass-media. Se le televisioni fanno cadere il black-out sui fatti che possono infastidire chi governa, la rete li pone in piena luce; se la televisione serve al dominio, la rete può favorire la costituzione di un potere dal

1 Sulla rivolta in Tunisia si veda Mehdi Tekaya, Global Voices Online, *70 chilometri dall'Italia. Tunisia 2011. La rivolta del gelsomino*, Quintadocoptina, Genova 2011.

basso per combattere ed abbattere quel dominio.

Per Manuel Castells il potere, inteso come «la capacità relazionale che permette a un attore sociale di influenzare le decisioni di altri attori sociali in modo tale da favorire la volontà, gli interessi e i valori dell'attore che esercita il potere»¹ – ossia inteso come il dominio di Dolci –, ha a che fare con la comunicazione, intesa come «la condivisione di significato tramite lo scambio di informazioni»². Il dominio raggiunge il proprio scopo manipolatorio non con la violenza, ma soprattutto grazie alla persuasività della comunicazione di senso che avviene attraverso i mass media, che per Castells sono «lo spazio dove si costruisce il potere» (il dominio)³. Fondamentale per il dominio è dunque il controllo delle reti di comunicazione sociale. Ma con l'avvento di Internet avviene un cambiamento significativo, con la nascita di una *autocomunicazione di massa*, un tipo di comunicazione autonoma ed autogenerata che ha la potenzialità di raggiungere un pubblico globale. Questa novità, di portata epocale, fa sì che sia possibile oggi combattere il dominio intervenendo sulle reti di comunicazione, riprogrammandole dal basso secondo valori alternativi a quelli imposti dal dominio. Tra gli esempi portati da Castells c'è Indymedia, un network di giornalisti indipendenti che fornisce controinformazione grazie ad una molteplicità di gruppi locali messi in rete. Internet offre dunque gli strumenti per costruire quella cultura di opposizione al dominio che Dolci ha cercato di diffondere attraverso la maieutica reciproca. Pare quasi inevitabile pensare oggi ad una convergenza tra le potenzialità del metodo maieutico e quelle della rete. Convergenza che può avvenire in due modi: 1) è possibile portare in rete la maieutica, tenere seminari maieutici virtuali, con la possibilità di far comunicare persone anche fisicamente molto lontane; 2) è possibile impiegare Internet per mettere in rete i gruppi maieutici locali. Bisogna ricordare che per Dolci la lotta è una conseguenza necessaria dei gruppi maieutici. La maieutica porta a prendere coscienza di quel che non va ed a mobilitarsi per il cambiamento. Questa mobilitazione può passare attraverso la rete Internet. I gruppi maieutici, abbiamo visto, vanno concepiti come gruppi aperti,

1 M. Castells, *Comunicazione e potere*, tr. it., Egea-Università Bocconi Editore, Milano 2009, p. 1.

2 Ivi, p. 59.

3 Ivi, p. 242.

in rete con altri gruppi locali e nazionali. Occorre per Dolci creare una vasta rete di gruppi di opposizione al dominio. È per la creazione di questo network di gruppi che la rete si mostra oggi insostituibile. Più che per virtualizzare i gruppi maieutici, Internet potrà servire a collegare i gruppi locali ed a far nascere da essi un vero e proprio movimento maieutico. Ma è un discorso ipotetico che presuppone l'esistenza di qualcosa che per ora non c'è: una quantità di gruppi maieutici locali.

Nella *Bozza di Manifesto*, abbiamo visto, Dolci si rivolge a *ciascuno, dovunque possibile*. È un appello rivolto a tutti. Un appello a creare situazioni maieutiche per prendere coscienza dei problemi, per scoprire gli interessi più veri, per liberarsi dal dominio. È un appello indubbiamente singolare, non del tutto comprensibile se non si tiene conto del pensiero di Dolci. Chi presenta un programma politico – perché quello della *Bozza* è un programma politico – lo affida ad un partito, ad un movimento, ad una associazione. Dolci, che negli anni ha dato vita a non pochi centri, sceglie infine di non dar vita a nessuna struttura del genere, ma di affidare la diffusione del metodo maieutico a tutti. Una scelta che si spiega con la convinzione, che Dolci condivide con Capitini, che ognuno possa essere origine di cambiamenti profondi, diventando un obiettore/attore di coscienza e suscitando intorno a sé gruppi attivi. Riflettere sulla attualità di Dolci vuol dire oggi riflettere sulla possibilità che questo appello generico si concretizzi in una serie di pratiche.

Chi può accogliere oggi l'appello della *Bozza*? In quali luoghi può concretizzarsi quel generico *dovunque*?

Un primo luogo può essere la *scuola*. Nei confronti della scuola statale Dolci ha una durezza forse eccessiva, e c'è qualche semplificazione nel ridurla alla trasmissione, alla clonazione delle menti, all'ipocrisia ed all'obbedienza. Non si può negare tuttavia che questi siano mali effettivamente presenti nella scuola pubblica. C'è anche altro, certo. Ed è da questo altro che bisogna partire per tentare una trasformazione della scuola non più rimandabile. È l'altro rappresentato dalla comunicazione che si ha a volte tra docenti e studenti per così dire a margine della lezione, nei tempi morti, quando i ruoli sembrano ammorbidirsi ed i docenti parlano un po' di sé. È lo spiraglio che si apre tutte le volte che si è fuori dalla routine della lezione-verifica per lasciarsi andare all'approfondimento libero di un dubbio, alla ricerca della risposta ad una domanda autentica,

alla condivisione di idee ed emozioni. La scuola sta vivendo una crisi che è principalmente crisi di senso. Prive di un senso intrinseco, le attività scolastiche riuscivano ad acquisirne uno estrinseco quando la scuola poteva ancora proporsi come via per l'affermazione sociale. Bisognava studiare per farsi strada nella vita: e questa prospettiva rendeva le lezioni accettabili, lo sforzo comprensibile. Oggi la scuola non è più in grado di presentarsi come ascensore sociale. Possedere uno o più titoli di studio non è affatto garanzia di successo. La società è piena di laureati che fanno lavori precari e sottopagati; e tra questi molti sono i docenti. Come può la scuola essere credibile nelle sue promesse di affermazione sociale, se i suoi stessi docenti sono precari e pagati male? Le analisi della crisi attuale della scuola risentono spesso di un astio pregiudiziale nei confronti degli studenti, accusati di essere viziati, iperprotetti, poco avvezzi alla fatica, incapaci di reggere alla noia. In queste analisi, si dà per scontato che la scuola debba essere questo: fatica e noia. Fuori da scuola, si dice, c'è ovunque spettacolo, divertimento, evasione; dentro bisogna capire che la vita non è solo questo, ma anche impegno, sforzo. Si trascura una cosa essenziale, in questo ragionamento: che lo scopo primario della scuola, quello per il quale esiste, è l'apprendimento. Ci si può anche sforzare, impegnare a fondo, ma se non si prova interesse per ciò che si studia, se non si vede un senso nelle attività scolastiche, non si imparerà nulla. Si ha a volte l'impressione che vi sia una sorta di scopo latente dell'istituzione scolastica, diverso dall'apprendimento: quello di sottoporre le nuove generazioni ad una serie di prove iniziatiche, per renderli degni di entrare nella società degli adulti; quello di allenare allo sforzo non in vista dell'apprendimento, ma per sé stesso, come cosa di per sé necessaria ed educativa. Da mezzo, lo sforzo diventa fine della scuola; e l'apprendimento da fine diventa null'altro che un pretesto per imporre lo sforzo. Dove c'è interesse, lo sforzo viene naturale. Quegli stessi adolescenti che a scuola sembrano apatici e non interessati a nulla al pomeriggio passano ore intere a studiare uno strumento musicale, ad esempio, o ad imparare ad usare un software. Lo fanno con sforzo, ma è uno sforzo piacevole, perché al fondo ha un interesse.

I contenuti proposti a scuola prescindono totalmente dagli interessi degli studenti. La programmazione annuale delle attività è fatta dal docente, tenendo conto della necessità di distribuire durante l'anno scolastico una certa quantità di

nozioni. L'argomento proposto può incontrare incidentalmente l'interesse di qualcuno o di tutti gli studenti, ma è nulla più che un caso. Ma quali sono poi i veri interessi? Abbiamo visto che Dolci riserva una attenzione particolare a questo problema. Gli interessi che abbiamo, di cui siamo consapevoli, non sono tutti i nostri interessi, né i più veri. Occorre fare un lavoro per scoprire gli interessi più veri. In questo la scuola a volte si rivela preziosa. L'argomento imposto può far emergere un interesse che era nascosto, che non aveva mai avuto la possibilità di manifestarsi. Tra tante cose noiose, capita di scoprire qualcosa di bello – una poesia letta in classe, un brano di musica classica ascoltato durante l'ora di musica, una teoria filosofica suggestiva – che avvia un processo di ricerca. L'introduzione a scuola della maieutica reciproca può far sì che questo fatto casuale diventi strutturale, tenendo costantemente aperta la discussione sugli interessi e restituendo all'interesse la centralità che merita. C'è un interesse universale, fondamentale, che la maieutica consente di scoprire, ed intorno al quale può ricostruire la scuola: l'interesse per gli altri, il bisogno di comunicare, di vivere i rapporti con intensità e profondità. Il setting di un'aula scolastica è la negazione visiva di questo bisogno e di questo interesse. I banchi sono disposti in modo che gli studenti non si guardino in faccia tra di loro: tutti devono guardare la cattedra, la vera scena del teatro scolastico. Togliere i banchi e mettere le sedie in circolo è una semplice, ma radicale rivoluzione della vita scolastica. È l'atto semplice con il quale ci si butta alle spalle tutto il vecchiume scolastico: la rigidità, la gerarchia, la diffidenza reciproca tra docenti e studenti, il nozionismo, la disciplina intesa come imposizione di regole decise dall'alto. È l'atto che instaura la *comunità* oltre la *classe*. Una comunità di ricerca, che si interroga su sé stessa e sul mondo, che si ferma a ragionare sul senso di quello che si fa, che discute democraticamente le stesse questioni disciplinari, valorizzandole come opportunità di apprendimento.

Un secondo luogo può essere la *famiglia*. Con e più delle scuole, le famiglie sono accusate di essere responsabili dell'emergenza educativa, della maleducazione e della irresponsabilità delle nuove generazioni. Gli adulti, si dice, non vogliono più assumersi la responsabilità di educare, non sanno più essere normativi, non impongono più alcuna disciplina ai figli, assecondandoli in tutto. Questa analisi è diventata ormai un vero e proprio luogo comune pedagogico, ripetuto con poche

varianti in un'infinità di libri, articoli, discorsi. «I giovani, nel cammino verso l'età adulta, hanno bisogno di punti di riferimento, di valori e di modelli per decidere se scegliere di farli propri, rifiutarli, modificarli. L'attuale assenza di proposte da parte dei genitori che hanno perduto il ruolo di referenti educativi sta producendo effetti di disorientamento», si legge in un testo significativamente intitolato *Ripensare l'autorità*¹. In un paese che ha una tradizione di educazione familiare fortemente autoritaria, in cui ancora oggi la violenza educativa è ampiamente tollerata, se non considerata necessaria², la presunta adozione di uno stile educativo più morbido viene additata dagli esperti come causa di altrettanto presunti disastri educativi. Non si riflette sul disorientamento che può venire, invece, dal vivere in una società in cui il denaro compra tutto, e per ottenerlo tutto è concesso; ed in cui chi non compra non esiste. Non si riflette sulla condizione degli adolescenti e dei giovani nella società capitalistica, costretti ai margini della società, mantenuti dalle famiglie prima e lavoratori precari poi, con uno stipendio che non è sufficiente per farsi una vita propria. Non si riflette sul disorientamento che provocano la flessibilità e la precarizzazione del lavoro, la negazione dei diritti sindacali, lo strapotere delle banche, la mancanza di un'etica pubblica, la corruzione diffusa ad ogni livello della vita sociale, il pervertimento della politica, non più cura della cosa pubblica ma perseguimento di interessi privati.

Hanno bisogno, i giovani, di *referenti educativi*? Hanno bisogno di modelli? L'educazione ha a che fare con il modellamento? Dolci parlava apertamente di clonazione per indicare la riproduzione di sé nell'educando. Una concezione educativa più complessa e dinamica può partire dalla considerazione del fatto evidente che gli stessi educatori sono a loro volta educandi. L'educazione è un processo che dura per tutta la vita; nessuno può considerare concluso questo processo, pensare di aver raggiunto la meta del proprio cammino evolutivo e proporsi perciò come modello. La relazione educativa tra adulti e giovani va pensata invece come un rapporto tra persone che si educano insieme, che percorrono la medesima strada

1 Vanna Iori, in Aa. Vv., *Ripensare l'autorità. Riflessioni pedagogiche e proposte educative*, a cura di L. Pati e L. Prenna, Guerini, Milano 2008, p. 77.

2 Ha suscitato sconcerto nell'agosto del 2011 l'arresto in Norvegia di un consigliere comunale italiano, accusato di aver schiaffeggiato pubblicamente il figlioletto.

del perfezionamento personale e della ricerca di una società migliore. Ai genitori non si chiederà di far da modello per i figli, ma di impegnarsi con i figli in una ricerca comune. Non, ad esempio, di mostrarsi come modelli morali (con quanta ipocrisia?), ma di cercare insieme a loro la distinzione, spesso non facile, tra bene e male, giusto ed ingiusto. Solo in questo modo è realmente possibile quella scelta di cui parla Vanna Iori. Quanta effettiva libertà di scelta è lasciata al figlio, se il genitore si presenta come modello? Perché la scelta sia possibile non dovrà piuttosto il genitore portarsi insieme al figlio nella dimensione del possibile, della ricerca costantemente aperta, del dubbio? Nelle famiglie tradizionali la scelta lasciata ai figli è quella tra adattamento e ribellione: essere come i genitori vogliono che siano, oppure essere l'esatto contrario. In questo secondo caso la libertà è relativa, poiché l'identità cercata sarà il risultato del semplice rovesciamento del modello proposto dai genitori, che risulterà ancora determinante.

Quando si ragiona di educazione in termini di modellamento, si considera essenziale il fine, la persona che l'educando dovrà diventare da adulto. Si ritiene indispensabile avere una ideale di essere umano in base al quale orientare il percorso educativo. Ciò che il bambino o l'adolescente sarà domani è la questione centrale. L'educando è sempre un essere potenziale: la parola stessa, educando, indica un divenire, più che un essere. C'è della violenza, in questo atteggiamento, nella misura in cui viene negato uno dei bisogni e dei diritti fondamentali di un essere umano: quello del riconoscimento. È in questa negazione la radice di tutte le violenze che vengono compiute sull'infanzia e l'adolescenza, da quella fisica alle umiliazioni alla negazione di altri bisogni essenziali, come quello di autonomia. Come educare al di fuori della logica del modellamento? La via è quella di una pedagogia in situazione, per la quale non conta ciò che il bambino o l'adolescente dovranno diventare in futuro, ma ciò che sono e sperimentano qui ed ora. L'educazione è la creazione di situazioni educative. Cosa caratterizza una situazione educativa? Il fatto di essere aperta alla ricerca dei valori. C'è educazione quando più persone, insieme, cercano di sperimentare la bellezza, il bene, il giusto, il vero. C'è educazione quando si cerca insieme la risposta ad una domanda, o quando si crea insieme qualcosa di bello (indipendentemente dai risultati), o quando ci si arrovela insieme su un dilemma morale. *Insieme* è la parola chiave. Nelle situazioni educative non esistono educatori ed

educandi; tutti sono al contempo educatori ed educandi, tutti danno e ricevono, tutti contribuiscono alla ricerca comune. L'educazione è sempre un processo reciprocamente maieutico. Questo vuol dire ripensare profondamente i ruoli famigliari. Nella famiglia sono ampiamente diffuse relazioni di pre-dominio e di dominio. È spesso di pre-dominio il rapporto tra i genitori, che non sempre riescono a mantenere la simmetria e l'uguaglianza; è ancora di dominio vero e proprio in alcuni contesti sociali, nei quali è diffusa e condivisa l'idea che la donna debba essere in qualche modo in posizione di subordine nella coppia, ad esempio prendendosi la cura esclusiva della faccende domestiche. Ed è senz'altro di dominio il rapporto tra genitori e figli. È pacifico che il rapporto tra genitore e figlio sia un rapporto tra un superiore ed un inferiore. Il figlio deve al genitore un rispetto maggiore di quello che il genitore deve al figlio. Il verbo *ubbidire*, che ormai nessuno userebbe più riferito ad un adulto (un dirigente non si sognerebbe di dire che i suoi dipendenti devono ubbidirgli), è ancora pienamente in uso quando si tratta di bambini. È nella famiglia, nel rapporto tra genitori e figli, che è più urgente quella trasformazione dei rapporti che è il risultato della maieutica reciproca. Si tratta di portare i figli in una relazione di reciprocità, evitare ogni umiliazione ed inferiorizzazione, discutere con loro di ogni cosa, prendere le decisioni insieme, favorire l'autonomia e la responsabilità; essere disposti a ricevere, ad ascoltare, ad imparare dai figli come i figli imparano dai genitori. Nella famiglia tradizionale la condizione esistenziale dei figli è drammaticamente segnata dall'impotenza. I bambini non hanno possibilità di scegliere autonomamente cosa fare, non hanno autonomia economica, devono chiedere tutto, e per ogni cosa attendere il permesso degli adulti. Sono esseri in ostaggio, interamente gestiti da altri – sollevati, strattonati, messi a dormire, messi a sedere, messi a tacere. La condizione degli adolescenti è spesso anche più difficile: fisicamente adulti, continuano ad essere trattati come essere potenziali dalla famiglia e dalla società, ancora esclusi dalle decisioni, dal lavoro, dalla possibilità di partecipare attivamente alla vita della società. Una famiglia intesa come struttura maieutica intraprende la via difficile del reciproco adattamento creativo, costituendosi come una piccola società del potere. Data la sua natura di cellula della società, come si dice, essa è per eccellenza il gruppo che può realizzare il cambiamento sociale. Più degli

altri gruppi, la famiglia avverte la tentazione di chiudersi in sé, di rappresentare un cerchio chiuso di sostegno reciproco. È allora importante che si creino gruppi, reti, associazioni di famiglie, o che le famiglie partecipano a reti locali anche non necessariamente composte da famiglie.

Questa esigenza ci porta al terzo luogo: i *quartieri*. In questo studio ho interpretato il lavoro di Dolci impiegando la categoria dello sviluppo comunitario. Nella maieutica ho scorto uno strumento al servizio dello sviluppo locale e dell'educazione degli adulti, che solo in un secondo momento, dopo il Sessantotto, viene applicato all'educazione primaria e scolastica. La situazione nella quale la maieutica è nata era caratterizzata da un evidente sottosviluppo, da povertà e degrado, da un forte malessere sociale. In Italia non si muore più di fame, ma esistono ancora molte comunità segnate dalla miseria. È significativo che il missionario comboniano padre Alex Zanotelli, dopo anni passati in missione a Korogocho, una delle infinite baraccopoli del Kenya, abbia deciso di stabilirsi al quartiere Sanità di Napoli. Esistono, segnatamente al Sud, quartieri nei quali l'umanità è offesa. Agglomerati di case fatiscenti, cadenti, casermoni popolari progettati negli anni Sessanta e Settanta o vicoli di case basse più antiche, assediati dall'immondizia e dal degrado, privi di servizi sociali e di strutture ricreative. Nascere in questi quartieri vuol dire avere meno diritti, meno dignità, meno possibilità: meno potere. È impressionante come la popolazione carceraria – quella non extracomunitaria – provenga in larga maggioranza da questi quartieri. Come altri paesi capitalisti, a partire dagli Stati Uniti, l'Italia vive forti contraddizioni, enormi squilibri nella distribuzione della ricchezza e nelle condizioni di vita. Considerato il ruolo che, come abbiamo appena visto, giocano i mass-media nella costruzione del dominio, l'altra Italia, quella povera se non disperata, resta invisibile. L'Italia di cui si parla, l'Italia che si mostra in televisione è un paese con un elevatissimo consumo di beni di lusso; la costante proposizione di questi beni attraverso la pubblicità ed i servizi giornalistici fa sì che gli stessi poveri li ricerchino con ansia, sottoponendosi a notevoli sforzi economici per possederli. È questa la differenza più significativa tra l'Italia invisibile di oggi e quella scoperta da Danilo Dolci. La gente di Trappeto apparteneva davvero ad un'altra Italia, un'Italia oscura che non voleva saperne nulla del resto del paese; un mondo a parte, preso dai suoi ritmi antichi, chiuso nella sua disperazione. La civiltà massmediatica non

consente più simili chiusure: oggi si può non essere visti, ma non si può non essere spettatori. L'Italia invisibile di oggi è un'Italia che vuole appartenere pienamente all'Italia che vede in televisione, e per farlo usa l'unico strumento che le è concesso: partecipare ad ogni costo – indebitamento, usura – al rituale condiviso del consumo. Si spiegano così alcuni apparenti paradossi, come il successo di beni come i telefonini cellulari in alcune delle città più povere, o automobili costose parcheggiate davanti a casermoni occupati dagli sfrattati. In questi contesti il sistema clientelare, il cui meccanismo è stato spiegato con grande esattezza da Dolci, è ancora pienamente funzionante. Lo stato di bisogno di una larga parte della popolazione cittadina è tra le principali risorse a disposizione della classe politica locale. Il politico è il protettore cui rivolgersi, il «santo in paradiso» necessario per trovare un lavoro, quando non ci si accontenta di qualche bene più immediato. Il rapporto tra elettori e politici è individualistico, familiare: ognuno chiede per sé, per il proprio figlio, per il proprio fratello. Di un ex presidente della Provincia di una città del sud si parla con rispetto perché nel gestire i posti di lavoro badava a non dare più di un posto per famiglia. L'idea che un buon politico debba occuparsi non della cosa pubblica, ma dei problemi privati dei suoi elettori, che debba dar lavoro a chi lo sostiene, è diffusa e condivisa presso i ceti popolari dei quartieri più poveri. Manca la percezione della politica come ricerca sistemica del bene comune. Manca il senso della comunità come organismo politico. Non che manchi il senso di comunità. In alcuni di questi quartieri c'è una solidarietà quotidiana ammirevole, anche tra italiani e residenti immigrati; ma il senso di comunità si sfalda quando si tratta di tentare di accedere alle poche risorse disponibili. Allora ognuno pensa a sé.

Sono questi quartieri, questi luoghi dell'esclusione, ad avere un bisogno più urgente della maieutica reciproca. Mettere la gente a discutere in cerchio può essere la strategia che spezza il circolo vizioso del clientelismo, l'autoanalisi che porta a scoprire di avere interessi comuni, che vanno difesi da una politica autentica. L'impulso decisivo per attivare questi processi maieutici non può che venire da volontari che agiscano con libertà ed indipendenza dalle forze politiche, cooperative o gruppi di educatori di strada, operatori e mediatori sociali, oltre ai citati gruppi di famiglie. La maieutica di Dolci può essere accompagnata e completata da metodi affini, come quello di Paulo Freire o il

Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal; un insieme di pratiche che sono accomunate dal fatto di tendere alla coscientizzazione ed alla liberazione dalle diverse forme del dominio¹. Dice uno dei proverbi improvvisati di *Sopra questo frammento di galassia*: «Mai intenso l'aroma del cipresso / come quando la sega sta rodendo»². Nei luoghi dell'esclusione più forte si avverte il profumo della socialità, la possibilità di trasformare la società partendo da ciò che è al di fuori della sua scena. C'è nella nonviolenza una percezione del negativo come via che porta alla positività più piena ed autentica: è la logica che porta Gandhi a chiamare *figli di Dio* gli intoccabili, Capitini a preoccuparsi dei malati, dei portatori di handicap, perfino dei morti, oltre che degli animali, don Milani a diventare l'educatore dei piccoli montanari del Mugello. E che conduce Dolci a Trappeto. Se ci si vuole opporre alla violenza, bisogna farlo mettendosi dalla parte di chi la violenza la subisce; se si vuole combattere il dominio, occorre stare con chi non ha potere. Il sistema dei consumi ha una capacità di autorappresentarsi come sistema perfetto, senza inquietudini, maggiore di quella delle dittature. Attraverso i mass-media l'individuo viene costantemente socializzato, tranquillizzato, adattato al sistema. Non si manca di inoculare il timore nei confronti di alcuni soggetti, ma è una paura controllata, anch'essa utile al dominio, un sistema per scaricare contro soggetti deboli le frustrazioni individuali e collettive. È un sistema di menzogna particolarmente efficace, che ha tuttavia le sue falle. Vi sono ancora luoghi nei quali le terribili contraddizioni della società capitalistica si fanno evidenti, si incarnano in strade e vicoli desolati, hanno un volto ed una voce. Andare in questi luoghi, guardare questi volti, ascoltare queste voci. Dare la parola a chi non ha parola, il potere a chi non ha potere. Ci urge riscoprire e praticare ancora questa via alla democrazia più vera, all'esistere di tutti attraverso la parola. La via di Danilo Dolci.

1 Cfr. A. Vigilante, P. Vittoria, *Pedagogie della liberazione. Freire, Boal, Capitini, Dolci*, Edizioni del Rosone, Foggia 2011.

2 D. Dolci, *Poema umano*, cit., p. 241.

Bibliografia

OPERE DI DANILO DOLCI

L'ascesa alla felicità, Tamburini, Milano 1948.

Compendio della teoria del cemento armato, Tamburini, Milano 1948.

Studio tecnico delle strutture isostatiche. Vincoli, reazioni esterne, azioni interne, esempi, Tamburini, Milano 1948.

Voci nella città di Dio. Poemetto, Società editrice siciliana, Mazara 1951.

Fare presto (e bene) perché si muore, Francesco de Silva, Torino 1954.

Banditi a Partinico, Laterza, Bari 1955 (terza edizione accresciuta: 1956; nuova edizione: Sellerio, Palermo 2009).

Poesie, Canevini, Milano 1956.

Inchiesta a Palermo, Einaudi, Torino 1956 (nuova edizione ridotta: 1957; altra edizione nel 1958).

Poesie, Milano, Canevini, 1956.

Una politica per la piena occupazione, Einaudi, Torino 1958 (a cura di).

Spreco. Documenti e inchieste su alcuni aspetti dello spreco nella Sicilia occidentale, Einaudi, Torino 1960.

Conversazioni, Einaudi, Torino 1962.

Racconti siciliani, Einaudi, Torino 1963 (nuova edizione: Sellerio, Palermo 2008).

Verso un mondo nuovo, Einaudi, Torino 1964 (nuova edizione accresciuta: 1965).

Chi gioca solo, Torino, Einaudi, 1966.

Conversazioni contadine, Mondadori, Milano 1966 (nuova edizione ampliata: Einaudi, Torino 1967).

Ai più giovani, Libreria Feltrinelli, Milano 1967.

Inventare il futuro, Laterza, Bari 1968.

Verso nuova pace, con Ernesto Treccani, Teodorani, Milano 1968.

Il limone lunare. Poema per la radio dei poveri cristi, Laterza, Bari 1970.

Non sentite l'odore del fumo?, Laterza, Bari 1971.

Il limone lunare. Non sentite l'odore del fumo?, Laterza, Bari

1972.

Inventare il futuro, Laterza, Bari 1972.

Chissà se i pesci piangono. Documentazione di un'esperienza educativa, Einaudi, Torino 1973.

Esperienze e riflessioni, Laterza, Bari 1974.

Non esiste il silenzio, Einaudi, Torino 1974.

Poema umano, Einaudi, Torino 1974.

Il Dio delle zecche, Mondadori, Milano 1976.

Creatura, Editrice T, Palermo 1978.

Creatura di creature. Poesie 1949-1978, Feltrinelli, Milano 1979.

Il ponte screpolato, Stampatori, Torino 1979.

Da bocca a bocca, Laterza, Bari 1981.

Palpitare di nessi. Ricerca di educare creativo a un mondo nonviolento, Armando, Roma 1985.

La creatura e il virus del dominio, L'argonauta, Latina 1987.

La comunicazione di massa non esiste, L'argonauta, Latina 1987.

Occhi ancora rimangono sepolti, Centro Internazionale della Grafica, Mestre-Venezia 1987.

Dal trasmettere al comunicare, Sonda, Casale Monferrato 1988 (seconda edizione: 2004).

Bozza di Manifesto. Dal trasmettere al comunicare, Sonda, Torino 1988 (a cura di D. D.; nuova edizione ampliata e rivista: 1989).

Variazioni sul tema comunicare, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia 1991 (a cura di D. D.).

Sorgente e progetto. Per una ricerca autoanalitica dall'intima Calabria all'industria del nord, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991 (a cura di D. D.).

Nessi fra esperienza etica e politica, Lacaita, Manduria 1993, 2 voll.; seconda edizione riveduta e ampliata in un solo volume: Lacaita, Manduria 1993.

Comunicare, legge della vita. Bozza di Manifesto e contributi, Lacaita, Manduria 1993 (a cura di D. D.). Nuova edizione ampliata: 1995.

La legge come germe musicale, Lacaita, Manduria 1993.

Gente semplice, Camunia, Milano 1993. Nuova edizione: La Nuova Italia, Firenze 1998.

La comunicazione di massa non esiste, Lacaita, Manduria 1995.

La struttura maieutica e l'evolverci, La Nuova Italia, Firenze 1996.

Comunicare, legge della vita, La Nuova Italia, Firenze 1997 (a cura di D. D.).

A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone e S. Mazzi, Carocci, Roma 2008.

Ciò che ho imparato e altri scritti, a cura di G. Barone, Mesogea, Messina 2008.

Il potere e l'acqua. Scritti inediti, Melampo, Milano 2010.

STUDI

Aa. Vv., *Processo all'articolo 4*, Einaudi, Torino 1956.

Aa. Vv., *Perché l'Italia diventi un paese civile. Palermo 1956: il processo a Danilo Dolci*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2006.

Aa. Vv., *Frammenti della «città» futura*, a cura di A. Manfano, Lacaita, Mandurua 1990.

Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003.

Alasia B., *I miei due padri*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 52-53.

Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009.

Argiropoulos D., Catti G., «*Con verso azioni*» con passeggiata, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 62-67.

Artista A., *Formazione, informazione e comunicazione in Danilo Dolci: il metodo «ecologico»*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 89-102.

Balbo L., *Memorie nel cassetto*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 155-157.

Barone G., *La forza della nonviolenza. Bibliografia e profilo biografico di Danilo Dolci*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2000.

–, «*Democratici, tutti si professano*». *Il dire e il fare di Danilo Dolci*, in D. Dolci, *Ciò che ho imparato e altri scritti*, a cura di G. Barone, Mesogea, Messina 2008, pp. 5-17.

–, *Danilo Dolci, una rivoluzione nonviolenta. La vita e l'opera di un uomo di pace*, Altreconomia, Milano 2010.

–, *Gli «industriali» e i banditi di Danilo Dolci*, in D. Dolci, *Racconti siciliani*, Sellerio, Palermo 2008, pp. 395-417.

- , *Banditi a Partinico e dintorni*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 68-79.
- Bess M., *Realism, utopia, and the mushroom cloud: four activist intellectuals and their strategies for peace, 1945-1989*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Bobbio N., *Prefazione*, in D. Dolci, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1955, pp. 5-17.
- Bonora G., *Attualità di Danilo Dolci. Omero dei poveri cristi*, Edizioni Maieutiche, Agropoli 2006.
- , *Danilo Dolci. Testimonianze di ieri e di oggi*, Qualecultura-Kurumuny, Vibo Valentia-Calimera 2006.
- Capitini A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano 1956.
- Idem, *Danilo Dolci*, Lacaita, Manduria 1958.
- Cappello F., *Seminare domande. La valorizzazione della maieutica di Danilo Dolci nelle scuole*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 178-183.
- , *Seminare domande. La sperimentazione della maieutica di Danilo Dolci nella scuola*, EMI, Bologna 2011.
- , *Una scuola maieutica per una società democratica*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 53-60.
- , Dolci D., *Cos'è la felicità*, ivi, pp. 75-77.
- Casarrubea G., *Aspetti di un'alternativa culturale dalla Sicilia occidentale*, Celebes, Trapani 1974.
- , *Danilo Dolci: sul filo della memoria*, in *Educazione Democratica*, n.2/2011, pp. 23-51.
- Chemello A., *La parola maieutica*, Vallecchi, Firenze 1988.
- Consolo V., *Io lo ricordo così*, in D. Dolci, *Il potere e l'acqua. Scritti inediti*, Melampo, Milano 2010, pp. 87-94.
- Costantino S., «*L'immaginazione sociologica*», *il sottosviluppo, la costruzione della società civile. Ricordando Danilo Dolci, ripensando la Sicilia*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 2348.
- Dalla Chiesa N., *Prefazione*, in D. Dolci, *Il potere e l'acqua. Scritti inediti*, Melampo, Milano 2010, pp. 7-11.
- D'Amico R., *Cittadinanza, cultura della legalità e qualità della democrazia*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 99-111.
- Dolci A., *Verso un educare creativo. Il cambiamento è possibile*, in

- Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 5-8.
- Dolci D., *Comunicare con la musica*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 5-8, pp. 79-81.
- Esterini O., *Crescita della coscienza civile e nuova società*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 113-117.
- Fofi G., *La vocazione minoritaria. Intervista sulle minoranze*, a cura di O. Pivetta, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Fontanelli G., *Danilo Dolci*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- Fresco G. (a cura di), *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Portodimare, Milano 1954.
- Galtung J., *Danilo Dolci: nonviolenza, sociologia, poesia, azione*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 49-55.
- Giani G., Bruschi G., *Quando Danilo era nostro ospite*, in D. Dolci, *Il potere e l'acqua. Scritti inediti*, Melampo, Milano 2010, pp. 13-23.
- Grasso M., *Scoprire l'Italia. Inchieste e documentari degli anni Cinquanta*, Kurumuny, Calimera (Lecce) 2007.
- Grillo R., *Danilo Dolci a dieci anni dalla morte. Le ragioni di una rilettura*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 15-17.
- , *Maieutica e reciproco adattamento alla creatività*, ivi, pp. 65-67.
- , *Inventare il futuro*, ivi, pp. 71-74.
- , *La legge come germe musicale*, ivi, pp. 83-86.
- , *Rivoluzione e poesia in Danilo Dolci*, ivi, pp. 121-131.
- La Fata V., *Danilo Dolci e l'esperienza di Radio Libera*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 133-148.
- La Rocca G., *L'innovazione sociale nel segno della continuità con l'approccio maieutico reciproco*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 184-189.
- La Spina A., *Danilo Dolci «imprenditore civile»*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 57-68.

Lazazzera T., *Interview with Danilo Dolci*, in *Carte Italiane*, n. 2, 1980-1981, pp. 1-8.

Leone G., *Territorio e società in Sicilia negli anni Cinquanta e Sessanta nell'esperienza di Danilo Dolci*, *Salvinus Duynstee e Tullio Vinay*, Anvied, Palermo 1993.

Levi C., *Le ragioni di Danilo Dolci*, in D. Dolci, *Racconti siciliani*, Sellerio, Palermo 2008, pp. 9-12.

Lo Verde F. M., *Storie impegnative: il racconto biografico nelle inchieste di Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 103-115.

Mangano A., *Danilo Dolci educatore. Un nuovo modo di pensare e di essere nell'era atomica*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1992.

—, *Costruzione della società civile e ruolo dell'azione maieutica in Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 85-88.

Mangione J., *A passion for sicilians. The world around Danilo Dolci*, Harper & Row, New York.

Marroncini S., *La mediazione sociale in Danilo Dolci*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 160-177.

Mazzi S., *Danilo Dolci e la santità laica*, in Aa. Vv., *Convertirsi alla nonviolenza*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2003, pp. 141-152.

McNeish J., *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, Beacon Press, Boston 1966.

Mingozzi G., *La terra dell'uomo. Storie e immagini su Danilo Dolci e la Sicilia*, Kurumuny, Calimera 2008.

Monaco G., *Gridare la forza della cultura*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 11-13.

Morgante T. R., *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, Lacaita, Manduria 1992.

Morello M., *Intervista a Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 149-153.

Musarra N., *Danilo Dolci ignorato maestro*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S.

Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 35-38.

Neglia M. C., *Dalla monade al cosmo. Danilo Dolci, uomo planetario*, tesi di laurea, Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze della Formazione, anno accademico 2005-2006.

Orlando L., *Raccontare e incontrare Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 69-72.

Paola D., «Ciascuno cresce solo se sognato». *Nonviolenza, sogno e liberazione nella pedagogia di Danilo Dolci*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 15-22.

Pennisi S., *Breve nota sulla maieutica dolciana*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 47-52.

–, *L'opera di Danilo Dolci nei documentari di Gianfranco Mingozzi. Un poema civico e visivo*, ivi, pp. 87-97.

–, *Se gli occhi fiorissero. Proposte per una città nuova*, ivi, pp. 143-156.

Pizzio G., *La maieutica sociale applicata al paesaggio e all'ambiente*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 61-64.

–, *Il mio ambiente di vita*, ivi, pp. 69-70.

Ragone M., *Le parole di Danilo Dolci. Anatomia lessicale-concettuale*, Edizioni del Rosone, Foggia 2011.

Raia S., *Danilo Dolci, il premio Lenin e altre storie*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 124-148.

Renda F., *Uno sguardo storico sull'esperienza di Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 81-84.

Riggio Chaudhuri E., *Planning with the poor. The nonviolent experiment of Danilo Dolci in Sicily*, Gandhi Peace Foundation, New Delhi 1998.

Rinaldi C., *Narrazione, intercorporeità e riconoscimento in Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 117-131.

Ruffino G., *La riscoperta dell'italiano popolare negli «etnotesti» di Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci*.

L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 73-75.

Saitta G., *Dal trasmettere al comunicare nel pensiero e nell'azione del Dolci*, tesi di laurea, Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze della Formazione, anno accademico 2002/2003.

Schirripa V., *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, FrancoAngeli, Milano 2010.

–, *La costruzione narrativa del «caso Dolci» nei fascicoli del ministero dell'Interno*, in *Educazione Democratica*, n. 2 /2011, pp. 149-159.

Silvestri G., *Una nuova architettura dei saperi per affrontare la complessità: ripartendo dalla lezione di Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 19-22.

Spagnoletti G., *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano 1977.

Valsera A. C. M., *Per una pedagogia comunicativa: il modello di Danilo Dolci e le sue possibili applicazioni*, tesi di laurea, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Scienze della Formazione, anno accademico 2003/2004.

Vecchio G., *Danilo Dolci e la Sicilia*, in Aa. Vv., *Danilo Dolci. Attualità profetica*, a cura di R. Grillo, G. Vecchio, S. Pennisi, Mesogea, Messina 2009, pp. 21-27.

– *La diga sullo Jato e Danilo Dolci. A colloquio con Fifi Rubino (1976)*, ivi, pp. 29-34.

– *Danilo Dolci: parlare per costruire*, ivi, pp. 39-45.

– *La poesia nella maieutica e la maieutica nella poesia*, ivi, pp. 133.

Vigilante A., *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capitini*, Edizioni del Rosone, Foggia 1999.

– *Il pensiero nonviolento. Una introduzione*, Edizioni del Rosone, Foggia 2005.

– *Maieutica reciproca e sviluppo comunitario*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 80-123.

–, Vittoria P., *Pedagogie della liberazione. Freire, Boal, Capitini, Dolci*, Edizioni del Rosone, Foggia 2011.

Violante L., *La «testimonianza» come azione di cambiamento in Danilo Dolci*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica, il sottosviluppo, la costruzione della società civile*, a cura di S. Costantino, Editori Riuniti, Roma

2003, pp. 77-79.

Vonèche J., *Pedagogia del con-versare*, in Centro Studi e Iniziative, *Appunti per gli amici*, maggio 1986 (fogli dattiloscritti non numerati).

–, Quarta di copertina, in D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Casale Monferrato 2004.

Zenone B., *Che mondo sarebbe senza educatori?*, in *Educazione Democratica*, n. 2/2011, pp. 54-61.

Indice

7	Introduzione
21	Prima parte. La storia, le storie
23	1. Il paese senza festa 1. Cinquantadue, 23 – 2. Enkyklios paideia, 29 – 3. Nomadelfia, 38 – 4. Trappeto, 47 – 5. Il digiuno, 52 – 6. Una situazione di ricerca, 59
68	2. Fronti nuovi 1. Un mondo di condannati a morte, 68 – 2. Verso la maieutica, 75 – 3. Lo sciopero alla rovescia, 78 – 4. La costruzione del mito, 84 – 5. Dare la parola, 87 – 6. La piena occupazione, 100 – 7. Il mestiere di aver fiducia, 106 – 8. Lo sviluppo comunitario, 112 – 9. Liberarsi dalla paura, 116
122	3. L'invenzione del futuro 1. Sessanta, 122 – 2. Ampliare lo sguardo, 128 – 3. La contraddizione, 139 – 4. Una diga per la fiducia, 144 – 5. L'universo mafioso, 148
158	4. L'altro Dolci 1. Sessantotto, 158 – 2. La svolta, 163 – 3. Il terremoto, 167 – 4. Poesia e contestazione, 174 – 5. Ripensare l'educazione, 184 – 6. Il maieuta itinerante, 191
197	Seconda parte. Esistere attraverso la parola
199	5. Potere e dominio 1. Aprirsi e comunicare, 199 – 2. Impotenza, 200 – 3. La crisi della fiducia, 204 – 4. Il misconoscimento, 212 – 5. Il potere come possibilità, 218 – 6. Il pre-dominio, 223 – 7. Il sistema del dominio, 234
248	6. Lo sviluppo creativo 1. Fraternità, 248 – 2. Lo sviluppo comunitario radicale, 255 –

3. Empowerment/valorizzazione, 267 – 4. Strumenti, 275
– 5. L'azione diretta nonviolenta, 282 – 6. La pianificazione
organica, 305 – 7. Città ed omile, 325

331 7. Comunicare ed educare maieutico
1. Due schemi, 331 – 2. Cos'è comunicare, 334 – 3. I gruppi
maieutici, 339 – 4. Maieutica reciproca e maieutica socratica,
346 – 5. Valore e valenza dei gruppi maieutici, 354 – 6.
Comunicazione, cambiamento e potere nei gruppi maieutici,
364 – 7. L'educazione maieutica, 382

431 8. Il nomos
1. Dio che è nei poveri, 431 – 2. Una religione aperta, 438
– 3. Decidersi per la vita, 442 – 4. Il reciproco adattamento
creativo, 448 – 5. Il virus, 453 – 6. La maieutica ontologizzata,
462

467 Conclusione
509 Bibliografia

APPUNTI

APPUNTI