

La classe dirigente dell'Italia post-unitaria sembra essersi servita della malavita per controllare le opposizioni e mantenere l'ordine pubblico



Alle origini di mafia e camorra

Il volto oscuro dello Stato

di GIOVANNI CERRO

In un saggio pubblicato recentemente (*La mala setta. Alle origini di mafia e camorra, 1859-1878*, Torino, Einaudi, 2015, pagine 403, euro 35), di piacevole lettura e molto ben documentato, lo storico dell'università di Teramo Francesco Benigno imputa una serie di gravi mancanze alla storiografia che si è occupata della questione del crimine organizzato nell'Italia post-unitaria.

Anzitutto, gli studi sul tema indagano in genere il fenomeno delinquenziale alla luce delle strutture che hanno caratterizzato la malavita organizzata a partire dalla seconda metà del Novecento, al fine di individuare modus operandi di lungo periodo. Ciò li porta spesso a considerare i criminali come una classe chiusa, sempre uguale a se stessa e immune all'evoluzione storica. Un altro rischio è la tendenza a reificare la criminalità, ritenendola connessa a una parte della popolazione, e di conseguenza inestirpabile.

Per aggirare questi errori, Benigno sostiene che sia necessario compiere uno che, come per esempio quella di «classe pericolosa», elaborata in Francia nel periodo tra la Restaurazione e la Comune, sia analizzando minuziosamente i registri discorsivi dell'epoca, in cui si intersecano diversi livelli (poliziesco, politico, giudiziario, letterario).

Dal punto di vista temporale lo studio di Benigno inizia con la nascita dello Stato unitario nel 1859-1860 e termina alla fine degli anni Settanta dell'Ottocento, quando si affermano due nuovi schemi esplicativi della criminalità, destinati a soppiantare il paradigma della classe pericolosa: la spiegazione economico-sociale, con *L'inchiesta sulla Sicilia* di Leopoldo Franchetti e Sidney Sonnino e con *Le lettere meridionali* di Pasquale Villari, e quella scientifico-naturalistica, sviluppata da Cesare Lombroso nell'*Uomo delinquente*.

Combinando la storia sociale con la storia politica, Benigno ci accompagna in un groviglio intricato di vicende, da cui emerge il volto oscuro dello Stato unitario. Da un lato, la classe dirigente dell'Italia unita sembra essersi servita disinvoltamente della malavita per control-

lare le opposizioni, per mantenere l'ordine pubblico, per sobillare e mettere in scena finte rivolte; dall'altro, la vulgata sul crimine organizzato sviluppata nei primi due decenni dello Stato liberale sembra essere il risultato di una costruzione ideologica in cui alla verità storica si sovrappongono l'opportunismo politico, la retorica e addirittura l'invenzione letteraria.

La mafia e la camorra sono state utilizzate infatti come un efficace strumento di lotta politica e di repressione degli avversari del regime monarchico-costituzionale, dai repubblicani ai socialisti fino agli anarchici. In questo senso l'accidentata storia del termine «camorristi», e la confusione semantica che lo contraddistingue, sono illuminanti.

Nel periodo borbonico, il termine era impiegato soprattutto per indicare quei detenuti che nelle carceri dell'Italia meridionale ricorrevano a pratiche di sopraffazione ai danni degli altri prigionieri, con la connivenza delle guardie carcerarie. Tale descrizione era in realtà funzionale a uno scopo ben determinato: criticare il sistema politico borbonico, accusato di op-

propria, capace di gestire un ampio ventaglio di attività criminose, dal gioco clandestino allo sfruttamento della prostituzione, dal contrabbando al clientelismo. È così che in un decreto di pubblica sicurezza del gennaio 1861 la parola «camorristi» viene utilizzata per prima volta per designare una particolare tipologia criminale, accanto a oziosi, vagabondi, ladri, truffatori e ricattatori. In aggiunta, la camorra viene sempre più spesso descritta come una sorta di duplicato del brigantaggio, con radici non più rurali ma urbane, e come un pericolo per la convivenza civile e per il progresso socioeconomico del mezzogiorno.

È quanto sostiene in un libro pubblicato nel 1862 (*La camorra*, appunto) il letterato ginevrino Marc Monnier, che da posizioni filodemocratiche era passato a spalleggiare l'azione del governo. In quello che Benigno non esita a definire un pamphlet politico, il brigantaggio e la camorra finiscono con l'incarnare due pericolose minacce, distinte ma in fondo simili: quella borbonica e quella democratico-repubblicana.

L'immagine della setta segreta e la realtà dei fatti. In esse, al contrario, sono riconoscibili motivi dei grandi romanzi francesi sulle classi popolari della prima metà dell'Ottocento (Balzac, Vidocq e Sue). Per smentire questa visione strumentale e distorta della delinquenza basterebbero i rapporti di polizia scritti tra la fine del 1860 e l'inizio del 1861, nei quali i camorristi sono descritti come figure al confine tra criminalità comune e sedizione politica e come parte di una realtà frastagliata, difficilmente classificabile e inquadrabile in modo netto.

Tuttavia, sia che rispecchino la realtà sia che ne siano distanti, i discorsi sul crimine hanno una diretta conseguenza sulla rappresentazione dello spazio pubblico. A essi infatti va riconosciuta una natura performativa, scrive Benigno: «Si tratta, per così dire, di atti linguistici intenzionali che svolgono un ruolo determinante tanto nel riconoscimento, quanto nell'autopercezione e nella definizione identitaria dei criminali stessi. In fondo, sono le stesse pratiche discorsive a costituire i soggetti storici».

Secondo Benigno per studiare questi fenomeni correttamente occorre anche analizzare i registri discorsivi dell'epoca in cui si intersecano i piani polizieschi, politici, giudiziari, letterari

primere e impoverire le classi popolari e di agire arbitrariamente nei confronti di quelle benestanti. Poco dopo, il termine si arricchisce di una nuova sfumatura: sono camorristi anche quegli individui turbolenti capaci di riscuotere particolare consenso nei quartieri popolari, soprattutto napoletani, e usi a sfruttare la violenza per procurarsi guadagni illeciti. Quando, tra il 1855 e il 1860, si inizia a temere che questi caporioni possano fornire una base di manovra per il movimento liberale, inizia a farsi strada l'immagine della camorra come di una setta segreta, un'organizzazione centralizzata con gerarchie e regole, con gradi di iniziazione e con una lingua

L'attenzione di monsignor Mario Sturzo per la persona e la famiglia

Per trovare l'etica nell'arte

di MELO FRENTI

Dovuta attenzione viene tributata da una pubblicazione ancor fresca d'inchiostro a un personaggio che nei primi cinquant'anni del secolo scorso operò in Sicilia da autentico protagonista. Parliamo di monsignor Mario Sturzo, che dal 1903 al 1941 fu vescovo di Piazza Armerina, al quale il Centro Studi Arcangelo Cammarata



di San Cataldo ha dedicato un convegno i cui contributi sono stati raccolti nel volume *Mario Sturzo educatore. La sua attenzione pastorale alla persona e alla famiglia* (Caltanissetta, Sciascia, 2015, pagine 136, euro 15) a cura di Giuseppina Sansone e Massimo Naro.

Mario Sturzo - di cui nel 2013 è stato avviato il processo di canonizzazione - era nato a Caltagirone il 2 novembre 1861 e superava di dieci anni il fratello minore don Luigi, il grande protagonista che sappiamo delle conquiste politiche e sociali della vita italiana del Novecento.

Nonostante il suo impegno si sarebbe orientato ad altri prevalenti interessi, da giovane Mario Sturzo si attivò, come il fratello, nell'ambito di quel clero sociale che costituiva la forza trainante del movimento cattolico in Sicilia. Ordinato sacerdote a 28 anni, tanto si distinse nella passione per gli studi e per la sua fervente vocazione pastorale che nel 1903 Leone XIII lo nominò vescovo della diocesi di Piazza Armerina, da lui immediatamente eletta come campo sperimentale di un apostolato volto innanzi tutto all'educazione sentimentale, al riconoscimento del bello nell'arte che diviene strumento di santità.

Ebbe un grande senso pratico della vita, ma anche tanta dedizione alla ricerca filosofica, che affidò al periodico «Rivista di Autoformazione», sulla quale si abbatté un intervento del Sant'Uffizio. Il vescovo soppresse la rivista, dato il sospetto di essere più vicina al neoidealismo crociano e gentiliano che non alla filosofia scolastica e tomista.

Sturzo si dedicò quindi, e più espressamente, all'educazione delle famiglie e alle attività delle parrocchie. Fondò una nuova rivista, «L'angelo della famiglia» (1934-1941), insistendo sul tema sentimentale della funzione formativa del bello che è in natura e nell'arte, sulla stretta connessione fra antropologia etica e formazione: «la buona educazione conduce alla santità». Il concetto è questo: l'arte, in quanto tale, ha una sua valenza spirituale, una sua precisa connotazione morale, per cui educare all'arte e alla bellezza estetica rientra nel campo della morale.

Alla famiglia e alla parrocchia il vescovo affidò la realizzazione del suo insegnamento, anticipando traguardi che - a quasi un secolo di distanza - rientrano nel novero degli attuali problemi da affrontare: vedi la famiglia e il suo primato da rivendicare ancora, come è nel programma del Sinodo dei vescovi, indetto da Papa Francesco.

Le indicazioni alimentari di san Girolamo

Digiuno ma non troppo

di LUCIO COCO

San Girolamo approfondisce il tema del cibo, fornendoci delle vere e proprie regole alimentari, nel trattato *Contro Gioviano* (403), un monaco definito dallo stesso Padre della Chiesa «l'Epicuro dei cristiani» e che per le sue posizioni era stato colpito da una duplice condanna, prima del Papa Siricio a Roma e poi dal vescovo Ambrogio a Milano.

La parte relativa all'alimentazione è la terza dello scritto polemico e in essa lo stridonense sostiene che l'ideale ascetico dell'astinenza non equivale a disprezzare i beni della creazione, che «i digiuni sono graditi a Dio» e che «la continenza è un fatto accettabile». Anzi proprio attraverso la limitazione dei cibi si può perseguire quella via di perfe-

pienza dell'antica medicina: «Con gli stessi cibi - afferma in un passaggio folgorante - con cui la si riacquista, la salute può essere conservata». Una dieta di verdure forse al palato non offre tante soddisfazioni, tuttavia essa è auspicabile se si è incamminati sulla via della speculazione e della contemplazione, oppure se si vuole mantenere una buona forma fisica e il corpo sano.

Non a caso, nota il Padre della Chiesa, «Epicuro, assertore del piacere, ha riempito tutti i suoi libri di verdure e frutta e afferma che bisogna vivere con cibi modesti, dal momento che la preparazione di carni e di ricchi banchetti implica un grande darsi pena e pensiero e che lo sforzo per apprestarli è maggiore del piacere del fruirne».

Il tal modo a fronte di una «diestetica» Girolamo sviluppa una più generale «etica» del cibo improntata alla sobrietà, al non esagerare, a nutrirsi dell'essenziale, senza cercare il superfluo e senza mai andare oltre la misura. Quanto risulta attuale per esempio il suo appello a una alimentazione funzionale al bisogno e non al desiderio: «Bere e mangiare non devono servire a estinguere il desiderio e il piacere ma la sete e la fame». La via che egli indica è sempre quella della ricerca della frugalità. Essa guida l'uomo a riconoscere e a fare a meno dell'inutile e a evitare ogni eccesso e abuso, a sapersi controllare e accontentare.

Con gli stessi cibi con cui si riacquista la salute la si può anche conservare. Una dieta di verdure forse non offre tante soddisfazioni al palato. Tuttavia è auspicabile se si perseguono contemplazione e forma fisica

zione che è un compito precipuo della vita del cristiano e che fin dall'antichità è stata sempre la controsostanza.

Tenersi lontani dai cibi e dai piaceri giova perciò alla meditazione

del religioso e all'astrazione del pensatore, anche se Girolamo, molto realisticamente, non demonizza il cibo e assai più semplicemente invita a scegliere «la secchezza al grasso», i cibi leggeri a quelli pesanti, gli alimenti la cui preparazione è facile ai piatti elaborati e a ogni altro tipo di intingolo capace di stuzzicare l'appetito anche quando non si avrebbe più fame.

Altrettanto interessanti sono però i distinguo che egli pone sul modo di nutrirsi e in questo senso le sue riflessioni diventano una vera e propria guida all'alimentazione con l'indicazione esplicita di quali cibi sono più utili per sostentarsi e mantenere sano il corpo.

L'astinenza dalle carni è suffragata da tanti esempi storici e scritturistici, a fronte della quale egli propone il ricorso all'uso di verdura, frutta e legumi, da cui «il corpo umano trae alimento senza difficoltà e, preso con moderazione, questo cibo si digerisce con facilità dal momento che non viene divorato con avidità e non stuzzica l'appetito».

Una alimentazione sobria trova la sua ragione d'essere anche nel raggiungimento oppure nella conservazione oppure nel ristabilimento di una condizione di sanità fisica: «Chi è malato non ottiene la salute se non con un cibo leggero e uno stile di vita controllato, che si definisce «dieta magra»». In altre circostanze è proprio la scarsità di cibi il rimedio e il farmaco per una malattia: è il caso per esempio della podagra che viene curata con «il divieto di cibi prelibati» e il ritorno «a un pasto frugale e a cibi poveri».

Come Ippocrate e Galeno, gli illustri medici del passato che egli cita nell'opera, Girolamo stesso non manca di dispensare pillole di saggezza che conservano tutta la sa-



Guercino, «San Girolamo nel deserto» (1650)

Accanto a questo discorso tuttavia Girolamo non cessa di farne un altro e di rimarcare quello che è lo specifico del cristiano. La sua azione infatti non ubbidisce solo a un'etica laica, pertanto egli ricorda che la religione di Cristo non forma persone comuni «ma seguaci della sapienza che si sono dedicati al culto di Dio e che sanno perché sono stati creati e cosa ci fanno al mondo dal quale si affrettano ad andarsene». A prevalere deve essere sempre la dimensione spirituale.

Il cibo non può essere perciò l'ossessione del credente in Cristo; pellegrino nel mondo, a lui basta «una salute senza troppe forze». In tal senso il suo esodo sulla terra si salda con quello degli israeliti nel deserto e il suo digiuno con quello di Mosè sul monte Sinai.

L'avvertenza conclusiva è, dunque, che il cibo non deve essere mai inteso come fine a se stesso, come adesione a una vuota norma, ma sempre come percorso e viaggio verso qualcosa d'altro che non sia prettamente materiale di modo che «possa apparire che il digiuno è santificato da altre opere» e che la sua utilità, come scrive proprio alla fine della sua trattazione Girolamo, consiste nella cura dell'anima cosicché dietro ogni regime alimentare si possa leggere in trasparenza un bisogno più universale e totalizzante che è quello della guarigione spirituale.