

>>>> **biblioteca / anteprima**

Il politically correct e il multiculturalismo

>>>> **Edoardo Crisafulli**

Per gentile concessione dell'editore **Franco Angeli** e di AIF – Associazione Italiana Formatori – pubblichiamo il contributo di Edoardo Crisafulli al libro *Complessità, differenze, formazione, a cura di Margherita Da Cortà Fumei, in corso di stampa.*

In *Igiene verbale. Il politicamente corretto e la libertà linguistica* ho analizzato il *politically correct*, movimento tra i più bizzarri – ma anche tra i più interessanti – della cultura anglo-americana contemporanea. Sviluppato – si a macchia d'olio, quel movimento, e la filosofia che lo ispira, è ormai traciato anche nelle culture latine, tradizionalmente poco inclini a subire il fascino dell'igiene verbale in chiave strettamente politica (ben diverso, infatti, è il caso del "protezionismo linguistico" dei francesi, per non dire del purismo della tradizione italiana, fenomeni che appartengono soprattutto alla dimensione linguistica). La mia critica nei confronti del *politically correct* ha una duplice natura: politica e culturale. Il progetto di purificazione linguistica, anzitutto, è liberticida: vorrebbe imporre per decreto – ai giornalisti, agli insegnanti e ai personaggi pubblici – una lingua neutra (che tale non è, essendo espressione di un'ideologia giacobina e progressista), ovvero una sorta di *new-speak* orwelliano incontaminato, che non rifletta alcun pregiudizio.

Il politicamente corretto esprime una pulsione iper-razionalistica e fondamentalista. Una *tabula rasa* linguistica è propedeutica alla rigenerazione di società profondamente inique. La

comunità ideale, secondo gli igienisti verbali, può essere edificata solo mediante metodi coercitivi e forme di propaganda subdola che manipolino la psiche degli individui. La coercizione è figlia dell'integralismo, secolare o religioso che esso sia. È ancora attuale il messaggio della *Fattoria degli animali* e del romanzo *1984*, opere in cui George Orwell denuncia con lucidità profetica i totalitarismi di ogni colore e credo politico. Ai regimi illiberali, che vedono l'indipendenza di pensiero come una minaccia, non basta la censura preventiva: essi si reggono anche su politiche linguistiche ed educative (o, meglio, dis-educative) che comprimono ogni manifestazione di spirito critico. La "neolingua" orwelliana è composta da parole create appositamente per occultare la verità – il controllo del linguaggio soddisfa finalità ideologiche; il lavaggio del cervello serve a plasmare un uomo totalmente nuovo. Il mondo anglo-americano, tuttavia, ha anticorpi resistenti agli attacchi di matrice giacobina. Il liberalismo, pur con tutti i suoi limiti, è un formidabile baluardo contro il dilagare del *politically correct*.

La mia critica è anche culturale, ha cioè una base scientifica: l'igiene verbale è velleitaria da un punto di vista sociolin-

guistico. Nessun esperanto mondato da presunte impurità lessicali potrà affermarsi nelle società umane, nelle quali nascono e si evolvono unicamente le lingue irrorate costantemente dall'uso vivo. È indubbio che tutte le lingue storiche siano pervase da pregiudizi. Ma sradicando – posto che ciò sia possibile – determinate strutture linguistiche ci si limita all'esteriorità dell'enunciato; si interviene sul sintomo, non si cura di certo la malattia (il razzismo, la *forma mentis* patriarcale, l'omofobia, ecc).

Più che le bizzarrie degli igienisti verbali, in questa sede ci interessano le loro motivazioni politiche e il loro retroterra ideologico. Pur nella varietà delle posizioni espresse, essi hanno come minimo comun denominatore il culto della diversità e propendono per il relativismo etico e filosofico. Il *politically correct* solleva alcune questioni cruciali del nostro tempo, che sono, peraltro, le medesime che emergono nel dibattito sul multiculturalismo. Fino a che punto possiamo legittimare ogni forma di diversità nella civiltà liberaldemocratica? Accogliendo gli immigrati restii a integrarsi non limitiamo forse il pluralismo delle società occidentali? In effetti il multiculturalismo, almeno nelle sue declinazioni più estreme, sem-

bra avallare la creazione di monadi incomunicanti all'interno delle società occidentali. Chi teorizza il valore della diversità non sempre è cosciente dei problemi creati dall'immigrazione di massa. Come gestire, per esempio, quelle comunità musulmane coese e impermeabili a influenze esterne, le quali applicano e riconoscono unicamente la *sharia*, la legge coranica, rifiutando pervicacemente i principi dello Stato laico e liberale? Neppure i più intransigenti critici del *politically correct*, però, forniscono risposte convincenti, in quanto, rifiutando per partito preso il multiculturalismo e non solo i suoi eccessi, finiscono inevitabilmente per gettare il bambino con l'acqua sporca.

In estrema sintesi, si fronteggiano due schieramenti fieramente contrapposti: coloro che riconoscono agli stranieri il diritto di rimanere se stessi tendono a contestare la supposta superiorità di un modello – quello occidentale – fondato sull'idea di diritti inalienabili, il quale, nella realtà storica, si sarebbe rivelato conflittuale e bellicoso (come dimostrerebbe, per esempio, la guerra in Iraq, motivata in parte dalla volontà di esportare la democrazia *manu militari*); all'estremo opposto militano coloro che spingono affinché lo straniero si adegui totalmente al mondo che lo ospita: l'assimilazione, secondo questi ultimi, è un antidoto contro potenziali guerre civili che potrebbero disgregare le nostre società. Ho già cercato di superare tale contrapposizione, che è paralizzante: *Igiene verbale. Il politicamente corretto e la libertà linguistica* contiene – in nuce – alcune riflessioni filosofiche che riprenderò in questo articolo.

Il multiculturalismo più che una filosofia compiuta, è una congerie di idee, talora in contraddizione tra loro. Un filo rosso, però, si può discernere: è il desiderio di giustizia; la volontà di rimediare ai difetti – reali o presunti che siano – dell'assimilazionismo, teoria che predica l'appiattimento e l'omologazione culturale. L'idea di fondo è che la convivenza pluralistica in Occidente è pos-

sibile, purché i gruppi dominanti non impongano i loro modelli culturali alle minoranze, costringendole a occultare la propria diversità, come pre-condizione per essere integrate a tutti gli effetti.³ È comprensibile che i fautori del multiculturalismo si ergano in difesa di identità e tradizioni secolari che rischiano di essere cancellate da una sorta di "supermarket universale della cultura": alcuni dei problemi più seri del nostro tempo derivano dai processi – apparentemente inarrestabili – di omologazione culturale a livello planetario, innescati dalla globalizzazione, cioè dal progressivo ampliarsi di un mercato economico unico.

Ma come conciliare nella pratica quotidiana la libertà occidentale, frutto anch'essa di una storia antica, con l'idea di diversità culturale? È possibile una via intermedia tra l'imposizione di standard universali omologanti e il caos di società disgregate in tribù ostili fra loro? Sembrerebbe, infatti, che ci sia un'aporìa: la tradizione politica e culturale dell'Occidente non può negare ai propri abitanti, chiunque essi siano, l'estensione dei diritti politici, economico-sociali e delle libertà. Se lo facesse, smentirebbe sé stessa. Ma, tra coloro che godono di quei diritti e di quelle libertà, vi sono anche irriducibili nemici dell'Occidente democratico. È ammissibile che una società aperta tolleri gruppi chiusi che non riconoscono le libertà al loro interno? In altre parole: se gli stranieri non si integrano nelle nostre società, quali spazi di autonomia possono esser concessi loro senza che siano messi in discussione i principi della democrazia liberale?

La scarsa chiarezza intorno al concetto di integrazione favorisce voli pindarici in opposte direzioni. Secondo alcuni, gli autoctoni e gli stranieri, incontrandosi, generano forme di ibridazione culturale; secondo altri, l'integrazione dev'essere un processo di adattamento unilaterale da parte degli immigrati alla cultura dell'Occidente.⁴ Queste due scuole di pensiero antitetico corrispondono in parte a due esperienze storiche europee fortemente connotate: il

multiculturalismo britannico, che esalta la diversità, reputandola utile a una società sempre più multiethnica e variegata, e il laicismo illuminista francese, religione civile e unico collante di una società veramente aperta, che vorrebbe cancellare tutto ciò che confligge con i dettami della modernità. Nel primo caso si accetta la commistione tra culture e il dialogo interreligioso, anche a costo di aumentare la conflittualità (vari esponenti della Chiesa anglicana, per esempio, ritengono che la giurisprudenza inglese debba tener conto di alcuni dettami della legge islamica); nel secondo caso non ci si pone neppure il problema del dialogo: la fede è un fatto puramente personale, privato, e lo Stato, che è secolare, deve mantenersi neutro rispetto ai vari orientamenti religiosi ed etici che trovano espressione nella società civile. Nessuna esperienza, finora, è stata esente da problemi: si pensi alle comunità musulmane in Gran Bretagna, al cui interno sono stati reclutati terroristi della peggior risma, e alle *banlieues* parigine, aree di emarginazione, in cui i francesi di origine nordafricana hanno scatenato proteste violentissime.

Riassunto per sommi capi il dibattito sul multiculturalismo, chiarisco il postulato da cui prendo le mosse: è possibile – anzi, è necessario – che la tradizione pluralistica dell'Occidente impari a misurarsi con l'alterità. Non interessa qui la dimensione giuridica, bensì quella educativa e culturale. Intendiamoci: la legislazione è un ambito di cruciale importanza – uno dei dibattiti più attuali del *politically correct* è quello tra i fautori della libertà di espressione senza vincoli, e gli intellettuali radicali che vorrebbero sanzioni penali nei confronti di chi usa espressioni offensive, "scorrette politicamente" (alludo, in particolare, ai vari tentativi di bandire il cosiddetto *hate speech*, il linguaggio che fomenta l'odio razziale, il pregiudizio contro gli omosessuali ecc.). Il punto è che le norme giuridiche, benché essenziali in quanto regolano la vita comunitaria, non possono imporre la tolleranza e il rispetto per gli

altri. Ben più efficaci sono le politiche educative e scolastiche che lasciano tracce durature nella coscienza degli individui.

Il cuore del problema, infatti, è far sì che il maggior numero di persone riconosca nella diversità – linguistica, culturale e religiosa – una fonte di arricchimento, e non una minaccia alla propria identità. Tale convinzione, al momento, è appannaggio di élites intellettuali. Interessanti, a tale proposito, gli spunti dello studio di Blommaert e Verschueren,⁵ che paiono generalizzabili ben oltre la cultura belga cui si riferiscono: anche chi si reputa tollerante e aperto tende a categorizzare la diversità come un problema insormontabile, causa di laceranti conflitti che possono destabilizzare l'ordine costituito. Diffusissima è l'idea che l'ibridazione culturale distorca quello che è l'ordine naturale (non già storico) della vita umana, provocando reazioni violente e contraddizioni insanabili nel corpo sociale.⁶

Ma come far sì che la diversità venga accettata almeno in linea di principio? L'unico approccio che consente di affrontare problemi filosofici apparentemente insolubili è quello storico ed empirico, fondato sull'evidenza dei fatti. Solo un approccio di tal genere consente di sfatare alcuni dei luoghi comuni più diffusi che ostacolano il dialogo interculturale. È ovvio infatti che il paradigma dell'incomunicabilità tra le culture presuppone che queste siano statiche e monolitiche, come se contenessero un DNA immutabile. Lo studio della storia ci induce a tutt'altra conclusione: ogni genoma culturale subisce incessantemente mutazioni. Ora, se ogni cultura (lo stesso, naturalmente, vale per ogni lingua) è in costante divenire, nonché soggetta a interazioni con altre culture, ne consegue che ogni scenario umano è caratterizzato da instabilità e variabilità. Gli europei, al contrario, hanno spesso attribuito un valore assoluto a caratteristiche culturali che sono storicamente determinate. Ciò ha ostacolato la comprensione dell'altro da sé, percepito attraverso la proiezione

di valori, aspettative e ansie tipiche del-

la coscienza occidentale. Edward Said ha descritto con impareggiabile maestria il modo in cui gli europei si sono creati un'immagine *ad hoc* dell'Oriente – sicché si può parlare dell'orientalismo europeo come di una proiezione dell'Occidente, piuttosto che di un tentativo di comprensione del mondo arabo-musulmano.⁷

Così avviene che una fase storica (e, probabilmente, transeunte) dell'Islam – caratterizzata dal fondamentalismo religioso – non è posta in relazione a un certo stadio di sviluppo economico-sociale delle società arabo-musulmane, e viene invece congelata nel tempo. In tal modo, il fanatismo appare come una caratteristica essenziale (parte della natura più profonda) della religione musulmana. Così il musulmano, nell'immaginario collettivo, rischia di sostituire la figura dell'ebreo estraneo, spina nel fianco delle società tolleranti "cristiane". Il fatto che esistano teocrazie, e che queste abbiamo un fondamento dottrinale nel Corano, non è sufficiente per categorizzare l'Islam come portatore infetto del gene dell'intolleranza, giacché, storicamente, si possono osservare innumerevoli esempi di fondamentalismo di ispirazione cristiana. Né è sostenibile la tesi secondo cui il conflitto mediorientale ha una matrice esclusivamente religiosa, come se una soluzione negoziata tardasse solo a causa del fanatismo intransigente dei musulmani.

Anziché denunciare la minaccia islamica, è più utile tentare di comprendere la direzione di sviluppo delle trasformazioni economiche, sociali e culturali che impediscono le ibridazioni culturali tra Oriente e Occidente. La mancanza di una forte borghesia progressiva (e, quindi, cosmopolita) nei Paesi arabi, dovuta al declino economico-commerciale dell'area nordafricana e mediorientale, spiega perché una parte del mondo musulmano teme ogni novità che proviene dall'Occidente (visto, peraltro, come un coacervo di potenze ex-coloniali o neo-coloniali), chiudendosi a riccio di fronte alle minacce della modernità.

La raffigurazione di Cristianità e Islam come nemiche irriducibili, perennemente sul piede di guerra, è semplicistica: presuppone l'esistenza di civiltà nettamente distinte, prive di ogni collegamento. È dunque fuorviante lo schema – teorizzato da Samuel Huntington nel fortunatissimo saggio *The Clash of Civilizations* –⁸ che preconizza l'inevitabilità di uno scontro epocale tra una civiltà evoluta e tollerante (prodotto dello spirito cristiano) e una cultura barbara e primitiva (frutto dell'humus musulmano). Tale schema sovrappone arbitrariamente categorie politiche a una realtà magmatica e spesso indecifrabile. Non a caso un grande storico e intellettuale qual è Franco Cardini la pensa in maniera completamente diversa. Eppure tutta una serie di libri pubblicati di recente in Italia sostengono l'esatto opposto: contestano la possibilità di un dialogo con i musulmani, stigmatizzati come portatori di un'alterità irriducibile ai nostri valori illuministi e razionali: abitanti di un Oriente tanto esotico e immaginario, quanto oscuro e minaccioso, ai quali va contrapposta una Cristianità compatta ed eternamente uguale a sé stessa.¹⁰ Si spiega così la recente moda di rivalutare le radici cristiane dell'Europa in chiave meramente politica, cioè in funzione anti-musulmana. Luciano Pellicani, invece, pur avendo ben presente la minaccia del fondamentalismo islamico, sostiene, ereticamente, che alle origini della civiltà europea c'è – imponente – il lascito della cultura classica, greco-romana.¹¹ Si può parlare dunque altrettanto legittimamente di radici 'pagane' dell'Europa. Anzi: il pluralismo politico e culturale, cuore pulsante dell'identità occidentale, si è sviluppato storicamente nella precisa misura in cui le società europee si sono emancipate dalle pretese teocratiche delle chiese cristiane, tra cui quella cattolica, la più intransigente sul piano dottrinario e politico.

L'Illuminismo è uno spartiacque decisivo nella storia europea:¹² da quel momento in poi è ancora più assurdo presupporre un'unità culturale inesi-

stente: "l'Europa ormai è una realtà 'meticciosa', nella quale sono, sì, presenti e operanti i valori cristiani; ma sono altresì presenti e operanti quei valori denunciati da Giovanni Paolo II come anti-cristiani. E sono questi ultimi – la ragione critica, la libertà d'errore, la religione come scelta individuale, la ricerca della felicità su questa terra, ecc. – che fanno aggio sui primi."¹³ Certo, si potrebbe obiettare che l'approccio di Pellicani è inficiato da una visione laicista. Ma è innegabile che il suo argomentare è ben più sofisticato e intelligente, da un punto di vista gnoseologico, rispetto a quello, tutto politico, e sterilmente propagandistico, dei profeti dello scontro di civiltà. Pellicani non interpreta i fenomeni religiosi in maniera astratta, ovvero a-storica, né considera la cultura europea come un tutto indifferenziato, come civiltà cristiana *tout court*. Raramente nella storia umana si osservano lingue e culture immutabili e monolitiche come blocchi di granito. Se in principio era il verbo, questo assomigliava più a una babele linguistica, a un coro polifonico, piuttosto che a un esperanto asettico, costruito razionalmente. Le lingue storiche sono sempre in cerca di un equilibrio, ancorché precario. Non sono entità platonicamente perfette, emananti una sorta di purezza da preservare. Chi non la pensa così, spesso postula un'improbabile superiorità dell'Occidente e della cultura anglo-sassone, veicolata, quest'ultima, da una lingua franca per eccellenza, e quasi per "diritto divino": l'inglese. Insomma: dall'idea di supposte razze umane, classificabili come se fossero piante o minerali, si è passati all'idea di culture distinte, a compartimenti stagni, aventi caratteri dominanti o recessivi. Nel primo caso, il rischio è che si scivoli nel razzismo biologico; nel secondo in un neo-imperialismo culturale e linguistico.¹⁴

Se osserviamo il mondo con le lenti disincantate dello storico, scopriremo che non dobbiamo attendere l'irrompere del pensiero laico dell'Illuminismo per cogliere crepe e fratture nella supposta unità dell'Europa. Il "metticiato"

culturale è *ab initio* la cifra della storia e dell'identità europea. È eccessivo raffigurare il Cristianesimo come un giudaismo ellenizzato *sui generis* – il cristianesimo rompe metafisicamente con la tradizione giudaica –,¹⁵ ma è indubbio che il messianesimo del Cristo, innestandosi nella latinità ellenizzata della Chiesa cattolica, altro non è che l'incontro tra il puro monoteismo ebraico e il *logos* greco. Non si possono immaginare dimensioni più radicalmente antitetiche, più sideralmente lontane – da un lato Atene, il mondo della ragione e dell'immanenza terrena; dall'altro Gerusalemme, il mondo della fede, della rivelazione e della spiritualità trascendente. Questo il miracolo dell'esperienza cristiana: l'esser riuscito nell'impresa immane di ibridare culture opposte in una "sintesi superiore". Ma l'equilibrio dello spirito cristiano è più instabile di quanto non si creda (è davvero monoteista il Dio trinitario, che pure è il Dio biblico-ebraico? Il *credo quia absurdum*, poi, non contraddice forse il modo stesso di argomentare della ragione greca?).

Queste riflessioni, necessariamente schematiche, dimostrano l'ideologicità dei tentativi di costruire un'immagine unitaria e indifferenziata del Cristianesimo, collante identitario di un'Europa che cerca disperatamente il suo *ubi consistam* a fronte di una modernità caotica e travolgente. E tuttavia, come vedremo più avanti, l'insistenza della Chiesa cattolica sulle radici cristiane dell'Europa ha anche motivazioni più nobili: la modernità, la civiltà del progresso senza limiti, porta con sé il culto neopagano del materialismo più gretto.

Per una nuova filosofia post-liberale e post-marxista.

Come mai le democrazie occidentali appaiono impreparate a gestire le istanze multiculturaliste? Anna Elisabetta Galeotti lo spiega chiaramente.¹⁶ Il liberalismo classico (da Locke a Mill) tutela i diritti individuali, laddove il multi-

culturalismo pretende il riconoscimento di *diritti collettivi*. L'oggetto del contendere, nella società multietnica contemporanea, non riguarda quindi i diritti politici e civili, che gli ordinamenti giuridici liberal-democratici garantiscono di già. Nel tempo presente, infatti, "il pluralismo non è più solo quello delle idee e dei valori, ma delle culture e delle tribù che in essa si trovano a coesistere con forze sbilanciate e con *status* differenziati."¹⁷ Ecco dunque che la libertà individuale, retaggio della cultura borghese, è sempre più sostituita dall'autodeterminazione dei gruppi, i quali pretendono il riconoscimento della loro presenza. Il che, tra l'altro, spiega perché le battaglie multiculturaliste appaiano simboliche, questioni di principio: esse si alimentano "nelle asimmetrie spesso marcate di potere, di rispetto, di riconoscimento sociale e pubblico fra i diversi gruppi, che sostengono e alimentano poi i contrasti culturali e ideologici".¹⁸

La questione è complessa e del tutto inedita: le minoranze, pur essendo teoricamente libere, si sentono comunque escluse, o non compiutamente incluse, nella cittadinanza democratica. Esse reagiscono al *diktat* della maggioranza autoctona che sembra dire perentoriamente: "che nessuno straniero osi mettere in discussione i nostri canoni culturali". Se ignoriamo questo passaggio, tortuoso e difficile, verso un concetto "inclusivo" di cittadinanza democratica, non saremo in grado di comprendere il dibattito sul politicamente corretto e sul multiculturalismo.

Il modello assimilazionista provoca scintille perché, avendo una matrice illuministica, presuppone l'occultamento di ogni differenza (e identità) collettiva. Gli immigrati di fede islamica, per esempio, vorrebbero esibire la loro identità religiosa negli spazi pubblici. Da questo punto di vista, "ottenere il permesso di andare a scuola col velo islamico significa non tanto conquistare un pezzo di libertà religiosa, che non veniva messa in questione, ma ottenere un riconoscimento pubblico per la propria identità collettiva minori-

taria, una forma di legittimazione nello spazio pubblico alla propria differenza, che non si vuole più solo tollerata nella sfera privata."¹⁹ I musulmani non si accontentano della libertà di culto occidentale, se intesa come una libertà "negativa" (lo Stato laico non interferisce nella sfera privata dei singoli, né legifera sulle usanze e sui costumi delle minoranze). Rivendicano una libertà "positiva", cioè compiuta: l'inclusione simbolica nella comunità democratica. Pellicani²⁰ ha ragione nel sottolineare l'importanza delle conquiste di civiltà dell'Illuminismo.²¹ La libertà di coscienza è stata certamente una grande conquista dell'umanità. Ma vien da domandarsi se l'impostazione individualista – reazione comprensibile a una religiosità totalizzante e a una Chiesa che egemonizzava la società civile – abbia ancora senso al giorno d'oggi. L'Illuminismo costituisce lo snodo fondamentale della modernità proprio perché confina la fede metafisica nella sfera intima dell'individuo. "Fondamentale, nel processo di istituzionalizzazione della libertà di coscienza e della tolleranza, è stata la privatizzazione della religione e, di conseguenza, la sua estromissione dalla sfera statale."²² Se la religione è mera prerogativa individuale, non può evidentemente avere rilevanza pubblica – neppure a livello simbolico. Il problema è che ciò contraddice palesemente la natura comunitaria e identitaria dell'esperienza religiosa.

A molti sfugge il fatto che i musulmani immigrati in Europa erano abituati a vivere in comunità impregnate di religiosità. Tutti i paesi musulmani, inclusi quelli moderati (Marocco, Tunisia ed Egitto) o governati da partiti di ispirazione socialista (Libia e Siria), sono consapevoli dell'utilità sociale della religione, straordinario collante identitario, e quindi riconoscono ampiamente l'afflato comunitario dell'Islam. Que-

sto è uno dei motivi per cui l'immigrazione musulmana – in un'Europa plasmata dall'individualismo illuminista – è motivo di costante frizione. Certamente al musulmano una società per-

meata dal potere religioso e dalla devozione popolare, qual'era quella pre-illuministica, non apparirebbe così aliena come la società materialista e consumista che gli si svela ogni giorno vivendo in Europa. Una società, quest'ultima, incentrata sul primato dell'individuo – non certo dell'ethos spirituale, e nemmeno della famiglia o della comunità tradizionale – che ha avverato il sogno libertario degli illuministi.

L'estromissione della religione dalla sfera pubblica, che pure storicamente ha garantito la libertà di coscienza, ha finito per creare un vuoto "spirituale", occupato prontamente da filosofie di ispirazione positivista e materialista. La religione, obbligata a combattere battaglie di retroguardia in una società civile sempre più secolarizzata, è stata sostituita con un imperativo categorico tutto terreno: l'utilità sociale del lavoro, l'etica egoistica del profitto e del successo individuale.²³ Celeberrima è l'esaltazione volterriana della borsa di Londra, *sancta sanctorum* della borghesia laica e illuminata, luogo in cui ebrei, cristiani e musulmani, abbandonate le dispute religiose, considerano "infedele" solo il bancarottiere. In quel citatissimo, e spesso incompreso, brano delle *Lettere filosofiche*, Voltaire non riafferma solo l'importanza della libertà di coscienza: vi è anche, implicito, un attacco frontale alle religioni rivelate, *come se il mondo degli affari fosse più sensato e ragionevole di quello della fede metafisica*. Con l'Illuminismo, infatti, l'utilità sociale del comportamento umano diviene un valore in sé: Voltaire polemizzò anche contro le feste religiose, viste come un intralcio alla produttività sul luogo di lavoro.²⁴ Di qui al materialismo economicistico, per cui l'uomo è mezzo e non già fine, il passo è breve.

Il culto illuministico della ragione ha generato una condanna impietosa delle religioni positive (sfociata, non a caso, nella critica marxiana che stigmatizza la religione come l'oppio dei popoli). Il laicismo esasperato, infatti, degenera facilmente in uno spirito anti-religioso, come se, eliminando le religioni positi-

ve, fosse possibile curare le malattie dell'animo umano. La convinzione che l'uomo è arbitro di se stesso e del proprio destino ha diffuso gradualmente un ateismo dogmatico, concepito come esito ineluttabile della rivoluzione scientifica e della stessa modernità. Da una religiosità totalizzante, dunque, si è giunti all'estremo opposto: allo scientismo, cioè alla convinzione che la scienza possa risolvere tutti i problemi della condizione umana. Non è questo forse un fondamentalismo secolarizzato? Intendiamoci: il materialismo filosofico, al pari di ogni elaborazione intellettuale, è più che legittimo. Il problema è che, a un certo punto della storia, s'è verificato un bizzarro "salto dialettico": dalla libertà di coscienza all'ateismo di Stato. L'esempio storico più evidente è lo Stato "ateista" dell'URSS, anch'esso confessionale, che sostituiva la religione con riti paganeggianti. Lo Stato laico è tollerante perché agnostico, e quindi non impone una verità o una morale filosofica o religiosa, che non sia quella della libertà di coscienza.²⁵ Queste riflessioni ci aiutano a comprendere il significato autentico delle richieste di visibilità degli immigrati musulmani in Europa, richieste che ci giungono distorte a causa di una mentalità influenzata dal laicismo illuminista. Chi si riconosce nell'Illuminismo tende a concepire ogni fede metafisica come espressione di primitività e irrazionalismo, e fonte di conflitto con lo Stato secolare. Ma il fanatismo è davvero il prodotto inevitabile della religiosità *tout court*? Come la storia testimonia eloquentemente, quando l'uomo trasferisce l'assoluto dalla trascendenza alla dimensione terrena finisce per farsi stritolare dagli ingranaggi dei sistemi (economici, politico-sociali) da lui stesso elaborati e messi in pratica. Il marx-leninismo non è forse una religione setaria e fanatica travestita da scienza? E, in ogni caso, il fatto che Ebraismo, Cristianesimo e Islam covino pulsioni fondamentaliste o teocratiche non è motivo sufficiente per negare l'insopprimibile desiderio di senso e di trascendenza che alberga nell'animo umano.

Viene da pensare a quel capolavoro che è lo *Shabbat* ebraico. Con la caduta delle ideologie e dei partiti forti, lo *Shabbat* – che riconosce il diritto-dovere primordiale al riposo settimanale – si è rivelato una tutela formidabile del lavoratore, perché sottrae all'impresa capitalistica il dominio assoluto sull'uomo, cui essa tende per vocazione intrinseca. Quella tutela nasce dall'idea religiosa, giudicata barbara e medioevale dagli illuministi, secondo la quale *il tempo di Dio è prioritario rispetto al tempo dell'uomo*. La legge che istituisce lo *Shabbat*, dunque, è un esempio eccellente dell'ingerenza positiva della religione nella sfera pubblica, e contraddice la logica illuministica (almeno quella più intransigente). Il liberalismo classico dell'Ottocento è ormai moneta d'antico conio. Anche le teorie neoliberali hanno scarso potere esplicativo e incidono solo marginalmente sui processi culturali e sociali in atto.²⁶ In verità, anche la scuola marxista classica è spaesata dinanzi ai dilemmi del nostro tempo. I flussi migratori stanno modificando la fisionomia del mondo in cui viviamo. Gli immigrati vanno a costituire, sì, il nuovo *Lumpen-proletariat*, relegato ai margini della società opulenta. Ma le loro istanze si sovrappongono a quelle di gruppi autoctoni, un tempo definiti "borghesi", che si trovano alla sommità della piramide sociale: le femministe, gli omosessuali, gli intellettuali radicali eccetera. E questi ultimi non hanno un concetto propriamente marxiano di emancipazione e di libertà. Poiché le società occidentali sono sempre più multi-etniche, e colme di contraddizioni, i nuovi conflitti sociali e culturali non possono essere risolti "nei termini dei conflitti d'interessi e della divisione in classi"²⁷, di cui si è occupata la filosofia politica dell'Ottocento e del primo Novecento.

Verso un nuovo concetto di tolleranza?

L'assenza di una tolleranza inclusiva – intesa come riconoscimento pubblico di identità collettive – spiega la virulenza del *politically correct*, e le sue propensioni censorie su quanto affermano o scrivono personaggi pubblici, docenti e giornalisti. L'uso di parole politicamente scorrette è (percepito come) la prova tangibile del non riconoscimento dell'alterità delle minoranze: gli omosessuali, le femministe, i membri delle etnie di origine non europea (gli afroamericani, gli ispanici eccetera). Qui non mi riferisco alle proposte, per lo più ragionevoli, di sanzionare il linguaggio che incita all'odio razziale. Gli igienisti verbali, essendo massimalisti, non si accontentano di questo "programma minimo". La guerra culturale che hanno scatenato mira a catechizzare la società civile, conquistando le coscienze; si tratta, in termini gramsciani, di un progetto egemonico. Eppure, fatta salva la libertà di coscienza e negata per principio ogni velleità teocratica o totalitaria, da qualunque fonte provenga, bisogna chiedersi se in alcune analisi del *politically correct* non vi sia un grumo di verità, a dispetto del fatto che esse sfocino spesso in proposte illiberali inaccettabili. Il punto è che occorre ripensare il concetto di tolleranza: le istanze di libertà, oggi, promanano da minicomunità coese, spesso chiuse a ogni influsso esterno, cementate da una fortissima identità etnica, religiosa, sessuale.

I critici del multiculturalismo esagerano quando parlano del rischio di una tribalizzazione della società occidentale. Il riconoscimento di diritti collettivi, però, non è esente da pericoli: finora ha prodotto un'impennata della conflittualità politica e culturale. Il che si spiega facilmente: i gruppi che si ribellano al processo di privatizzazione dei diritti sono della più eterogenea natura. Come far coesistere identità diametralmente opposte nel medesimo spazio? Riconoscere la dimensione comunitaria della pratica religiosa non è così complesso. Pochi obietterebbero al mantenimento delle festività reli-

giose e al concetto di riposo settimanale. Il problema più spinoso non è come conciliare istanze religiose diverse (*Shabbat* ebraico, domenica cristiana o venerdì musulmano? Riconoscere nel calendario, oltre al Natale, anche la festività ebraica dello *Yom Kippur* e quella musulmana dello *Id al-fitr*?), bensì come *armonizzare la libertà dei gruppi religiosi con quella, altrettanto legittima, dei gruppi laici*. C'è un palese e radicale contrasto tra una preghiera in pubblico, cristiana o musulmana che sia, e una manifestazione del *Gay Pride* (del resto, qualche anno fa, l'idea che gli omosessuali potessero manifestare a Roma, che ospita nel proprio cuore la città del Vaticano, scatenò la vibrata protesta dei gruppi cattolici; la medesima situazione si ripropose, qualche anno dopo, a Gerusalemme, dove gli ebrei ortodossi si opposero duramente all'autorizzazione governativa di un corteo di omosessuali). La questione non si risolve con una "rotazione" della propria presenza negli spazi pubblici. Gli omosessuali, nel mondo anglo-americano, non danno battaglia per tutelare la loro immagine, quanto piuttosto per contendere alla maggioranza il diritto di stabilire cosa è normale e cosa non lo è. Non si battono soltanto contro ogni genere di legislazione proibizionista. Pretendono piuttosto la libertà radicale dal pregiudizio nei loro confronti. Il che genera atteggiamenti combattivi, volti a radicare la visione omofobica che stigmatizza l'omosessualità come un vizio o una malattia, la cui pratica, appena tollerata, va confinata in luoghi lontani dagli occhi indiscreti dei benpensanti. Insomma: l'esatto opposto di quanto si propongono cristiani e musulmani (si pensi alla contrarietà della Chiesa in materia di depenalizzazione del reato di omosessualità). In altri termini: se anche gli omosessuali e le femministe rivendicano il riconoscimento pubblico della loro diversità e/o delle loro libertà 'positive' – proprio come i fedeli delle religioni che reputano immorale ogni teoria che legittimi l'aborto, la contraccezione o l'omosessualità quali libere

scelte dell'individuo – non può che scaturirne un conflitto devastante. Né, come se nulla fosse, si può predicare il ritorno alla privatizzazione dei diritti: i vari gruppi che si contendono l'agorà rifiuterebbero una soluzione di tal genere. Un fatto è certo: quale che sia il modello prescelto, occorre elaborare un concetto di tolleranza che si regga su un minimo comun denominatore etico e civile, al fine di garantire la pacifica convivenza di tutti i gruppi. È indubbio, infatti, che il modello multiculturalista può creare nuove forme di segregazione, in quanto talune minoranze sono refrattarie a interagire con il mondo circostante. Se il gruppo coeso gode di ampia autonomia, e si sottrae in parte alla giurisdizione (e, certamente, al giudizio politico-morale) della cultura ospitante, è più facile che sviluppi logiche discriminatorie al proprio interno.²⁸ Il comportamento dei membri del gruppo viene giudicato in base a una morale che confligge con quella dominante (la legge coranica interpretata letteralmente; il costume di alcuni zingari rom che non sanziona, ma talora incoraggia l'accattonaggio e il furto). Nei gruppi chiusi di tal fatta, inoltre, potrebbe venir meno ogni protezione sui soggetti deboli, quali donne e bambini. Il che è un esito paradossale del multiculturalismo, sorto proprio per estirpare la discriminazione nei confronti del diverso. Insomma: per una singolare eterogeneità dei fini, un'istanza di libertà – il desiderio di tutelare il pluralismo culturale – ha portato a una limitazione dei diritti individuali all'interno di alcune realtà etniche o religiose. L'Occidente saprà accettare e vincere la nuova sfida posta dal multiculturalismo? Sì, giacché – questa è la mia tesi di fondo – la nostra civiltà, democratizzandosi sempre più, grazie soprattutto alle lotte dei partiti socialisti-riformisti, ha superato le angustie dello Stato liberale ottocentesco. La cultura liberale e illuministica è stata contaminata in profondità da varie correnti di pensiero democratiche, socialiste e, in parte, anche dal cristianesimo sociale, talché i concetti di giustizia e

di libertà sono ormai percepiti come intimamente collegati. Il socialismo liberale, per esempio, storicizza – ma non in maniera assoluta, quindi *non relativizza* – il concetto di libertà, irrealizzabile senza una giustizia concreta, un'eguaglianza sostanziale tra gli individui. Solo il passaggio dalla democrazia elitaria a una democrazia compiuta, allargata a tutti, consente di affrontare la questione della diversità in seno alle società occidentali. È necessario, tuttavia, che si riconosca pari dignità non solo agli individui, ma anche alle comunità che abitano la medesima *polis*. Per andare oltre la dicotomia tra l'universalismo dei liberali e il relativismo dei multiculturalisti, la libertà va concepita come un ideale, appunto, comunitario, che si afferma progressivamente nella storia. Non dobbiamo nasconderci, tuttavia, che siamo di fronte a una delle sfide più complesse della modernità: tutte le coppie concettuali con termini che sono agli antipodi possono trasformarsi in antinomie: si pensi proprio al tentativo, ambiziosissimo, del liberal-socialismo di conciliare giustizia e libertà. Bobbio si domandava: in quale misura libertà, e in quale invece giustizia? E se tali valori entrassero in conflitto, per quale dovremmo propendere? Verrà posto l'accento sulla componente liberale o su quella socialista della coppia?²⁹ Noi, oggi, ci arroveliamo con il medesimo dilemma: quanto pluralismo possiamo consentire nelle nostre società? Che fare se il culto della diversità dovesse erodere le fondamenta della civiltà liberale?

Le risposte si possono trovare solo nella prassi umana, che è immersa nel fluire degli eventi. Anziché concepire la storia come un conflitto perenne tra civiltà distinte, le une contro le altre armate, è più saggio promuovere singoli valori (la libertà religiosa, la solidarietà, eccetera), cogliendone la presenza, sia pure allo stato larvale, in tradizioni diverse dalla nostra. Il pluralismo politico, infatti, si può declinare in maniere diverse. C'è un contrasto (ma anche un nesso) evidente tra la

libertà degli "occidentali" e la libertà degli "orientali": Iran e Siria, bollati come Stati canaglia, garantiscono piena libertà religiosa alle minoranze cristiane. Lo Stato iraniano, pur teocratico, è tollerante, benché a modo suo (esso limita, semmai, la libertà dei musulmani, costretti a conformarsi alla legge cranica). I musulmani non riescono a concepire la libertà dalla propria religione (la libertà di essere atei o di convertirsi ad altre religioni). In un'ottica occidentale, questo è un limite. Ma invece di pretendere un improbabile cambiamento radicale e immediato di tale atteggiamento, non sarebbe più produttivo diffondere almeno la libertà di culto nei Paesi a maggioranza musulmana?

Il politicamente corretto, tra l'altro, ha svelato l'incongruenza delle categorie tradizionali di "destra" e di "sinistra", già in profonda crisi da tempo. Occorre cautela, dunque, nel valutare coloro che, ergendosi a difensori dei diritti umani e della civiltà liberale, si scagliano contro la presunta barbarie oscurantista e distruttrice dell'Islam. Nel dibattito sul politicamente corretto è evidente il lascito della cultura illuministica, in particolare il concetto di tolleranza e la convinzione che l'individuo ha diritti civili e politici – le cosiddette libertà borghesi – che sono inalienabili.³⁰ Ancora una volta è all'opera l'eterogenesi dei fini, per cui l'anelito libertario dell'Illuminismo ha generato atteggiamenti intransigenti nei confronti della diversità. Tra gli

intellettuali imbevuti di cultura illuministica vi sono intolleranti di prim'ordine. Si pensi all'ultima produzione saggistica di Oriana Fallaci,³¹ bollata come un'autrice di "destra", quasi reazionaria: le sue invettive anti-islamiche, invece, sono coerenti con le polemiche anti-religiose progressiste (dunque, di "sinistra") dei *philosophes* francesi. Franco Cardini, reputato anch'egli di "destra", tende la mano all'Islam, collocandosi su posizioni diametralmente opposte.

Il *politically correct*, nonostante i suoi

limiti, ci insegna che la presunzione della propria superiorità è sempre paralizzante, e che la diversità, che suscita tante paure e ansie, è una risorsa preziosissima per l'evoluzione di ogni cultura. Ma solo una filosofia post-liberale e post-marxista può riconoscere la pienezza della cittadinanza liberal-democratica a tutti i gruppi che abitano le nostre società. Il dialogo interculturale e interreligioso è certamente irto di difficoltà, ma è pur sempre possibile, purché la politica partigiana degli opposti estremismi non interferisca più di tanto nella sfera religiosa e culturale. Nessun preconcetto deve impedirvi di tentare l'opera di costruzione di ponti tra culture differenti. Saranno i fatti, eventualmente, a dimostrare l'eventuale impossibilità del dialogo in determinate circostanze.

NOTE

- 1 Edoardo Crisafulli, *Igiene verbale. Il politicamente corretto e la libertà linguistica*, Firenze, Vallecchi, 2004
- 2 Sartori, muovendo dall'esperienza delle comunità musulmane in Occidente, sottolinea, enfatizzandoli, i pericoli dell'immigrazione di massa, sottovalutati, a suo dire, dal modello multiculturalista (Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Milano, Rizzoli, 2000).
- 3 Anna Elisabetta Galeotti, *Integrazione, in Sinistra senza sinistra*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 169-174
- 4 Galeotti, cit.
- 5 Jan Blommaert e Jef Verschueren, *Debating Diversity*, Routledge, Londra, 1998.
- 6 Blommaert e Verschueren, cit., pp. 3-4
- 7 Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978
- 8 Samuel Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*. Milano, Garzanti, 2000
- 9 Si veda, in particolare, Franco Cardini, *Euro-pa e Islam. Storia di un malinteso*, Bari, Laterza, 2001.
- 10 Magdi Allam, *Grazie Gesù. La mia conversione dall'Islam al Cattolicesimo*, Milano, Mondadori, 2008; Marcello Pera, *Perché*

dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica, Milano: Mondadori, 2008

- 11 Luciano Pellicani, *Jihad: le radici*, Roma, Luiss University Press; Luciano Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007
- 12 C'è un'Europa "pre-illuministica, plasmata dal Cristianesimo", e c'è un'Europa "moderna, formatasi a seguito del processo di secolarizzazione che ha drasticamente ridotto il regno del sacro" (Pellicani, cit., p. 157).
- 13 Pellicani, cit., p. 178.
- 14 Si veda in proposito Robert Phillipson, *Linguistic Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Questo libro sostiene che agenzie governative come il British Council hanno elaborato e messo in atto strategie per imporre l'egemonia planetaria della lingua inglese, a scapito delle lingue minoritarie. Il fine è condizionare in maniera subdola, e in senso favorevole alla Gran Bretagna, il mondo politico e culturale dei paesi in via di sviluppo.
- 15 Icastica l'immagine usata da Pellicani: il Cristianesimo è una religione "nata per gemmazione dal tronco dell'intransigente monoteismo giudaico" (Pellicani, cit., p. 23).
- 16 Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli, 1994.
- 17 Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, op. cit., p. 14
- 18 Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, op. cit., p. 23
- 19 Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, op. cit., p. 24
- 20 Questa richiesta vien spesso fraintesa – si pensi alle recenti polemiche sulle preghiere musulmane nelle piazze pubbliche italiane, interpretate come gesti di sfida alla Cristianità o, addirittura, come prove di un disegno subdolo: la "riconquista" islamica dell'Europa. Così alcuni ambienti della maggioranza cristiana, per reazione, hanno manifestato il bisogno di esibire i loro simboli di appartenenza religiosa (di qui le polemiche sul crocifisso nei luoghi pubblici, o sull'utilità di allestire il presepe nelle scuole di Stato).
- 21 Il concetto di tolleranza e di libertà religiosa sono il frutto della "battaglia condotta dagli illuministi contro il fanatismo e l'odio teologico". Luciano Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, op. cit., p. 174. Va anche riconosciuto che "il Cristianesimo non ha il monopolio della morale, dal momento che

esiste una morale laica: la morale della ragione, della tolleranza e dei diritti inalienabili dell'uomo." (ibid).

- 22 Luciano Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, op. cit., p. 168
- 23 Ben l'ha capito la Chiesa cattolica, la quale insiste ossessivamente sulle radici cristiane dell'Europa, non solo in funzione antimusulmana (come hanno frainteso i cosiddetti teo-con), cioè per evitare che l'Europa divenga terreno di conquista e proselitismo musulmano, ma anche per arginare l'edonismo materialistico ormai dilagante. La Chiesa, pur preoccupata dalla minaccia fondamentalista, vorrebbe stipulare un'intesa con l'Islam, al fine di unire le forze contro la sfida di una modernità che, secolarizzando le società europee, ha finito per 'scristianizzarle'. Concordate le reciproche sfere di influenza, il terreno di intesa consiste nel comune riconoscimento della dimensione comunitaria e identitaria della fede, cui consegue il diritto di ingerenza politica, da parte della Chiesa e dell'Islam, nella vita degli Stati presenti sul territorio reputato di propria pertinenza.
- 24 Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, New York, Norton, 1977, p. 50. Voltaire era un deista, non un ateo, ma le sue polemiche anti-cristiane spianarono la strada all'ateismo, ibid, p. 144.
- 25 Pellicani afferma chiaramente che lo Stato laico non è lo "Stato ateista quale fu lo Stato marxleninista, sprofondato nel nulla storico con la caduta del muro di Berlino e la dissoluzione dell'Unione Sovietica. È un regime politico che riconosce e tutela la più ampia

libertà religiosa; e lo fa sulla base di un codice etico", Luciano Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, op. cit., p.180. Bisognerebbe domandarsi, però, se le premesse filosofiche dello Stato ateista in URSS non si trovino proprio nel culto della ragione e nella convinzione che l'uomo è del tutto autosufficiente, entrambe lascio della cultura illuministica.

- 26 "Le teorie neoliberali, per quanto analiticamente sofisticate, non sono in grado di spiegare perché andare a scuola vestiti da carnevale non crea questioni di tolleranza, ma andarci con il chador islamico sì; o perché marciare alla parata del giorno di San Patrizio come irlandesi amanti del rock-and-roll non fa problema, ma parteciparvi come irlandesi

omosessuali sì; né sono in grado di articolare la differenza fra la richiesta di vietare l'insulto 'sporco negro' e quella di bandire slogan come 'ladri capitalisti.'" Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, op. cit., pp. 18-19

- 27 Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, op. cit., p. 14
- 28 "Come il singolo anche il gruppo può chiudersi in una gabbia autodifensiva contro gli aspetti negativi della diversità, fagocitando i propri membri in un processo di omologazione totalitario, demonizzando e negando il fuori da sé. I significati positivi della diversità, in quanto principio fondante dell'identità, si esprimono nel dialogo con l'altro, ma possono perversamente trasformarsi in significati negativi quando sono pretesto per la chiusura in sé e per la svalutazione dell'altro che viene demonizzato." *Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, a cura di Guido Bolaffi, Sandro Gindro, Tullio Tentori, Firenze, Liberal Libri, p. 105

- 29 Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, p. 319

- 30 Mi riferisco alla prima fase dell'Illuminismo, che coincide con la prima metà del Diciottesimo secolo, nella quale giganteggiano le figure di Montesquie e di Voltaire. Nella seconda fase, che è contrassegnata da una progressiva autocritica, emerge la figura di Rousseau, illuminista *sui generis*: egli argomenta spesso tesi contrarie a quelle dominanti. Sostiene, in particolare, che l'etica laica ha bisogno della religione, negando in tal modo il concetto di autonomia della sfera

morale, cavallo di battaglia dei *philosophes*, i quali avevano forti propensioni anti-clericali e, talora, anti-cristiane. Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994.

- 31 Si legga in particolare *La rabbia e l'orgoglio*. Alludo, ovviamente, a una continuità ideale tra la Fallaci e gli illuministi sul genere di quella che c'è tra Marx e Lenin: gli epigoni spesso tirano fuori il peggio dai loro maestri. In Voltaire non c'è di certo la brutale rozzezza che contraddistingue alcuni scritti della giornalista italiana: "Osama Bin Laden e i talebani, non mi stancherò mai di sostenerlo, sono soltanto la più recente manifestazione di una realtà che esiste da più di millequat-

trocento anni. Una realtà sulla quale l'Occidente chiude stupidamente gli occhi. Caro mio, vent'anni fa io li ho visti i figli di Allah al lavoro senza gli Osama Bin Laden e senza i talebani. Li ho visti distruggere le chiese, li ho visti bruciare i crocefissi, li ho visti insozzare le Madonne e urinare sugli altari e trasformare gli altari in cacatoi. Li ho visti a Beirut." Oriana Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 117