

Silvia Ronchey
Le frontiere sono linee di gesso

"Les frontières sont des lignes de craie
sur le sol que nos peurs sacralisent."

Louise Michel

È stato Fernand Braudel a insegnarci a guardare la storia europea, in particolare la storia cosiddetta medievale, individuando come sua unità centrale il Mediterraneo e chiamando in causa quello che ha denominato il Mediterraneo Maggiore: la “zona spaziodinamica, che rievoca un campo di forze magnetico o elettrico”, estesa fino al Mar Rosso, al Golfo Persico, all'Oceano Indiano, in cui la civiltà mediterranea si è irradiata, dopo esserne stata in precedenza irradiata a sua volta. Ogni civiltà, secondo Braudel, si misura da questi irradamenti, poiché “il destino della civiltà è più facile a leggersi nei suoi margini esterni che non al centro”.

Non è un caso che il Mediterraneo Maggiore di Braudel coincida con le zone di attrito, di contrapposizione etnica, di crisi del ventunesimo secolo. Che proprio quelle zone rappresentino oggi il problema maggiore per la storia presente, di cui, da contemporanei, non possiamo che fare la cronaca evenemenziale, quella “degli eventi singoli visti dai contemporanei al ritmo della loro breve vita”. Una storia, quindi, non delle onde lunghe, ma delle increspature brevi, di superficie: una storia-racconto soggetta alla nostra contingente visione e filosofia della storia, se non all'ideologia e alla propaganda politica.

Guardando la storia da questo punto di vista è forse meno difficile comprendere il turbolento esordio del ventunesimo secolo. Faglie di attrito antichissime, preromane e prebizantine, hanno ricominciato a entrare in moto complesso nel momento in cui il fantasma unitario degli imperi — romano, poi bizantino, poi ottomano da un lato e russo-sovietico dall'altro — si è dissolto, revocando quella composizione forzata dei conflitti, etnici anzitutto, che per millenni gli imperi avevano promosso e presidiato.

E' stato un autore che forse, perdonatemi, non dovrei citare qui, James Hillman, a parlare di “caduta dell'impero romano dell'Io”, riferendosi da un lato alla nascita stessa della psicoanalisi, d'altro lato alla necessità di infrangervi “la tradizione bimillenaria che innalza l'unicità sopra la molteplicità”⁽¹⁾.

Tornando alla storia “esterna”, possiamo affermare paradossalmente, ma neppure troppo, che l'impero romano in senso storico-politico sia caduto solo nel 1989, con il muro di Berlino — o anzi nel 1991, con il golpe di Eltsin e la dissoluzione formale dell'Urss. Provocando un unico macroscopico sussulto tellurico in tutte le aree di irradiazione della civiltà multi-etnica grecoromana, poi bizantina, poi ottomana e russo-zarista o russo-sovietica, in tutte quelle aree geografiche in cui gli imperi multinazionali subentrati avevano tenuto a freno gli scontri fra etnie: dall'Illiria, oggi Balcani, al Chersoneso, oggi Crimea, nel caso del blocco sovietico, e per quello ottomano nelle antiche pianure della Sogdiana e della Bactriana, che oggi chiamiamo Pakistan, Afghanistan, Iran e Iraq.

Subito dopo il disgregarsi degli ultimi due imperi, l'uno all'inizio e l'altro alla fine del Novecento, di queste ultime roccaforti dell'idea 'imperiale romana' di una "identità che innalza l'unicità sopra la molteplicità", ma che tuttavia si poneva trasversalmente alla divisione stereotipa tra oriente e occidente, e tanto più a quella tra religioni, si è insinuata nella nostra fantasia collettiva l'idea di uno "scontro di civiltà" tra oriente islamico e occidente cristiano.

Quando sento parlare di scontro di civiltà porto la mano non alla pistola ma alla penna, per quel che può servire. Sono moltissimi i luoghi comuni da scalzare, originati dalle teorizzazioni neopuritane, sostanzialmente partite dal libro di Samuel Huntington pubblicato nel 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, in sé peraltro molto più complesso della *vulgata* che ha generato.

Da un lato c'è il pregiudizio confessionale che, cavalcando da noi in Italia il dilettantismo storico di molti neoconvertiti al cattolicesimo teocon, ha trasformato la millenaria e multiforme esperienza araba in un *continuum* di intolleranza e *jihadismo* integralista, addirittura giudicando la religione islamica "intrinsecamente violenta" (così Josef Ratzinger nel 2006 a Ratisbona).

Inutile dire che chiunque si occupi di islam anche tangenzialmente e marginalmente, da storico del medioevo, sa bene quanto fosse proverbiale, allora, la tolleranza araba, il rispetto dell'islam verso la pluralità religiosa. Parlare di violenza intrinseca, indicare l'essenza dell'islamismo nella *jihad*, è esattamente come vedere *le génie du Christianisme* — per usare le parole di Chateaubriand — nelle crociate: nella violenza armata degli eserciti cristiani che per tutto il medioevo, e oltre, hanno portato nel nome di dio — "Dieu le veult" — devastazione e massacri di massa.

Una visione che peraltro si è diffusa. Osama Bin Laden l'ha implicitamente proposta quando nel 2001, pochi giorni dopo l'11 settembre, ha lanciato attraverso al-Jazeera il suo storico appello "contro i crociati americani", definendo l'allora presidente George W. Bush "il crociato più importante sotto la bandiera della Croce". Non è stato un male. In poco più di un decennio, dopo la torsione semantica propalata *urbi et orbi* dal leader del terrorismo internazionale, i medievisti di tutto il mondo hanno dovuto dare conto all'opinione pubblica (e anche agli esecutivi politici, sempre più ignari di storia del passato) di cosa fossero veramente le crociate con una chiarezza mai adoperata prima. Studi storici e testi divulgativi si sono moltiplicati, l'antica omertà papalina degli europei e l'affabulazione epica degli anglosassoni, ibridata di esoterismi new age, si sono squarciate, lasciando trapelare dati esatti sulla cruenta *jihad* cristiana medievale, i suoi moventi politico-economici, la sua brutale ideologia.

Come l'islam non ha il monopolio storico della *jihad*, così l'oriente non lo ha dell'ondata di fondamentalismo religioso che ha investito il nostro mondo a partire dal dissolversi delle fedi secolari di salvezza terrena alla fine degli anni 70 del Novecento. Il fenomeno è contemporaneo nel nostro Ovest e nel nostro Est. E' dell'ottobre del 1978 l'ascesa al soglio pontificio di Karol Wojtyła; è del febbraio 1979 la presa del potere di Ruhollah Khomeyni in Iran.

Da questo momento la rinascita integralista segna parallelamente il quadrante occidentale e quello orientale della nostra civiltà. Il governo ecclesiastico di Giovanni

Paolo II, il “papa geopolitico”, riporta protagonista della politica internazionale dell’occidente la sede di Pietro; che si serve peraltro delle altre chiese — la protestante e l’anglicana — nell’organizzare e finanziare, partendo dalla Polonia, la strategia che porterà alla caduta del muro di Berlino. Non si può parlare di teocrazia per la repubblica islamica dell’Iran, di cui Khomeyni diventa nel 1979 la guida insieme politica e spirituale, e non farlo per i rigurgiti teocratici del cristianesimo occidentale, a partire dal 1978, passando per l’attentato di Ali Agca nel 1981 e sino alla fine dell’Urss esattamente dieci anni dopo.

L’ulteriore decennio di pontificato di Wojtyla, e di vita di Khomeyni, tra il ’79 e l’89, vede il montare di un integralismo religioso comune alle diverse società. Se diedero scandalo in occidente le prime leggi di Khomeyni, tra cui vi furono l’abolizione del divorzio e la proibizione dell’aborto, tutto il pontificato di Wojtyla, che si affidava, nella riformulazione reazionaria della dottrina sociale della chiesa, alla visione dell’allora cardinale Ratzinger, e poi il pontificato di Ratzinger stesso come Benedetto XVI, hanno visto un’*escalation* dei *diktat* della chiesa allo stato e alla società civile proprio su questi punti. Nel succedersi delle encicliche, delle esortazioni apostoliche e delle ‘lettere ai vescovi della chiesa cattolica’ ⁽²⁾, si è registrato un vertiginoso regresso nella visione dello *status* sociale della donna e nella stessa nozione della parità tra i sessi; così come nella questione delle coppie di fatto o dell’omosessualità, nei rapporti tra chiesa e scienza, nella discussione sulla genetica, sulla contraccezione e sull’aborto. Non parliamo della contemporanea e ancora più estrema vampata fondamentalista delle chiese e delle sette americane, di cui credo ci dirà meglio Giancarlo Bosetti.

L’evoluzione integralista che accomuna storicamente Asia e Europa, islam e cristianesimo — ed ebraismo, fra l’altro — tra fine del Novecento e inizio del nuovo millennio è quindi se mai una riprova della continuità, non certo dello scontro, tra civiltà.

A smentire l’idea o fantasia dialettica dell’antinomia dualistica, dello scontro tra due, ci sono constatazioni ancora più evidenti, che si rifanno al passato e anche per questo — perché lo scavare nel passato, dell’individuo o delle civiltà, non è attività gradita ai politici — sembrano ignorate o censurate o rimosse dalla *vulgata* contemporanea, dal *textus receptus* sulla nostra civiltà.

Perché ci sia uno scontro ci devono essere, anzitutto, due distinte civiltà. Cosa che, guardando al passato, si deve escludere. La storia stessa, con Erodoto, la parola stessa che definisce la storia, ‘istorìa’, in greco ricerca, nascono in Asia: in quell’Asia Minore dove è dalla compenetrazione della cultura greca e persiana che si forma il cosiddetto miracolo greco. Noi nasciamo dall’impero persiano quando diciamo di nascere dalla Grecia: lo sapevano bene i greci e non solo in termini politici. Freud e il suo disturbo sull’acropoli, Freud e la sua collezione di oggetti di scavo tra cui scivolava la misteriosa gatta, Freud e la sua passione per la tragedia greca. Ma il teatro greco non ha prodotto solo l’*Edipo re*: la questione dell’insondabilità della scelta si pone già, forse ancora più perentoriamente, nei *Persiani*.

La guerra del Peloponneso è una ‘guerra persiana’ quanto le Guerre Persiane. Senofonte, il più brillante fra gli allievi di Socrate, milita al servizio di Ciro. Non solo

la spedizione di Alessandro pervade le già menzionate antiche pianure della Sogdiana e della Bactriana, che oggi chiamiamo Pakistan, Afghanistan, Iran e Iraq, ma in quella stessa cruciale area geografica si giocano le sorti dell'impero romano sino alla sua fine, e non solo quelle della sua strategia politica ma anche se non soprattutto quelle delle sue avanguardie culturali. Quando Giustiniano nel VI secolo chiude le scuole filosofiche di Atene è alla corte persiana di Cosroe che migrano i filosofi e che la filosofia platonica greca continua la sua speculazione, per poi tornare, attraverso l'impero bizantino, al nostro Rinascimento cosiddetto europeo.

La civiltà grecoromana, che in quelle zone di irradiazione e ibridazione e lungo quelle vie di scambio si era formata, ha continuato a propagarsi attraverso le stesse vie in quello che gli storici del medioevo hanno chiamato, come abbiamo visto, il Mediterraneo Maggiore: *la "zona spaziodinamica, che rievoca un campo di forze magnetico o elettrico", estesa fino al Mar Rosso, al Golfo Persico, all'Oceano Indiano, in cui la civiltà mediterranea si è irradiata, dopo esserne stata in precedenza irradiata a sua volta.* Non c'è distinzione tra Asia e Europa, se andiamo a guardare le origini, l'infanzia — per dirla con Vico — della nostra cultura e civiltà.

Consideriamo il primo e oggi più tormentato quadrante geostrategico del conflitto su cui si è aperto il terzo millennio, quello asiatico-caucasico-mesopotamico, in cui di più, recentemente, si è esercitata la prassi occidentale della 'guerra preventiva' o è divampato lo scontro etnico nella geografia postcoloniale incendiata ancora dalle conseguenze della dissoluzione dei due imperi novecenteschi, quello sovietico e quello ottomano. Alla base della mistificante, semplificatoria e consolatoria interpretazione di tutto questo come 'scontro di civiltà' c'è una negazione di quelle che Tucidide chiamava le cause prime, che hanno scatenato i conflitti plurali da noi descritti con questo unico nome: negazione o rimozione collettiva della complessità dei conflitti fra etnie, della trasversalità tra i fronti, della molteplicità e complessità delle opposizioni, della loro irriducibilità a un'opposizione dualistica. Sembra che sia quasi per esorcizzare questo sciame sismico di conflitti, questo disegnarci continuo e asimmetrico di sempre nuove faglie di attrito, che la psiche occidentale tenta di interpretarlo come un 'unico' scontro frontale: "the West and the Rest", per citare il titolo del libro di Niall Ferguson uscito nel 2011.

E' come se la comprensione della reale e plurale natura del conflitto, delle sue cause prime, fosse preclusa alla memoria dell'occidente dal riaffiorare di antichi complessi o traumi collettivi: i sensi di colpa del colonialismo, certo, ma prima ancora le contraddizioni e le violenze del processo di formazione delle identità nazionali, e prima ancora di questo, forse, la memoria 'infantile' della multietnicità perduta, dei suoi antichi tabù, degli attriti di sepolte identità tribali, complesse e multiple. Certo la multietnicità è perenne conflitto. Ma non è così anche nella psiche sana? Non è la salute, forse, un conflitto temperato?

La geografia della psicoanalisi non può che essere questo, la ricostruzione storica della molteplicità, e della convivenza con il conflitto. In questo senso la storia parla anzitutto di geografia. E la storia è terapia: anamnesi, diagnosi, prognosi, per citare ancora le parole inventate da Tucidide, che usava deliberatamente la

terminologia medica da poco creata nella cultura greca. La società è in terapia solo se si scava il passato, come nell'analisi individuale, ed per questo che interrogarsi oggi sulla 'geografia della psicanalisi' conduce la psicoanalisi a un'esplorazione non solo orizzontale ma anche verticale.

Ma veniamo più specificamente agli interrogativi sollevati dal libro di Gohar Homayounpour. "E' possibile praticare la psicoanalisi nella repubblica islamica dell'Iran?", si domanda l'autrice fin dall'inizio.

Può l'analisi funzionare in una teocrazia? O meglio, possiamo dire, come incide sulla psiche, individuale o collettiva, una religione, o una teologia, che si pone come 'pervasiva'? — per usare una categoria fin dalla seconda metà del Novecento usata dai sociologi per descrivere quelle ideologie, secolari come il comunismo o ultraterrene come le religioni monoteiste, che propongono o impongono una visione globale che orienta o pervade, appunto, ogni aspetto del pensiero e del comportamento dei suoi affiliati, o sudditi, ponendosi contemporaneamente come regime politico.

Come ha sintetizzato Lorena Preta, "nel mondo orientale spesso la persona è oppressa da regimi totalitari che ne soffocano l'individualità e l'apparato religioso impone comportamenti rigidi anche se non necessariamente derivanti dai principi religiosi originari", cosicché "Gohar Homayounpour oppone 'alla insostenibile leggerezza dell'essere' dell'occidente l'insostenibile pesantezza dell'esperienza orientale".

Non solo i quesiti iniziali di Homayounpour, ma tutto il suo libro sollecitano nello storico del passato un'ultima riflessione: l'incidenza non solo della storia evenemenziale ma anche di quella religiosa nella psiche collettiva.

Abbiamo visto che non è bene attribuire a un esotico Altro Orientale — peraltro reso dallo sguardo occidentale un "Altro Inferiore", per usare le parole di Homayounpour — il problema del fondamentalismo, o meglio del ritorno a un'ideologia religiosa pervasiva degli spazi se non della libertà — concetto labile già per gli storici delle idee, tanto più credo per gli psicoanalisti — quanto meno della politica. Abbiamo visto che non è lecito spostarlo al di là di un confine immaginario e fantastico, esotizzarlo o orientalizzarlo, per usare il concetto di Edward Said da cui la stessa Homayounpour mette in guardia all'inizio del suo libro. Abbiamo detto che il mondo contemporaneo è tutto, nel suo Nord e nel suo Sud, nel suo Est e nel suo Ovest, pervaso da forme di fondamentalismo religioso, che si sono originate a partire dalla fine degli anni 70 del Novecento e hanno manifestato i loro tangibili effetti sugli equilibri mondiali tra la fine di quel secolo e l'inizio del nostro. Ma proprio per questo è importante rilevare l'incidenza della religione, o anzi delle strutture teologiche, ossia delle sue strutture profonde, nella psiche di chi la professa o ne è comunque 'pervaso', e tanto più in quanto lo è in genere inconsciamente.

Al tempo della guerra del Kossovo Julia Kristeva pubblicò sul *Monde* del 20 aprile 1999 un articolo in cui spiegava, da psicanalista e filosofa, quanto stava accadendo nei Balcani in termini che potremmo chiamare "bizantini". Le radici del conflitto bellico andavano cercate, sosteneva, in un conflitto profondo di carattere psicologico-teologico. Erano seppellite nella psiche collettiva dell'uomo ortodosso,

modellata sulla millenaria alterità teologica sintetizzabile nella contesa trinitaria riguardo alla “processione” dello Spirito Santo. E' la cosiddetta questione del *filioque*, piattaforma ufficiale dello scisma tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa nel 1054.

Nella sostanza, Julia Kristeva aveva ragione, una ragione che avrebbe dovuto essere chiara a tutti. Ad esempio, a quel giornalista televisivo che nel corso del suo programma, in prima serata, aveva invitato il suo già disorientato *share* ”a non confondere le proprie idee con la storia perdendo di vista la realtà” e ”a non balcanizzare il proprio cervello” introducendovi le irritanti complessità dei popoli balcanici: le geografie, per l'appunto, e i loro perenni, esasperanti, apparentemente insondabili conflitti.

Come se la realtà non fosse in sé storica: quella dei popoli come quella di ciascun individuo. Come se non bisognasse, per capire questa storia, collettiva o individuale, cercare di ‘balcanizzare’ al massimo il cervello: ossia di ‘geografizzarlo’, di aprirlo al conflitto, di farlo attraversare dal conflitto, pluralizzando e conflittualizzando il pensiero e, di qui, il giudizio, e la stessa disposizione di quello che gli antichi chiamavano ‘animo’; predisponendolo a una narrazione diversa da quella lineare, come in *Prima della pioggia* di Milcho Manchevski, il film macedone all'inizio celebre solo per il plagio che Tarantino aveva fatto della sua struttura a chiocciola in *Pulp Fiction*.

Nella teologia occidentale cattolica, lo Spirito procede dal Padre *e dal* Figlio: il Logos fatto materia è implicitamente innalzato allo stesso livello del Principio divino; l'Uomo divinizzato è salvabile già in terra. Nella teologia trinitaria orientale ortodossa, invece, che riprende le deliberazioni conciliari dei primi secoli e dei grandi Padri, lo Spirito procede dal Padre *attraverso il* Figlio: finché immerso nella materia l'uomo, ancorché Logos, non è salvabile, è passivo e non può che patire il male inevitabile del mondo. La teologia bizantina, attraverso la mistica dell'esicismo e le sue discipline contemplative, riconduce alla tradizione ancestrale dell'oriente platonico e gnostico, alla rinuncia buddhista al riscatto del male. Come sottolinea Julia Kristeva, negli stessi anni in cui l'Europa vedeva affermarsi, con la Rivoluzione Francese, la trilogia repubblicana Libertà-Uguaglianza-Fraternità, in cui si compiva con la pubblicazione della trilogia delle *Critiche* di Kant ”la più lucida meditazione sull'essenza libertaria del sé umano, definito come anima libera dotata di volontà autonoma”, in Russia il mistico Paisij Velic^hkovskij pubblicava *La preghiera del cuore*, traduzione dal greco bizantino della *Filocalia* esicasta.

La passività e l'acquiescenza dei serbi al loro disumano regime, l'inconciliabilità tra l'”orientale” e ”crudele” pessimismo sul valore della vita umana e il nostro, non meno bellicoso, utopismo umanitario, affondavano secondo Kristeva le loro radici nella mentalità ortodossa perché discendevano da quella sottovalutazione dell'individuo, da quella convinzione dell'irriscattabilità del mondo e della storia, che erano implicate nella visione teologica ed erano state irradiate, a partire da Bisanzio, alla cultura slava: fino, rammentava Kristeva, al disperato nichilista di Dostoevskij. Radici mentali che un grande storico di Bisanzio come Aleksander Kaz^hdan aveva già posto al centro della sua analisi dell'uomo bizantino. Julia Kristeva, non

inventando né fantasticando, ma attingendo a quest'ampia e sommersa letteratura specialistica, legava alla discrepanza fra le dottrine della processione dello Spirito Santo nelle due culture la psicologia collettiva "masochista" di un popolo, che anziché avversare un potere iniquo si offriva a bersaglio sui ponti.

"Sì, e adesso la guerra in Kosovo sarebbe colpa dello Spirito Santo", ironizzavano sui giornali. Poteva e forse può ancora sembrare fuori luogo dare tanta importanza alla teologia, in un'epoca di morte delle religioni. Ma questo non ha cancellato, ricordava Kristeva, "la natura psichica dell'uomo religioso ortodosso", rinnovandola se mai "sotto una forma larvata ma non meno operante".

L'esito sulla psicologia degli individui e dei popoli di strutture religiose millenarie, anche sepolte e dimenticate, anzi tanto più attive in quanto custodite nel profondo non più come visioni coscienti del mondo e neppure come credenze irrazionali ma come 'istinti', 'tracce', 'cicatrici mentali', per usare le parole di Denis de Rougemont, va considerato dagli storici del passato come del presente: è la lezione che l'antropologia ha trasmesso alla storia, ed è stata la scuola di Louis Gernet, il fondatore di quella che chiamiamo psicologia storica del mondo antico, poi sviluppata da Vernant, Detienne, Vidal-Nacquet, ad applicare questo metodo come disciplina della lettura del passato.

Naturalmente dobbiamo guardarci dal rischio di un determinismo, o, peggio, di un razzismo psicologico nel considerare le 'geografie' della psicologia o le 'nazioni' psicologiche, le 'nazionalità' della psiche collettiva dei popoli. Questo è il punto debole della lettura di Julia Kristeva: funziona nel momento in cui segnala una diversità, una diversa categoria di lettura, una pluralità, una complessità — non certo se presuppone un'omogeneità o implica un determinismo nell'azione della struttura religiosa nella mentalità di un popolo. Non si può parlare di 'uomo ortodosso' in assoluto; ma è necessario constatare la presenza dell'uomo ortodosso in noi, l'ibridazione di quella che Kristeva chiama "la natura psichica dell'uomo religioso ortodosso" nella cultura che chiamiamo europea e, dunque, nella sua politica; considerare il conflitto che questa crea nella macrogeografia della geopolitica come nella geografia della psiche; dare ospitalità al conflitto in tutte e due.

E' così che si può entrare in contatto, secondo il programma di lavoro iniziale di queste *Geografie*, con quello che Lorena Preta chiama "il patrimonio di esperienza e di conoscenza, che culture distanti, religioni diverse hanno elaborato nel corso dei secoli e che sono determinanti anche oggi in quanto continuano a nutrire della loro specifica immagine dell'uomo e del mondo le correnti di pensiero di quei paesi, le loro credenze e i loro comportamenti". Il compito che *Geografie* si prefigge è di "traduzione" e di "decostruzione" delle letture dominanti dei fenomeni. E' la *pars destruens* a interessarci, lo smantellamento delle letture abituali, la constatazione della pluralità dei vertici antropologici, non la costruzione affrettata di nuove categorie, come quella dell'"uomo ortodosso", o di nuove "mappe accertate".

Ha scritto Denis de Rougemont: "Tutti senza saperlo conduciamo la nostra vita di civilizzati in una confusione veramente insensata di religioni mai del tutto morte e raramente del tutto comprese e praticate; di morali un tempo esclusive, di istinti ereditati da consuetudini completamente dimenticate, divenute tracce o cicatrici

mentali". Rougemont, analizzava la perseguitata eresia catara, versione provenzale del dualismo gnostico bizantino. Ma anche l'islamizzazione della Bosnia nel tardo medioevo era direttamente collegata a quell'eresia venuta da Bisanzio, al sostrato pataro, alla violenta traccia che l'inquisizione cattolica aveva lasciato in quella prospera e civile regione.

Tutti i patari di Bosnia, e cioè tutti i bosniaci, quando si trovarono a scegliere fra il Papa e il Turco non esitarono a scegliere il Turco. Perché? quali sono le radici medievali del mosaico etnico-religioso balcanico? All'epoca avevamo rilanciato la domanda ai prelati cattolici, che seguitavano a insistere sul carattere assolutamente non religioso del conflitto balcanico: ci dicessero, attingendo ai loro annali ecclesiastici, qual era stato il ruolo della religione cattolica e del papato nella divisione culturale di quei popoli, dall'inquisizione di Innocenzo III risalendo fino alla plurisecolare politica di assorbimento nei confronti di Dalmazia, Croazia, Ungheria, Polonia. Negando che il conflitto fosse anche religioso la cultura cattolica non faceva che ricalcare, forse inavvertitamente, la fuga dalla storia del giornalista televisivo: "Non facciamoci confondere le idee dal passato".

Dal passato, invece, non possiamo, con un po' di fatica e forse anche di vergogna, che farcele chiarire, colmando la frattura, dovuta forse a rimozione, forse a censura, tra questo 'presente' — un divenire in bilico tra passato e futuro — e gli eventi altrettanto terribili che lo hanno prodotto. E' un meccanismo comune alla storia collettiva e a quella individuale, forse — ma la parola finale va lasciata agli psicoanalisti.

(1) J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, trad. it., Milano 1999², pp. 66 sgg.

(2) Cf. ad es. la Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo, del 2004, in cui alla libertà di far prevalere nelle scelte di vita la parte maschile o femminile di sé, al di là del proprio sesso, Ratzinger contrappone una discriminazione deterministica del ruolo della donna. Ferma restando la sua pari dignità, la sua vocazione prioritaria è la famiglia, con conseguenze inaccettabili: "La donna non può fare le stesse scelte dell'uomo".