

Ovviamente non è detto che la storia finisca qui, ed anche se questi voti si fermassero sui Pirati, nessuno, neanche loro stessi, sa chi siano realmente³⁷. Ciò che traspare è che tendono, come in Italia, a seguire le mode e gli umori dell'elettorato in modo un po' inquietante.

Ma la domanda di rappresentanza politica è reale, e salda inquietudini generazionali alla rivolta dei saperi contro il dominio del pensiero unico e dei manager-kapò su cui si appoggia: saranno le risposte alle richieste di questa generazione di superamento del pericolosissimo attuale blocco della democrazia che determineranno il futuro della Germania e di quell'insieme di isole e penisole che le stanno intorno e che vengono chiamate Europa. ■

³⁷ Un dietrologo direbbe che, come i loro omologhi svedesi, sono la risposta della destra all'esplosione dei Verdi. Un po' come i radicali italiani degli anni Settanta, solo che internet come mezzo di organizzazione e comunicazione è ben più efficiente delle radio libere.

I pregiudizi nei confronti della teologia della liberazione

EUGEN GALASSO

Nel 1984 Lucio Colletti, pensatore già marxista, poi profondamente "revisionista" verso lo stesso pensiero di Marx, scrisse un saggio sul rapporto tra le teologie della liberazione e il marxismo, nato come complesso di risposte a domande di "Mondo operaio", organo culturale del PSI, forse stesso con la collaborazione del sociologo Luciano Pellicani¹.

Nel testo si inizia subito mettendo le carte in tavola: «Le teologie della liberazione non sono, a rigore, delle teologie vere e proprie; sono piuttosto una concezione escatologica della storia». Il filosofo afferma cioè subito, in modo apodittico, la distinzione, anzi la dicotomia, tra teologie vere e proprie (quelle tradizionali e "ammesse", concezione curiosa per un filosofo laico) e della liberazione (dove, particolare non insignificante, è almeno da rilevare il riconoscimento della pluralità di esse, in luogo della *reductio ad unum* che da qualche parte si era avuta e tuttora si ha). Si noti, peraltro, che in tutto il saggio Colletti non distingue mai tra una teologia della liberazione e le altre, quasi ci fosse un *common sense* unificante e onnivoro.

Il discrimine è, per Colletti, l'escatologia, che culminerebbe, per le teologie vere e proprie, nel «Regno di Dio», nella «comunità mistica degli eletti», nella «Gerusalemme celeste», comunque in una dimensione ultratemporale, collocata «al di là della storia stessa», mentre il fine, il *tèlos* delle teologie della liberazione sarebbe infra-storico («nelle teologie della liberazione l'approdo ultimo della storia cade nella storia stessa e si iscrive nel tempo»). Si tratta di una tesi rispetto alla quale si potrebbe avanzare qualche dubbio: molte teologie della liberazione non escludono affatto, anzi presuppongono il *tèlos* extra-mondano e ultrastorico. Senz'altro quest'argomentazione non vale o vale con riserva per Fernando Belo²; la maggioranza delle

¹ Lucio Colletti, *Le teologie della liberazione e il marxismo*, in "Mondo operaio", ottobre 1984, poi in *Pagine di filosofia e di politica*, Milano, Rizzoli, 1989, pp.167-175.

² Fernando Belo, *Per una lettura materialistica del Vangelo di Marco*, Torino, Claudiana, 1973.

teologie (e dei teologi!) della liberazione non esclude la «redenzione», ma presuppone l'«emancipazione economico-sociale», per dirla ancora con Colletti.

Ma Colletti (all'epoca ormai convertito politicamente e ideologicamente dal marxismo al socialismo craxiano) non era il solo a sostenere questa tesi, diffusa in gran parte dell'*intelligentsia* moderata italiana ed europea. Secondo tale tesi le teologie della liberazione sarebbero state protagoniste, rispetto alla teologia "tradizionale", di un umanismo radicale, quasi di stampo prometeico: «nelle teologie della liberazione è la storia stessa che si fa Dio». Un umanismo così radicale che delegittimerebbe l'etica a questione meramente sociale e politica:

«Le teologie della liberazione sposano, senza neppure, forse, rendersene conto, la soluzione che – come vide magistralmente Kant – è stata data da Rousseau al problema della teodicea. Il male viene dal di fuori. Ha origine dagli ordinamenti della società ... Il pessimismo cristiano, che esprime nell'idea del "peccato originale" è qui rovesciato da cima a fondo e sostituito da un ottimismo antropologico che sfida persino il senso comune».

A parte l'arbitrio che ritiene *tout court* ottimistica la prospettiva di Rousseau e suoi successori (basterebbe esaminare le opere di Rousseau per scoprirvi tratti ben diversi), appare francamente esagerata l'affermazione "teologica", a livello morale: in nessuna teologia della liberazione si nega il peccato originale, semmai se ne relativizza l'onnipervadenza, quale *clavis universalis* per spiegare tutto, fino a negare (*excusatio non petita*, ma talora anche *petita*) il "peccato sociale". Anche qui vien da dire, non solo a Colletti ma a coloro che tuttora (anche nella Chiesa), argomentano in modo analogo: leggete i teologi della liberazione (ché, prima che di teologie, bisognerebbe dire anche dei loro autori). Ma non basta: secondo Colletti (e non solo lui)

«Le teologie della liberazione sono un portato della cosiddetta "secolarizzazione" ... Le teologie della liberazione non sono il frutto della tragica miseria di molte plaghe latino-americane. Non segnano un ritorno al "cristianesimo delle origini". Sono, al contrario, un prodotto dell'Occidente industrializzato».

Ora, prima di tutto non è vero che le teologie della liberazione siano frutto del weberiano "disincanto del mondo" e della "secolarizzazione": partono da comunità di base di Paesi "in via di sviluppo" (come spesso ipocritamente vengono definiti) e da comunità, come quella romana di Oregina (dom Franzoni) e fiorentina dell'Isolotto (con lo scomparso don Enzo Mazzi) in cui non si può dire che sia prevalsa la secolarizzazione, anzi. Ciò vale

anche per varie altre comunità di base italiane ma anche e soprattutto europee (ricordo quella dell'Abbé Pierre), ma ancor di più mondiali (penso a Ernesto Cardenal e al suo straordinario *Vangelo di Solentiname*)³. Se è impossibile identificare teologie della liberazione e comunità di base, è d'altronde vero che nessun teologo della liberazione ha scritto le sue opere nella *turris eburnea*, nel sovrano distacco dalla e dalle comunità dei credenti. Se per l'opera citata può valere l'argomento della sua origine pastorale (le omelie tenute nell'isola di Solentiname) anche opere teoriche come per esempio quelle di Gustavo Gutierrez⁴ e di Ignacio Ellacuría e Jan Sobrino⁵ nascono sempre dal contatto con le persone e con le comunità cui queste afferiscono, cui esse si riferiscono, mai dalla "grigia teoria".

Le affermazioni di Colletti (ma il discorso, come dicevo, è estendibile ad altri autori e a semplificazioni giornalistiche presenti in riviste "culturali") sono dunque il frutto di un atteggiamento snobistico di certa *intelligentsia*, e credo che in questo senso il testo collettiliano sia emblematico.

Oltremodo discutibile anche l'altra affermazione di Colletti, per cui «la loro [delle teologie della liberazione] stessa diffusione in America del Sud procede al passo con lo sviluppo (seppur relativo) di quei maggiori Paesi (Argentina e Brasile)». Per cominciare, bisognerebbe per lo meno parlare di "America Latina" (dove mettiamo altrimenti il Nicaragua dei fratelli Cardenal o il Messico di José Porfirio Miranda?). Ma il problema vero è quello dello "sviluppo" (*desarrollo*): Colletti scambia il "progresso" con il puro e semplice "sviluppo", per riprendere la dicotomia pasoliniana. In Latinoamerica è la presa di coscienza del problema sociale e non il mero "sviluppo economico" ad essere la "causa" della teologia della liberazione. Ancora: riprendendo l'affermazione precedente, per cui le teologie della liberazione sarebbero mere escatologie storiche, anzi «storico-politiche», come le definisce poi Colletti, egli le colloca nell'alveo "stretto" del marxismo:

«Questo loro carattere conferma, da una parte, quanto profonda sia stata la fecondazione che esse hanno ricevuto dal marxismo; e spiega, dall'altra, come la vitalità di quest'ultimo, nell'età della "secolarizzazione", si riduca al fatto di essere ormai solo un'escatologia storica, ovvero come il marxismo sia condannato a figliare, oggi, so-

³ Ernesto Cardenal, *Il Vangelo a Solentiname*, Brescia, Querinina, Claudiana, 1989.

⁴ Gustavo Gutierrez, *La teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1972

⁵ *Mysterium Liberationis*, a cura di Ignacio Ellacuría e Jan Sobrino, Assisi, Borla-Cittadella, 1993.

prattutto nel campo spurio dell'utopismo sociale e del radicalismo ideologico-religioso».

Quest'ultima affermazione rivela il disprezzo verso *Weltanschauungen* definite "spurie" (vien da chiedersi quali siano invece quelle "pure" e "incorrotte", vista l'acrimonia del tardo Colletti verso i sistemi filosofici nel suo complesso, con il suo parziale ritorno a Kant e all'Illuminismo). Ma, soprattutto, vien da chiedersi: sarebbe allora la secolarizzazione a relegare il marxismo in questo ruolo? Sarebbe la secolarizzazione la causa delle teologie della liberazione, figlie di un'escatologia marxista? Colletti critica poi i teologi della liberazione che vorrebbero servirsi del marxismo solo come "analisi scientifica della realtà", mentre questo sarebbe un repertorio ormai patetico; essi sarebbero incapaci di considerare, secondo Colletti, «le società e i regimi che a quella dottrina si richiamano», come se in Porfirio Miranda, in Belo, in Cardenal, in Frei Betto, in Gutierrez, in Boff vi fosse alcuna pagina di anche solo velata apologia dell'URSS, della Repubblica Popolare Cinese o di Cuba.

Il testo collettiano finisce dunque con il riconoscere il valore del documento contrario alle teologie della liberazione prodotto dall'allora cardinal Ratzinger in qualità di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. È evidente che il laico Colletti non poteva *tout court* inneggiare alla parte teologica (pur se il saggio citato è un'intromissione completa in questioni teologiche), ma ne esalta la presa di distanza da Marx e dal marxismo e dalla loro presunta "presa" (influenza, se vogliamo) sulle teologie della liberazione. Una presa di posizione, dunque, "ideologica" nell'accezione che deriva da Marx ed Engels e che sembra ormai corrente nel discorso filosofico, storico e sociologico, dove sarebbe più appropriato dire "strumentale". Non vorrei infierire, ma mi vien da dire che, se Colletti fosse stato ancora marxista nel 1984, magari a denti stretti avrebbe osannato le teologie della liberazione o quantomeno il loro anti-imperialismo.

Nessuna conclusione, da parte mia, limitandomi a quest'analisi: se è vero, come credo, che un disegno politicamente ed economicamente neo- e iper-liberista oggi "stritolata" a livello editoriale e di comunicazione le teologie della liberazione, non sappiamo che cosa succederà in futuro, pur se non sembra del tutto condivisibile il messaggio spesso ripetuto da Gutierrez: «Se la teologia della liberazione è morta, non me n'ero accorto». Forse le recenti (e anche meno recenti...) evoluzioni economico-politiche contribuiscono a farla ammalare. Anche se non riescono però ad "ammazzarla" definitivamente. ■

Graffi sul muro

PIERGIORGIO CATTANI

Nannetti Oreste Ferdinando: pochissimi lo hanno conosciuto in vita, quasi nessuno se ne ricorda. Eppure quest'uomo, "un matto vero", diventa il protagonista della nuova fatica letteraria di Paolo Miorandi, psicoterapeuta e scrittore roveretano, capace, con una sensibilità fuori dal comune, di addentrarsi nelle situazioni limite, varcando con discrezione i confini fisici e mentali di quella che chiamiamo normalità. Come nel precedente libretto *Ospiti* in cui Miorandi, in 80 fulminanti terzine, superava la soglia delle case di riposo per raccogliere e fissare almeno un frammento di vite menomate e giunte al termine, così in *Nannetti* (questo il titolo del volume edito dalla casa editrice "Il Margine") recupera e sublima la vicenda di un internato nel manicomio giudiziario di Volterra. Una vicenda perduta rinarrata attraverso le parole di un anziano infermiere, "l'Aldo" che a sua volta aveva decifrato e trascritto i graffiti che il Nannetti aveva vergato con la fibbia del gilet sui lunghi muri del cortile dell'istituto.

Con uno stile letterario del tutto particolare, frutto di un quinquennale lavoro di taglio e di limatura, Miorandi propone una originale scrittura paratattica, senza punti, come in un flusso ininterrotto di pensieri che confonde e sovrappone le voci dei due protagonisti (i ricordi dell'Aldo e le parole, spesso deliranti, del Nannetti) con le impressioni di un narratore – l'autore stesso – che, in veste di "pellegrino", sale verso le vestigia del manicomio, ora ridotto a un rudere in disfacimento, comunque testimone di una struttura che accoglieva fino a 5500 persone. L'istituto di Volterra era una vera e propria città, con i dormitori, le lavanderie, l'officina, le mense, gli orti, lo spaccio interno e persino con una moneta propria con cui venivano "retribuiti" i matti in grado di svolgere alcune mansioni. C'era anche il cimitero dove erano sepolti quei morti non reclamati da nessuno.

Proprio questa, anche in vita, sembra essere stata la sorte di Nannetti. Così racconta l'Aldo: