



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Atti

Emanuela Gambini

SRADICAMENTO E APPARTENENZA.
NOTE BREVI IN MARGINE ALLA
GLOBALIZZAZIONE

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95124 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Emanuela Gambini
Università Cattolica del Sacro Cuore, Piacenza
emanuela.gambini@unicatt.it

In:
Sconfinamenti: Regole, reti, confini
Castello di Gargonza (SI)
14-16 maggio 2004

ISSN 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95124 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Emanuela Gambini

SRADICAMENTO E APPARTENENZA.
NOTE BREVI IN MARGINE ALLA GLOBALIZZAZIONE

Ma dove vivevamo dunque. Devo ricordarmi nitidamente: c'era qualcuno a Troia che parlasse di guerra? No. Sarebbe stato punito. La preparavamo in tutta innocenza e con la migliore buona fede. Il primo segno: ci regolavamo sul nemico. A che ci serviva?
Christa Wolf, *Cassandra*

HECTOR: *La guerre n'aura pasa lieu, Andromaque!*
[...] HECTOR: *Elle aura lieu.*
Jean Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*

1. Sradicamento ed identità: lo "shock da de-nazionalizzazione"

Notava nel 1943 Simone Weil: "Per una conoscenza sommaria della nostra principale malattia dobbiamo studiare anche un'altra specie di sradicamento. È lo sradicamento che potremmo chiamare geografico, vale a dire in rapporto alle collettività che corrispondono a determinati territori. Il senso stesso di queste collettività è quasi sparito, tranne per una sola, per la nazione. [...] Possiamo dire che, ai tempi nostri, il denaro e lo stato hanno sostituito tutti gli altri legami.

Soltanto la nazione, ormai da molto tempo, ha per suo compito precipuo quello di adempiere la missione della collettività rispetto all'essere umano, e cioè di assicurare attraverso il presente un legame fra il passato e l'avvenire. In questo senso si può dire che essa è la sola collettività esistente nell'universo attuale".¹ Lo sradicamento che, qui, Weil rileva, quale elemento che contrassegna ed affligge le società europee tra le due guerre mondiali, risiede nel primato ideologico assegnato al concetto di nazione nel costruire collettività geograficamente determinate e nell'assicurare loro, in tal modo, un legame tra passato, presente e futuro. "Nazione", nella sua etimologia, richiama l'origine comune, la nascita, l'unità ed omogeneità cosciente di una propria peculiarità – *nazione-nascita-natura*, dal latino *nascere*, quale premessa di libertà politica e sovranità –. Tale idea è stata

¹ S. Weil, *La prima radice*, Milano, SE, 1990, p. 95.

declinata, soprattutto nel XIX secolo,² secondo fondamenti differenti, di carattere naturalistico o volontaristico: secondo tendenze che hanno assecondato la sua identificazione ed il suo trasferimento in fattori “esteriori”, la razza ed il territorio, oppure secondo quelle che l’hanno asseverata come “volontà”, cioè piena coscienza in un popolo di ciò che vuole.³ Nel primo caso, la valorizzazione dei fattori naturali rileva nella formazione del carattere nazionale come legame con l’ambiente geografico ed i fattori climatici; nel secondo, tale carattere è posto in relazione a forze morali, soprattutto l’educazione e la tradizione. La separazione, nondimeno, non sempre è così recisa. Talora anche le dottrine naturalistiche si appropriano ed utilizzano elementi “volontaristici” come l’educazione, oppure interpretano fattori di “creazione spirituale” in termini naturalistici. La lingua ed il linguaggio, per esempio, nel pensiero tedesco del XIX secolo, attraverso il rafforzamento del legame con la razza, sono stati accreditati in senso naturalistico.⁴ Emblematico di tal modo di interpretare la diversità nazionale risulta essere il “Quarto discorso alla nazione tedesca” di Fichte, in cui la peculiarità del popolo tedesco è ravvisata nel fattore stanziale: mentre altri popoli appartenenti al ceppo dei Germani sarebbero migrati in altri luoghi, esso sarebbe rimasto nei luoghi originari.⁵ Significativa, però, per il filosofo tedesco risulta un’altra circostanza: il fatto che gli uomini tedeschi abbiano continuato senza interruzione a parlare la stessa lingua – quindi il mantenimento dell’originarietà della lingua, che ha consentito loro di preservarne i legami vitali con i termini di riferimento soprasensibile.⁶ Il nesso ceppo “puro”-lingua “pura” diviene il fondamento di una fondazione naturalistica del concetto di

² Come Chabod ha illustrato l’idea di nazione, quale fatto ed individualità spirituale prima che entità politica, ha trovato anzitutto nel movimento preromantico e, poi, in quello romantico il luogo della sua elaborazione: “Ma è precisamente nella scoperta di quest’*anima* nazionale che consiste la grande novità dell’idea di nazione della fine del Settecento e dell’Ottocento; è nel riconoscimento delle peculiarità incancellabili, morali e spirituali, di ogni popolo, che sta il frutto dell’esperienza preromantica e romantica”. Cfr. Federico Chabod, *L’idea di nazione*, Bari, Laterza, 2004, p. 23.

³ Federico Chabod, *L’idea di nazione*, Bari, Laterza, 2004, p. 75. Tale concezione di nazione, elaborata in Italia nel XIX secolo, corrisponde a quella di patrioti e giuristi come Mazzini e Pasquale Stanislao Mancini e si contrappone a quella prevalente in Germania, di carattere naturalistico

⁴ Cfr. Federico Chabod, *L’idea di nazione*, Bari, Laterza, 2004, pp. 68 e 70.

⁵ J.G. Fichte, *Quarto discorso. La diversità capitale tra i tedeschi e gli altri popoli di provenienza germanica*, Bari, Laterza, 2003, p. 49.

⁶ In tal modo Fichte chiarisce la differenza essenziale tra la lingua tedesca “viva” e le altre lingue “morte”: “Questa parte soprasensibile, in una lingua rimasta sempre viva, è simbolica, riassumendo a ogni passo in compiuta unità il tutto della vita sensibile e spirituale della nazione, deposta nella lingua, per designare un concetto a sua volta non arbitrario, ma emergente dall’intera vita della nazione fino ad ora. [...] In una lingua morta, invece, la parte soprasensibile è la stessa di quando la lingua era ancora viva, e con l’uccisione di quest’ultima, essa si trasforma in una raccolta dispersa di segni arbitrari e assolutamente inespugnabili per concetti altrettanto arbitrari. Con ambedue non si può fare altro che impararli”. J.G. Fichte, *Quarto discorso. La diversità capitale tra i tedeschi e gli altri popoli di provenienza germanica*, Bari, Laterza, 2003, p. 60.

nazione, natura-nazione che, pure, per Fichte dovrebbe essere preservata attraverso un rinnovato programma educativo.⁷ Al contrario, la prospettiva volontaristica rileva nella coscienza della volontà, nel popolo, l'elemento distintivo del carattere nazionale; le altre condizioni – territorio, origine, lingua – ne costituirebbero meri "indizi". La formula forse più nota che compendia questo modo di interpretare la nazione, è quella di Renan, il quale la definisce "plebiscito di tutti i giorni",⁸ locuzione che implica l'incessante esprimersi e rinnovarsi di tale coscienza.

Simone Weil censura della "nazione", invece, l'uso quando il suo intimo legame con altre idee, come quelle di libertà politica ed umanità, era ormai venuto meno e quando quelle di missione educatrice e di primato civile e morale, che precedentemente erano state associate ad essa, si erano tramutate in "missione di predominio" e "primato delle armi".⁹ Ne stigmatizza, pertanto, l'impiego in un'epoca in cui la nazione, divenuta volontà di agire è posta in Europa al servizio dei nazionalismi e degli imperialismi.

Eppure quello che, allora, poteva essere descritto come sradicamento da nazionalizzazione, oggi sembra configurarsi come sradicamento da globalizzazione. Mentre la denuncia weiliana individua nella recisione delle molteplici relazioni "vitali", per la costruzione dell'identità individuale e collettiva, il dischiudersi di innumerevoli possibilità idolatriche e totalitarie, lo sradicamento attuale è segnato, al contrario, dai processi di globalizzazione, che si compendiano, *in primis*, nella de-nazionalizzazione dei modelli politico-economici. La de-nazionalizzazione insidia e fa vacillare, in particolare, i consolidati modelli di *welfare state* occidentali. Le nuove frontiere dell'economia di mercato tendono, infatti, a trascendere e sopravanzare gli angusti confini dello Stato-nazione ed a sottrarsi al suo controllo democratico, quantunque, però, le conseguenze sociali dello sviluppo economico – disoccupazione, migrazione, indigenza – affliggono e gravano lo Stato sociale nazionale, impoverendolo.

Se lo Stato-nazione esprime una sovranità territoriale, la globalizzazione lo rende, solo, impotente a fronteggiare una molteplicità di attori transnazionali, il loro potere di azione, le loro reti. In tal senso, lo shock da globalizzazione può

⁷ Alla nuova educazione dei tedeschi Fichte dedica ben cinque dei *Discorsi alla nazione tedesca* (il secondo, il terzo, il nono, il decimo e l'undicesimo).

⁸ In tal modo è definita nella nota conferenza che Ernesto Renan tenne presso il Collège de France nel 1882, dal titolo "Qu'est ce qu'une Nation?".

⁹Cfr. Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 2004, p. 90.

essere definito "shock da de-nazionalizzazione",¹⁰ che si riverbera non solo sulle istituzioni democratiche, ma soprattutto sugli individui che ad esse affidano le decisioni pubbliche sulle loro vite.

Il termine "shock" riassume e definisce in modo puntuale gli effetti prodotti dai processi di globalizzazione. In medicina, infatti, esso designa una condizione in cui il flusso ematico ai tessuti periferici risulta inadeguato al mantenimento delle funzioni vitali.¹¹ La globalizzazione suscita, parimenti, danni duraturi ai tessuti vitali delle istituzioni democratiche nazionali e delle identità individuali e collettive. Ciò avviene, principalmente, attraverso la soluzione di continuità che investe i tradizionali centri di formazione ed irradiazione delle decisioni e delle culture. Essi sono marginalizzati e, successivamente, esclusi dalla rinnovata circolazione centrale "globalizzata", che però non risente affatto degli effetti esiziali di tale emancipazione. Le stesse premesse politico-giuridiche della modernità ne risultano infirmate, a causa della recisa frammentazione del consolidato sodalizio tra economia di mercato, democrazia e stato sociale, che ha legittimato la recente attività dello stato-nazione.

Se tali fratture ed "effetti collaterali" paiono legati alla dimensione "globale", assunta dall'economia e dal mercato, tuttavia il loro ceppo affonda nel carattere "monoculturale" della cultura occidentale. Essa, con il proprio carattere esclusivo, costituisce una sorta di "paesaggio interiore", di "monocoltura della mente"¹² e del pensiero, che supporta e promuove paradigmi in apparenza nuovi, che ripropongono, bensì, l'universalismo uniforme e neutro della sua pretesa razionalità. Le dottrine economico-politiche delineano una delle espressioni di questo universalismo, quantomeno nella progressiva costruzione ed esportazione della figura del "consumatore" globale e, tuttavia, finché hanno mantenuto un seppur timido legame con la politica economica nazionale, hanno trovato in essa un saldo e parziale contrappeso. Con l'estromissione ed espunzione della politica economica nazionale, quale centro di assunzione delle scelte economiche, da parte

¹⁰ Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999, p. 30.

¹¹ Cfr. voce "shock", *The Merck Manual*, Milano, MediCom Italia, 1999, p. 1829.

¹² L'espressione "monocolture della mente" è il titolo di un saggio di Vandana Shiva che riguarda i sistemi di sapere come sistemi di potere. In esso l'Autrice cerca di dimostrare che le cosiddette monoculture si impadroniscono della mente per, poi, essere poste in pratica. In particolare Shiva sottolinea che la scomparsa dei saperi locali è determinata dall'interazione con il sapere occidentale dominante, considerato ormai *universale*, sebbene non sia in senso epistemologico che "una versione globalizzata di una tradizione locale e provinciale", per l'effettività del suo potere di imporsi. Cfr. Vandana Shiva, *Monocolture della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 13-63.

dei meccanismi dell'economia globalizzata è venuta meno un'autentica possibilità di controllo su di esse.

La monocultura, peraltro, non fornisce strumenti teorici per comprendere i fenomeni in atto; al contrario, alimenta modelli che asseverano la costruzione di mondi fittizi, in cui la complessità del reale viene elusa e misconosciuta. Annulla, infatti, l'intervallo io/altro, attraverso lo scontro, la negazione della sua diversità, il misconoscimento della sua parità.

Leggere ed interpretare, ad esempio, la storia recente in termini di "scontro di civiltà" o di "fine della storia", come pretendono Huntington e Fukuyama, significa rideclinare la diversità sempre alla luce della cultura occidentale e dei suoi presupposti filosofico-culturali. Nel primo caso la stessa definizione di civiltà è segnata da una visione "occidentalizzata" di civiltà che trascura gli stessi scontri che avvengono all'interno delle civiltà, così configurate. La seconda lettura, invece, risente del postulato, quasi evolucionistico, che il liberalismo, ideologia storicamente sopravvissuta al conflitto con il comunismo reale sia "l'unica variante possibile dello sviluppo umano", trascurando le diversità e disuguaglianze che ad esso preesistono, che esso accresce e dalle quali si originano nuovi, futuri, conflitti. Tali visioni, peraltro, racchiudono una forte carica di violenza, quella implicita nella continua imposizione di categorie interpretative estranee ai contesti che dovrebbero schiarire. Senza scomodare l'accusa di "colonialismo teorico", esse adombrano una carica predittivo-prescrittiva che ricade sui soggetti coinvolti negli eventi ed è percepita come un'ulteriore recrudescenza della matrice "occidentale" che li ha originati.

Nel frattempo, mentre si giocano le carte, false, di questi paradigmi, i processi della globalizzazione continuano a svolgersi sul piano della mera effettività dei rapporti di potere ed i singoli si trovano spaesati e disorientati dinanzi ad avvenimenti di cui, per curiosi "effetti di sponda", non riescono neppure a cogliere, in modo perspicuo, i rapporti causali. Le loro esistenze, nondimeno, subiscono i gravi contraccolpi delle alterne fortune dell'avvento della società globalizzata.

2. Soglie di identità ed "antropologia dell'appartenenza"

Se "perder-si" significa smarrirsi rispetto ad un contesto, configura *in nuce* un'esperienza di crescita. Crescere, infatti, coincide col liberarsi dagli effetti

dolorosi di estraneità del “perdersi”, apprendere ad orientarsi da soli, rafforzando la capacità di superare la condizione originaria emblematica dell’infanzia. Esistono, tuttavia, culture in cui smarrirsi è carico di ulteriori, reconditi, significati. Quando il rapporto con il proprio luogo di vita assume il carattere di essenzialità, “perdersi” può comportare uno sradicamento duraturo, l’incapacità di instaurare nuove relazioni in altri contesti. In tal caso, “perdere se stessi” coincide con perdere tutto, l’identità che consente di confrontarsi con il reale, con gli altri esseri umani, e riconoscersi attraverso il loro sguardo.

La globalizzazione suscita le condizioni materiali di questa “perdita” radicale ed ha, pertanto, avviato una fatale erosione delle identità. La “perdita di sé” – seppure le sue manifestazioni siano eterogenee – avviene, infatti, per lacerazione della continuità dell’identità, nel tempo e nello spazio. Il lavoro rappresenta, prevalentemente, il luogo di elezione in cui essa si compie oppure è prevenuta, il luogo in cui il soggetto acquista e mantiene la consapevolezza di sé e del proprio valore, per mezzo dell’attività che svolge, oppure il tempo dell’alienazione e del suo sradicamento. La continuità, tuttavia, che esso dovrebbe preservare dipende, prima ancora che dalle modalità della sua esplicazione, dalla *sicurezza* del suo mantenimento. La *sicurezza* del lavoro si rivela condizione e garanzia della continuità esistenziale, poiché consente di “progettare” la vita, di legarla a tempi e luoghi del suo svolgimento. La convinzione di “avere un futuro”, di essere e divenire “qualcuno”, alligna e si annida sotto gli auspici di un lavoro *sicuro* e la politica nazionale, in particolare, è stata storicamente chiamata a realizzarne i presupposti.

La capacità degli Stati di preservare le condizioni di sicurezza delle identità risulta, tuttavia, affievolita ed annichilita dalla matrice dei processi decisionali nella società globalizzata. I sistemi economici globalizzati sono segnati, infatti, dalla centralizzazione non democratica nell’assunzione di decisioni, che sradicano le persone dai luoghi di lavoro e dai loro legami familiari, poiché li privano della stessa possibilità di continuare a svolgerlo. Alla privazione di tale sicurezza consegue un mutamento dell’identità culturale: da un’identità positiva costruita sull’esperienza di *essere* un agricoltore, un artigiano, un operaio si verifica il trapasso ad un’identità negativa, costruita in opposizione all’identità altrui¹³.

¹³ V. Shiva, “Globalisation and Talebalisation”, *LOS. Libertà o sicurezza*, a cura di M. Tallacchini, Piacenza, Dike, 2002, p. 79.

L'erosione dell'identità personale, collegata al lavoro ed al ruolo sociale ad esso attribuito, propizia "vuoti" che possono essere agevolmente riempiti di qualsiasi contenuto, principalmente nella dialettica della contrapposizione di gruppo. Pensare unicamente all'interno della logica "noi/loro" non costituisce la spontanea manifestazione di culture e civiltà che rivendicano, nello scontro, le proprie peculiarità, quanto il facile riempimento, per un sordo e pugnace malcontento, di identità ormai incerte e svuotate del loro nucleo essenziale.

La globalizzazione pare soffondere, in tal senso, una rinnovata *antropologia dell'appartenenza*, in cui le identità – e le diversità ad esse inestricabilmente connesse – si alimentano di legami fittizi, più costruiti che reali, e si rafforzano per contrasto. Mentre l'identità trova espressione in scelte coerenti, l'appartenenza si richiama con ricorrenza ai simboli e si palesa, soprattutto, allorché una presunta minaccia pare affacciarsi. Così talune rivendicazioni di particolarismo culturale e religioso paiono emergere e rinfocolarsi dal contatto con altre culture, siano esse omologanti oppure no.

Pure, quantunque l'identità si ricolleggi alla presenza e definizione del confine, non è necessario che sussista un esterno naturale od artificiale da contrapporlesi, affinché essa possa esprimersi e permanere. I confini, al contrario, svaniscono quando si dissolvono, nella loro vitalità, i centri identitari, la sicurezza del "centro". Il confine, in altri termini, delinea e descrive una sorta di ampliamento del centro, "l'estensione di una centratura avvenuta".¹⁴ È sufficiente che quest'ultimo si dissolva, perché l'identità venga meno. "Regolarsi sul confine", in tale prospettiva, assume significati differenti, a seconda della permanenza o no del centro. L'assenza di centro implica, infatti, che il confine diviene l'unico luogo in cui l'identità possa "giocarsi". Dinanzi al *solo* confine, rileva soltanto come è costruito "l'oltre", "il fuori", "l'altro". L'unica alternativa, allora, risulta quella di pensare l'altro come "nemico", potenziale o reale, oppure come un "amico". La prima opzione, nella società globalizzata, sembra conseguire maggiori consensi. Le soglie dell'identità sono mantenute attraverso le dinamiche della contrapposizione, della subordinazione o dell'assimilazione, che implicano una "regolazione sui confini" priva di centratura. Le operazioni militari di "esportazione della democrazia" costituiscono ambigue manifestazioni di tale fittizia conservazione. I simulacri di identità anche politico-giuridiche, che con esse si vanno avvalorando, tuttavia non

¹⁴ F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Bari, Laterza, 2000, p. 102.

rendono ragione della corrispondenza per cui “non essere gli altri” equivale ad “essere pienamente se stessi”.

Nel contesto della globalizzazione la questione può essere trasposta nella domanda antropologica “fino a quando una identità è in grado di reggere uno spostamento dei luoghi di vita?”.¹⁵ Le soglie di identità, infatti, sono andate affievolendosi. La loro fragilità si esprime nell’elaborazione di campagne politiche nazionali volte ad assicurarsi una base elettorale secondo le linee delle differenze culturali e religiose. Espropriati i partiti politici ed i governi di un’autentica capacità decisionale in ambito economico, la politica è divenuta il “luogo” della costruzione del nemico secondo questi due banchi di prova. “Regolarsi sul nemico” appare, pertanto, l’unico rimedio. Purtroppo, peraltro, “regolarsi sul nemico” significa aver ormai abdicato alla disponibilità a ridefinire l’identità in altri contesti o, forse, aver inaridito questa stessa capacità.

3. Insicurezza dell’identità e cultura dell’insicurezza, nuovi agenti di erosione della democrazia

Quantunque la fragilità delle identità possa apparire un fattore del tutto trascurabile ed irrilevante rispetto alla complessità dei sistemi globali, pure l’antropologia contemporanea non può che confrontarsi con quello che è ne divenuto il tratto saliente e nevralgico, l’insicurezza.

L’insicurezza s’insinua nelle pieghe della vita quotidiana soprattutto come perdita di “adesione affettiva o di comprensione”, come difetto di *inerenza* rispetto al luogo, al tempo, agli esseri umani.¹⁶ Risulta, nondimeno, arduo delineare in modo chiaro ed univoco i percorsi delle nuove forme di sradicamento che la favoriscono, anche se la globalizzazione le ha estese e rese più pervasive. Esse, infatti, coinvolgono contesti istituzionali, individui e collettività che, precedentemente, ne risultavano immuni.

In tal senso l’Undici Settembre ha suscitato, in retrospettiva, una serie di riflessioni sulle relazioni intercorrenti tra i processi di globalizzazione, il terrorismo e le nuove fisionomie identitarie. La globalizzazione, in particolare, è stata

¹⁵ Cfr. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Culture Difference*, London, Allen University, 1969.

¹⁶ F. La Cecla, *Perdersi. L’uomo senza ambiente*, Bari, Laterza, 2000, pp. 88-89.

interpretata come una sorta di "talebanizzazione" del mondo,¹⁷ neologismo che designa il processo di sollecitazione degli integralismi religiosi e del terrorismo, che ad essi si richiama. La talebanizzazione costituirebbe l'esito del disorientamento e dell'alienazione di singoli e collettività che si trovano, impotenti, a subire gli effetti svantaggiosi dell'economia globalizzata, che li condanna al ruolo di spettatori all'uscio del consumismo.

Mentre le recenti soglie di identità sono state elaborate, in occidente, sotto gli ambigui e fallaci auspici del benessere economico, nonché sotto l'egida della rassicurante figura del "consumatore", in altri contesti culturali esse sono state preservate attraverso altri, più vitali, fattori di radicamento. Questi ultimi, tuttavia, hanno cominciato a vacillare dinanzi ai contraccolpi che i singoli subiscono dall'economia globale ed alla, contemporanea, consapevolezza dell'inevitabile esclusione dall'ampio accesso al consumo.

Sebbene, infatti, l'insicurezza economica potesse in passato segnare alcune collettività, tuttavia il mantenimento di centri identitari rappresentava, comunque, un baluardo contro il senso di emarginazione. La globalizzazione, sotto il profilo della creazione della comunicazione di massa, se da un lato ha orientato i desideri degli individui più poveri verso i prodotti di consumo, dall'altro li ha resi consci di non poter accedere al mondo privilegiato dei "consumatori di massa". Come chi abbia intravisto una tavola imbandita, per poi comprendere di non rientrare nel novero dei commensali, così coloro che restano esclusi dal "banchetto globale" avvertono un senso profondo di insoddisfazione, che i movimenti politico-religiosi organizzano ed indirizzano secondo la logica della contrapposizione "noi/loro". L'insoddisfazione esistenziale, quindi, sospinge gli individui, nella ricerca di sé, verso gli integralismi ed i fondamentalismi dell'*appartenenza*, forieri di conflitti violenti.

La *cultura dell'insicurezza* che investe l'occidente, nella sua prosperità, proviene da qui, dalle scelte apparentemente enigmatiche di parte dell'umanità. Quest'ultima contesta e respinge i principi della razionalità politico-giuridica della cultura occidentale e mette in scacco gli stessi presupposti di qualsiasi sua capacità predittiva e di comprensione – ad esempio, il principio di separazione dello Stato dalle istituzioni religiose, la costruzione dell'individuo come soggetto razionale che

¹⁷ Cfr. V. Shiva, "Globalisation and Talebalisation", *LOS. Libertà o sicurezza*, a cura di M. Tallacchini, Piacenza, Dike, 2002, pp. 78-79.

aspira alla garanzia della sopravvivenza, la concezione di un diritto radicalmente emancipato nei suoi contenuti dalle norme confessionali.

Poiché come ha illustrato Beck ciò che conta non è il rischio, ma la sua percezione, benché i conflitti di matrice integralista non sempre assumano le forme della lotta armata, gli attentati dell'Undici Settembre, gli attentati-suicidi più in generale, penetrano nell'immaginario collettivo, in modo da suscitare il senso di una minaccia universale. In ciò è ravvisabile una prima, parziale, rivalse di individui e culture marginalizzate: l'incapacità di agire che colpisce le società occidentali nel momento in cui la minaccia terroristica è avvertita come reale e la susseguente stasi o paralisi dell'economia globale capitalistica. L'amplificazione della percezione del rischio in tali evenienze, peraltro, è accresciuta dal carattere imprevedibile ed incontrollabile di agenti che si sottraggono al più elementare presupposto della sua valutazione, in rapporto alle cause umane: l'istinto di autoconservazione e la volontà di sopravvivenza che dovrebbe sorreggere ogni essere umano.

Quella che, però, risulta l'autentica *nemesi* dell'integralismo è la pericolosa dinamica per cui l'assenza di sicurezza, indotta dai suoi potenziali rischi, suggerisce una l'ineluttabile politica della compressione delle libertà democratiche, proprio al fine di soddisfare i nuovi bisogni di sicurezza. La formulazione dell'alternativa netta, libertà o sicurezza, esprime il pericolo effettivo e tangibile dell'avvenuta rinuncia ai principi democratici. Posti dinanzi a tale alternativa, infatti, i cittadini opteranno per la sicurezza. Forse, nondimeno, un dilemma così articolato risente di una volontà politica già orientata alla sospensione di talune garanzie costituzionali, in nome della "sicurezza".

Pure la costruzione della democrazia è avvenuta attraverso l'espandersi delle libertà: da quelle legate all'*habeas corpus* fino all'elaborazione dei diritti di privacy, che consentono ai cittadini l'esplicazione della loro personalità.

Se la democrazia consiste nel potere attribuito agli individui di ripensare e ridisegnare le proprie vite, attraverso le scelte politiche, la cultura dell'insicurezza ne ha intrapreso una funesta erosione. Ha infuso, infatti, delle scelte che paiono "necessarie" a favore della sola sicurezza, mentre qualsiasi decisione politica nazionale od internazionale non dovrebbe mai eludere la questione che le garanzie costituzionali, i diritti dell'uomo, esigono *sempre* garanzie adeguate, anche se talvolta si rendono necessari bilanciamenti tra valori e beni giuridici coinvolti.

Ciò che rende, parimenti, paradossali le scelte *tout court* a favore della sicurezza è la loro trasformazione, a livello internazionale, in una politica di "autoritarismo democratico" in nome dell'esportazione di una democrazia, che va perdendo sempre più i suoi connotati democratici. L'ipotesi, infatti, che la democrazia possa essere esportata perde accreditamento nel momento in cui ad esportarla sono proprio gli Stati che per primi hanno avviato la pericolosa compressione dei diritti di libertà. Tali operazioni corrispondono, quindi, non tanto a quanto è adombrato nelle giustificazioni ufficiali, quanto a tentativi di indebolire il carattere numinoso delle altre culture, sospettate di fomentare il terrorismo, sulla base di altri cospicui interessi.