

Cattolici e operai a Torino (1948-1965)
Storia e memoria

di Davide Clari, Marta Margotti, Luca Rolandi e Vito Vita

Fondazione “Vera Nocentini”
Torino 2009

Cattolici e operai a Torino (1948-1965).***Storia e memoria***

Abbreviazioni e sigle		p. 2
Introduzione		p. 3
Capitolo primo. La Chiesa cattolica in una città in trasformazione: Torino, 1948-1965		p. 9
1. <i>Chiesa e questione operaia negli anni della ricostruzione</i>	<i>p. 9</i>	
2. <i>Le organizzazioni cattoliche a Torino</i>	<i>p. 12</i>	
3. <i>Cattolici, sindacato e lavoro</i>	<i>p. 17</i>	
4. <i>Rinnovamento religioso e trasformazioni della città</i>	<i>p. 21</i>	
Capitolo secondo. Sindacato e lavoro (1948-1955)		p. 25
1. <i>Dalla Cgil unitaria al pluralismo confederale</i>	<i>p. 25</i>	
2. <i>L'impegno nel sindacato</i>	<i>p. 29</i>	
3. <i>La fabbrica da evangelizzare: i cappellani del lavoro</i>	<i>p. 31</i>	
4. <i>I rapporti con la Fiat</i>	<i>p. 37</i>	
5. <i>Crisi e tensioni: Arrighi, Carretto, Rossi</i>	<i>p. 38</i>	
Capitolo terzo. La politica dei lavoratori (1955-1960)		p. 43
1. <i>La città alla prova dell'immigrazione</i>	<i>p. 43</i>	
2. <i>Tra la fabbrica e l'oratorio</i>	<i>p. 45</i>	
3. <i>Preti e operai</i>	<i>p. 50</i>	
4. <i>Il collateralismo democristiano</i>	<i>p. 55</i>	
Capitolo quarto. I fermenti del Concilio (1960-1965)		p. 60
1. <i>Rinnovamento e tradizione</i>	<i>p. 60</i>	
2. <i>Un vescovo coadiutore</i>	<i>p. 61</i>	
3. <i>Il centro-sinistra: una nuova fase?</i>	<i>p. 66</i>	
4. <i>Nuove chiese e nuovi parrocchiani</i>	<i>p. 69</i>	
5. <i>Miracolo economico e conflittualità operaia</i>	<i>p. 76</i>	
Considerazioni conclusive		p. 79

Abbreviazioni e sigle

Ac:	Azione cattolica
Acli:	Associazioni cristiane lavoratori italiani
Cai:	Centro assistenza immigrati
Cgil:	Confederazione generale italiana del lavoro
Cial:	Centro informazioni assistenza lavoratori
Cil:	Confederazione italiana dei lavoratori
Cim:	Centro immigrati meridionali
Cisl:	Confederazione italiana sindacati lavoratori
Cln:	Comitato di liberazione nazionale
Csc:	Corrente sindacale cristiana
Dc:	Democrazia cristiana
Fil:	Federazione italiana lavoratori
Fiom:	Federazione impiegati operai metallurgici
Fuan:	Fronte universitario d'azione nazionale
Fuci:	Federazione universitaria cattolica italiana
Gf:	Gioventù femminile di Azione cattolica
Giac:	Gioventù italiana di Azione cattolica
Gioc:	Gioventù operaia cristiana
Lcgil:	Libera confederazione generale italiana del lavoro
Marp:	Movimento autonomia regionale piemontese
Onarmo:	Opera nazionale assistenza religiosa e morale agli operai
Pli:	Partito liberale italiano
Pci:	Partito comunista italiano
Ppi:	Partito popolare italiano
Psdi:	Partito socialdemocratico italiano
Psi:	Partito socialista italiano
Sida:	Sindacato italiano dell'automobile
Uil:	Unione italiana del lavoro
Uilm:	Unione italiana lavoratori metalmeccanici

Introduzione

Gli anni della ricostruzione e del “miracolo” economico furono per Torino un periodo di tumultuose trasformazioni che investirono, insieme alla struttura sociale, agli assetti economici e agli equilibri politici presenti in città, le mentalità e gli stili di vita di una parte notevole della popolazione, con ricadute rilevanti sia nel vissuto religioso dei singoli, sia nelle scelte compiute dalla Chiesa cattolica locale. Osservare i cambiamenti intervenuti nella Chiesa torinese permette di considerare non soltanto quanto la variegata galassia cattolica, di volta in volta, guidò, arginò o subì i mutamenti avvenuti nella “capitale dell’automobile”, ma pure come le sollecitazioni provenienti dalla crescita della città influenzarono in un arco di tempo estremamente breve i modelli di azione delle diverse organizzazioni religiose, si riflessero sulla loro capacità di lettura della realtà e, in maniera più sotterranea, ma non per questo meno incisiva, resero possibile un diverso modo di giudicare il rapporto tra fede religiosa e società moderna da parte dei cristiani più attivamente impegnati nel confronto con gli ambienti operai.

Si può ipotizzare che le relazioni tra cultura cattolica e questioni del lavoro (e del lavoro industriale, in particolare) siano tra i marcatori privilegiati dei cambiamenti avvenuti nella Chiesa torinese nel secondo dopoguerra e la loro analisi offre la possibilità di indagare il complesso intreccio creatosi tra mutamenti sociali, crescita economica e decisioni delle istituzioni nel primo ventennio dell’Italia repubblicana. La Chiesa di Torino (segnata dal lungo episcopato di Maurilio Fossati, alla guida della diocesi dal 1931 al 1965) risultò inevitabilmente condizionata dall’immersione in tale contesto caratterizzato da rapidi processi di sviluppo e da flussi migratori di notevole consistenza, anche se differenti furono le risposte date dai diversi attori che pur operavano nello stesso contesto. Considerare questa varietà di scelte permette di descrivere il mondo cattolico nelle sue diverse articolazioni e di rendere più mosse le rappresentazioni della Chiesa italiana, meno uniformemente coesa di quanto riuscissero a descrivere sia le istituzioni ecclesiastiche, sia una parte notevole della cultura italiana dell’epoca.

Il rapporto tra Chiesa e questione operaia rappresenta uno dei temi più ricorrenti negli studi sul cattolicesimo contemporaneo, in particolare nelle ricerche che si sono occupate dello sviluppo delle iniziative mutualistiche, cooperative e sindacali di ispirazione religiosa, seppure si siano concentrate maggiormente sulle vicende della seconda metà dell’Ottocento e dell’inizio del Novecento. Se considerato all’interno dei processi di modernizzazione dell’Italia, il cattolicesimo torinese si segnala non tanto per essere stato un caso esemplare della presenza della Chiesa nella società, quanto per la sua singolarità, che ha avuto origini precise e conseguenze durature. L’ipotesi

da cui prende avvio la ricerca si concentra sulle ragioni di una certa “anomalia cattolica” dell’area torinese che risulta evidente se si osserva la complessa stratificazione sociale della città e del suo circondario - emergente già negli anni precedenti il primo conflitto mondiale - dove accanto a un consistente universo operaio esisteva una radicata e multiforme presenza di ceti borghesi variamente in relazione tra loro¹. Nel dopoguerra, la pervasività del modello industriale della Fiat, il diffuso radicamento delle culture socialiste e comuniste, la presenza di originali tradizioni laiche e liberali, le numerose forme di associazionismo e la stessa segmentazione del mondo cattolico posero alla Chiesa di Torino questioni inedite, che furono ulteriormente accentuate in seguito agli intensi e prolungati flussi migratori provenienti dalle campagne piemontesi e dal Veneto, prima, e dal Mezzogiorno, poi.

Se la ricerca storica procede per accumulazione di conoscenze e per approssimazione di valutazioni, affrontare lo studio dei rapporti tra Chiesa torinese e ambienti operai ha significato indagare lo svolgimento di vicende, chiarire nessi e formulare alcune ipotesi basandosi sulle indagini esistenti² e, di pari passo, sul reperimento di nuove fonti. Le ricerche dedicate all’evoluzione del cattolicesimo locale³ e le numerose analisi delle dinamiche sociali, economiche e politiche sviluppatesi nell’area subalpina nel Novecento sono state utilmente consultate e integrate attraverso la consultazione di vari archivi⁴ e la raccolta di interviste con alcuni protagonisti. Proprio attraverso le testimonianze si sono potute precisare le relazioni esistenti tra vari protagonisti e sono

¹ Sul cattolicesimo torinese nella prima metà del Novecento, cfr. B. Gariglio, *Cattolici democratici e clerico-fascisti. Il mondo cattolico torinese alla prova del fascismo (1922-1927)*, Il Mulino, Bologna 1976; M. Reineri, *Cattolici e fascismo a Torino. 1925/1943*, Feltrinelli, Milano 1978; M. Reineri, *Mondo cattolico e campagne dal primo Novecento al post-fascismo*, in *Storia del movimento operaio del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, 2. *L’età giolittiana la guerra e il dopoguerra*, dir. da A. Agosti e G.M. Bravo, De Donato, Bari 1979, pp. 227-292; P.G. Zunino, *Il movimento cattolico a Torino e il sorgere del fascismo*, *ibid.*, pp. 419-433; A. Erba, *Prete del sacramento e prete del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali nell’età giolittiana*, Franco Angeli, Milano 1984.

² Cfr. B. Bertini e S. Casadio, *Clero e industria a Torino. Ricerca sui rapporti tra clero e masse operaie nella capitale dell’auto dal 1943 al 1948*, Franco Angeli, Milano 1979; P. Armocida, *Mondo cattolico e movimento operaio: l’evoluzione politica delle Acli*, in *Storia del movimento operaio del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, 4. *Dalla ricostruzione ai giorni nostri*, dir. da A. Agosti e G.M. Bravo, De Donato, Bari 1981, pp. 173-238; V. Vita, *Chiesa e mondo operaio. Torino 1943-1948*, Effatà, Cantalupa 2003.

³ Cfr. B. Gariglio, *Chiesa e società industriale: il caso di Torino*, in *Le Chiese di Pio XII*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 161-190; *Chiesa e mondo cattolico nel post-concilio. Il caso torinese. Materiali per una ricerca*, a cura di P. Armocida, G. Magliano e A. Salassa, Regione Piemonte - Cooperativa di Cultura “L. Milani”, Torino 1986; B. Gariglio, F. Traniello e P. Marangon, *Chiesa e mondo cattolico*, in *Storia di Torino*. 9. *Gli anni della Repubblica*, a cura di N. Tranfaglia, Einaudi, Torino 1999, pp. 321-375; A. Guasco, *Torino religiosa. Materiali e contributi per una storia dell’Azione cattolica, delle scuole e degli editori cattolici dal dopoguerra al postconcilio (1945-1969)*, relazione conclusiva, Fondazione Michele Pellegrino, 2003-2005; M. Margotti, *Le culture dello sviluppo: i cattolici*, in *Torino da capitale politica a capitale dell’industria*, a cura di F. Levi e S. Musso, Archivio storico della Città di Torino, Torino 2004, pp. 189-199; M. Moraglio, *La cittadella assediata. Parrocchie e nuove chiese a Torino (1945-1965)*, Trauben, Torino 2008.

⁴ A Torino, sono stati sondati gli archivi storici dell’Azione cattolica, delle Acli, della Cisl, della Società di San Vincenzo de’ Paoli e della Curia arcivescovile. Sono stati inoltre individuati nell’archivio dell’Azione cattolica italiana a Roma i documenti contenuti nei fondi della Gioventù cattolica e della Presidenza nazionale, relativi ai rapporti con la diocesi torinese. Sono stati schedati gli articoli comparsi sui periodici cattolici pubblicati dalla diocesi («Rivista Diocesana Torinese», «La Voce del Popolo» e «Il Nostro Tempo»), ma anche sull’edizione torinese de «L’Unità» che spesso presentava e commentava vicende riguardanti la Chiesa locale, in alcuni casi non rilevati da altri quotidiani e dalla stampa cattolica.

emerse circostanze che permettono di proporre alcune chiavi di lettura delle complesse relazioni createsi a Torino tra cattolicesimo e ambienti operai negli anni compresi tra il 1948 e il 1965.

Esiste ormai una ricca serie di studi che, partendo dalle testimonianze orali, ha ricostruito avvenimenti e fenomeni della storia dell'Italia repubblicana. Si tratta di un uso della storia orale che ha dato positivi risultati in termini di recupero di fatti non altrimenti documentabili e di valorizzazione delle vicende delle "classi subalterne"⁵. L'intreccio tra storia e memoria, alla base di ogni tentativo di ricostruzione del passato, è posto particolarmente in rilievo nelle ricerche che ricorrono in maniera prevalente all'oralità quale fonte in grado di restituire la percezione individuale di ciò che è accaduto e la soggettività di coloro che, in maniera più o meno diretta, furono protagonisti di tali vicende⁶. La messa a punto di specifici strumenti d'indagine e l'individuazione dei limiti propri delle ricerche condotte attraverso l'uso delle fonti orali hanno permesso a questi studi non soltanto di fornire informazioni intorno a circostanze, ambienti e personaggi poco noti, ma di offrire nuove prospettive alla ricerca storica.

Le testimonianze raccolte nell'ambito della ricerca promossa dalla Fondazione "Vera Nocentini" si collocano in una categoria intermedia tra quelle rilasciate da personaggi pubblici di primo piano e quelle raccolte per ricostruire aspetti della vita quotidiana, soprattutto negli ambienti popolari. Gli interlocutori sono stati individuati tra coloro che hanno militato nelle associazioni cattoliche durante il primo ventennio repubblicano, in alcuni casi in posizioni di responsabilità, comunque nel periodo della loro giovinezza.

Le ventuno testimonianze utilizzate per questa ricerca sono state rilasciate da diciannove uomini e da due donne, nati tra il 1912 e il 1941⁷. La maggior parte era nata a Torino (11) o in altri

⁵ Cfr. *Fonti orali. Antropologia e storia*, a cura di B. Bernardi, C. Poni e A. Triulzi, Franco Angeli, Milano 1978; *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di L. Passerini, Rosenberg & Sellier, Torino 1978; P. Joutard, *Le voci del passato*, Sei, Torino 1987; L. Passerini, *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Laterza, Roma-Bari 1984; *Storia orale e storie di vita*, a cura di L. Lanzardo, Franco Angeli, Milano 1989; R. Garruccio, *Memoria: una fonte per la mano sinistra. Letteratura ed esperienze di ricerca su fonti e archivi orali*, «Imprese e storia», n. 29, gennaio-giugno 2004, pp. 101-146; *Introduzione alla storia orale*, a cura di C. Bermani, 3 vol, Odradek, Roma 1999 (ristampa 2005); *Storia orale*, a cura di A. Portelli, «Quaderni storici», n. 120, 2005, pp. 653-752; A. Portelli, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, Roma 2007; A. Portelli, *Il microfono rovesciato. Dieci variazioni sulla storia orale. Interviste a Cesare Bermani, Manlio Calegari, Luisa Passerini, Alessandro Portelli, Tullio Telmon, Gabriella Gribaudi, Daniela Perco, Marco Fincardi, Antonio Canovi, Marco Paolini*, a cura di A. Casellato, Istresco, Treviso 2007.

⁶ Cfr. in particolare il primo capitolo di L. Passerini, *Memoria e utopia. Il primato dell'intersoggettività*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁷ Le interviste, registrate in audio e, in alcuni casi, in video, sono state trascritte integralmente per dare conto non soltanto della varietà dei linguaggi, ma anche della complessità che caratterizza l'intreccio tra passato, memoria del passato e rievocazione storica; le registrazioni e le trascrizioni sono ora conservate nella sede della Fondazione Vera Nocentini di Torino. Sono stati ascoltati: Luciano Allais (nato a Coazze, provincia di Torino, nel 1928), Edoardo Arrighi (Honduras, 1922), Luigi Bertolino (Torino, 1928), Aldo Bodrato (Monteu Roero, provincia di Cuneo, 1941), Guido Bodrato (Monteu Roero, provincia di Cuneo, 1933), Esterino Bosco (Torino, 1915), Carlo Carlevaris (Cardè, provincia di Cuneo, 1926), Anna Casazza Mont (Torino, 1932), Anna Rosa Gallesio in Girola (Torino, 1912), Mario Gheddo (Tronzano Vercellese, 1931), Fausto Gorla (Torino, 1924), Matteo Lepori (Cercenasco, 1928), Livio Maritano (Giaveno, 1925), Francesco Novara (Torino, 1923), Giovanni Pignata (Torino, 1915), Giorgio Piovano (Torino, 1930),

comuni del Piemonte (8); coloro che non erano nati nel capoluogo, compresi i due nati all'estero da genitori piemontesi emigrati, si erano comunque trasferiti in città quando erano ancora bambini o giovani. Quasi tutti avevano entrambi i genitori piemontesi (19); le famiglie di origine erano di estrazione operaia o contadina e, più raramente, della piccola e media borghesia. Cresciuti quasi tutti nel centro storico o nella periferia operaia di Torino, gli intervistati hanno raggiunto spesso un grado di istruzione medio-alto e le professioni esercitate negli anni della loro giovinezza e successivamente riflessero questo iniziale percorso di studi. La frequentazione delle associazioni cattoliche cominciò per tutti nell'età dell'infanzia e, quindi, durante l'epoca fascista. Per alcuni, questo impegno è proseguito nei decenni successivi al periodo considerato nella ricerca. Molti tra gli intervistati hanno militato in sindacati e in partiti politici, a volte anche con incarichi in campo amministrativo e politico. Tra i testimoni, otto hanno ricevuto l'ordinazione sacerdotale, ma quasi tutti hanno svolto il loro ministero prevalentemente al di fuori delle strutture parrocchiali.

Sulla base delle interviste raccolte, non si è inteso proporre una “storia altra” della Chiesa torinese, ma si è voluto arricchire con un'altra fonte (quella orale, appunto) il quadro sino ad ora delineato dagli studi che hanno attinto prevalentemente a documenti d'archivio, a testi editi in volumi o ad articoli apparsi sulla stampa periodica. La “questione operaia” ritorna in tutti i racconti degli uomini e delle donne, variamente impegnati nelle organizzazioni cattoliche nei due decenni successivi al secondo conflitto mondiale, che si sono resi disponibili a questo viaggio a ritroso nel tempo. Come sempre accade in queste circostanze, si è trattato di un percorso nella personale memoria del passato, ma anche nella memoria della città, attraversando luoghi, vicende e biografie che, pur richiamandosi da un'intervista all'altra, sono osservati da diversi punti di vista. Le testimonianze offrono non tanto una storia corale, ma una storia plurale, dove a prevalere è la complessità dei contesti e degli attori, ma anche la varietà delle motivazioni e delle scelte. Se un dato comune esiste nelle diverse memorie raccolte è il senso di appartenenza ad una comunità, in cui il dato religioso era sicuramente prevalente, ma non esauriva gli elementi costitutivi le diverse identità personali e collettive. La lontananza cronologica dagli avvenimenti ha significato non tanto una distanza critica o un distacco emotivo dai fatti recuperati attraverso la memoria, quanto piuttosto una rilettura personale, inevitabilmente parziale, del passato, che però consente di sondare le ricadute nel vissuto individuale di eventi collettivi. Le vicende dei gruppi cattolici torinesi impegnati negli ambienti operai mostrano la varietà di opzioni possibili all'interno della Chiesa di fronte alla modernizzazione sociale e alla secolarizzazione delle mentalità e degli atteggiamenti: il cattolicesimo torinese, una sorta di “nome collettivo plurale” variamente declinato, percorse nel dopoguerra tragitti non lineari, alla ricerca di un equilibrio tra l'obbedienza alle indicazioni del

Trieste Remondino (Svizzera, 1917), Antonio Revelli (Torino, 1934), Giovanni Saracco (Villafranca d'Asti, 1932), Fiorenzo Savio, (Torino, 1922), Gianni Vattimo (Torino, 1936).

magistero ecclesiastico e la vicinanza alle sollecitazioni dal movimento operaio, da alcuni militanti percepito come la componente più dinamica della città. Affrontare la questione del lavoro nella “città della Fiat” significava considerare quanto i ritmi di vita e l’*ethos* collettivo fossero cambiati nel contesto industriale, ma pure come le spinte della modernità stessero trasformando i modi di formazione delle identità individuali e il senso di appartenenza comunitaria nella società di massa.

L’inserimento in una realtà attraversata da rapidi processi di modernizzazione contribuì a far emergere nel cattolicesimo torinese precoci segnali di interesse verso il lavoro industriale e i suoi riflessi sulla religiosità della popolazione, che produssero iniziative e riflessioni originali nella Chiesa italiana. La varietà di scelte, documentata anche attraverso le testimonianze raccolte, consente di rilevare come, nella seconda parte dell’episcopato di Fossati, fosse maturata una progressiva differenziazione del cattolicesimo locale, ancora più notevole se confrontata con la strategia di compattamento delle fila cattoliche e di centralizzazione vaticana perseguita dalla gerarchia cattolica, che aveva avuto negli anni del fascismo un suo indubbio rafforzamento. Ne risulta un’immagine mossa degli ambienti cattolici torinesi nei primi vent’anni repubblicani che contraddice le coeve rappresentazioni della Chiesa (e le sue autorappresentazioni), percepita spesso come monoliticamente unita intorno alla gerarchia e uniformemente indirizzata ad affermare il primato cattolico in Italia. Si può ipotizzare che attraverso l’associazionismo, più che nelle parrocchie, si diffusero a Torino i fermenti di rinnovamento religioso e sociale, che ebbero negli anni del Concilio Vaticano II e in quelli successivi il loro pieno e dirompente sviluppo.

Dopo una sintetica ricostruzione delle vicende della Chiesa torinese nel ventennio seguito alla seconda guerra mondiale, il volume ripercorre l’evoluzione dei rapporti tra cattolicesimo e questione operaia, mettendo in rilievo soprattutto la memoria dei testimoni. La ricostruzione degli sviluppi dell’impegno sociale dei cattolici torinesi ha considerato con particolare attenzione la presenza nelle organizzazioni sindacali, l’attività dei cappellani del lavoro e i rapporti tra la Chiesa e la Fiat, per poi concentrarsi sulla rilevanza dei temi del lavoro nelle iniziative promosse dai diversi rami dell’Azione cattolica e sull’esistenza di diverse culture dello sviluppo all’interno della Chiesa torinese. I cambiamenti intervenuti nei rapporti con la Democrazia cristiana dopo i trionfali successi delle elezioni del 1948, la partecipazione alle scelte dell’amministrazione civica e la varietà di atteggiamenti verso gli immigrati rappresentano altrettanti indicatori dei modi in cui il cattolicesimo torinese rispose ai mutamenti della struttura sociale ed economica del capoluogo piemontese. Sono successivamente considerate le tensioni maturate nella Chiesa di Torino durante gli anni Cinquanta, quando, a fianco di modalità tradizionali di azione dei fedeli, emersero decise spinte verso il rinnovamento delle forme e dei contenuti della presenza cattolica nella città. Il rapporto tra la Chiesa e i lavoratori richiamava la più ampia questione della fede nella società

moderna: all'inizio degli anni Sessanta, la continua espansione della città e del suo circondario, le prime giunte di centro-sinistra, l'apertura di una nuova stagione di conflittualità operaia e i primi segnali della contestazione giovanile, ma anche l'innalzamento dei livelli dei consumi individuali e la diffusione di stili di vita lontani dalle indicazioni del magistero ecclesiastico, posero ai cattolici nuovi interrogativi sul senso della loro azione, favorendo la maturazione di riflessioni originali e di iniziative innovative rispetto a ciò che stava accadendo in altre aree del Paese.

Capitolo primo

La Chiesa cattolica in una città in trasformazione: Torino 1948-1965

1. Chiesa e questione operaia negli anni della ricostruzione

La fine della guerra aveva lasciato profonde ferite su Torino: un terzo delle case risultava danneggiato dai bombardamenti e il 10% dei negozi era sinistrato. La situazione delle industrie non era disastrosa, ma vi erano gravi problemi nel reperimento di materie prime e nell'organizzazione del lavoro degli operai. Era stato imposto il blocco dei licenziamenti, ma il ritorno dei reduci e degli sfollati aveva fatto aumentare il numero dei disoccupati presenti in città. I salari fermi, la crescita del debito pubblico, l'aumento dell'inflazione e la mancanza di generi alimentari avevano provocato malcontento in città, seguito con allarme dalle autorità politiche che temevano il montare delle proteste e il sovvertimento dell'ordine pubblico. In questa situazione, la Chiesa giocò un ruolo importante di stabilizzazione, reso possibile non soltanto dalla scelta della Democrazia cristiana (il nuovo partito d'ispirazione cristiana, nato dalla Resistenza e dall'apporto dei vecchi popolari) di sollecitare le autorità ecclesiastiche al sostegno della complessa opera di ricostruzione, ma anche dalla capillare presenza sul territorio delle istituzioni religiose (parrocchie, oratori, scuole, ospedali, centri assistenziali...) che contribuirono al rapido ritorno alla normalità.

Dopo l'inverno particolarmente duro tra il 1946 e il 1947, il sistema economico imboccò un percorso di ripresa che si rivelò continuo nel quindicennio seguente. In una città dove una parte considerevole della popolazione era operaia, in gran parte occupata nella produzione per la Fiat, la possibilità di sviluppo dell'intera economia torinese era legata al rilancio dell'industria⁸.

Con la fine dei governi di unità nazionale e le tensioni maturate all'interno del movimento sindacale, anche le organizzazioni cattoliche torinesi furono coinvolte nella stagione di forte contrapposizione ideologica che culminò nella campagna in vista delle elezioni politiche del 18 aprile 1948⁹. La spinta di tale mobilitazione rafforzò le associazioni cattoliche che videro aumentare il numero dei loro aderenti e adeguarono le proprie strutture a nuovi compiti, ma, allo stesso tempo, registrarono l'emersione di alcune tendenze interne che si discostavano dalle posizioni dettate a livello nazionale e, in alcuni casi, dalle linee prevalenti nei gruppi dirigenti locali. Verso la metà degli anni Cinquanta, furono non soltanto le considerazioni sul rapporto tra azione cattolica e azione

⁸ Cfr. *Fiat: le fasi della crescita. Tempi e cifre dello sviluppo aziendale*, a cura di S. Musso e L. Nardi, Scriptorium, Torino 1996.

⁹ Cfr. L. Lanzardo, *Personalità operaia e coscienza di classe. Comunisti e cattolici nelle fabbriche torinesi nel dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 1989.

politica a caratterizzare queste diversità di opzioni, ma, nell'area torinese, con una curvatura tutta particolare, i temi legati al confronto con il mondo operaio assunsero in alcuni casi un valore di differenziazione rispetto alle scelte compiute dai vertici nazionali dell'associazionismo cattolico. Il confronto con la capacità di mobilitazione delle organizzazioni operaie e del Partito comunista, la consapevolezza del distacco maturato tra la Chiesa e gli ambienti operai, l'influenza delle riflessioni e delle esperienze maturate nel cattolicesimo francese portarono una parte dei militanti a mutare la propria valutazione sulla società industriale e a spostare progressivamente la propria attenzione verso le trasformazioni subite dalla religiosità all'interno dei processi di modernizzazione. Si trattò di un percorso estremamente variegato che portò a sperimentare forme innovative di intervento negli ambienti popolari che però non potevano (e non volevano) porsi in una posizione di rottura con le manifestazioni più tradizionali della presenza dei cattolici nella città: devozione mariana e pietà eucaristica si accompagnavano al vivace attivismo in campo pastorale e sociale di parrocchie e istituti religiosi che ispiravano la loro azione ad una religiosità dalle forme sobrie e radicate, e che traducevano la ricerca di stabilità sociale attraverso il tenace anticomunismo e il diffuso allineamento acritico alle scelte dell'industria, e a quelle della Fiat in particolare.

Il cardinal Maurilio Fossati¹⁰ interpretò il suo ruolo episcopale senza significativi scarti rispetto alle linee prevalenti nei vertici della Chiesa italiana. Le sue considerazioni intorno allo sviluppo industriale rivelano però alcuni accenti inusuali tra i vescovi dell'epoca e giudizi che, soprattutto dopo il conflitto, tentavano di interpretare i processi di modernizzazione della realtà sociale ed economica in atto nella "capitale dell'automobile". Rispetto al ruralismo prevalente nelle riflessioni di altri presuli italiani, le linee pastorali di Fossati si caratterizzarono per una valutazione positiva della crescita dell'industria, ritenuta occasione per un miglioramento delle condizioni di vita della popolazione. Tale valutazione si accompagnava, però, ad una ripresa dei richiami classici della dottrina sociale della Chiesa che indicavano nel risparmio e nei bassi consumi gli strumenti per arginare la povertà, evitare gli eccessi e garantire la pace sociale. Gli appelli alla partecipazione dei fedeli alle organizzazioni politiche e sindacali dell'Italia repubblicana, ripetutamente ricordati

¹⁰ Per alcune notizie biografiche, cfr. *Porpore fulgenti. Il cardinale Maurilio Fossati arcivescovo di Torino e la guerra di liberazione*, a cura di V. Barale, Marietti, Torino 1970; G. Tuninetti, *Fossati Maurilio*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, III/1, diretto da G. Campanini e F. Traniello, Marietti, Torino-Casale M. 1984, pp. 377s; G. Boano, *Un umile prete vestito di porpora. Card. Maurilio Fossati Arcivescovo di Torino (1930-1965)*, Tipolitografia Artigiana Granero, Vigone 1991; *Lettere pastorali dei vescovi torinesi*, a cura di W. Crivellin e G. Tuninetti, «Quaderni del Centro Studi "C. Trabucco"», n. 17, 1992; G. Tuninetti, *Il card. Maurilio Fossati Arcivescovo di Torino (1876-1965) nel trentennio della sua morte. Aspetti e momenti di un lungo episcopato*, «Rivista Diocesana Torinese», n. 4, 1995, pp. 639-659; G. Tuninetti e G. D'Antino, *Il cardinal Domenico Della Rovere, costruttore della cattedrale, e gli arcivescovi di Torino dal 1515 al 2000*, Effatà, Cantalupa 2000, pp. 223-231. Per il cattolicesimo torinese durante la guerra, cfr. R. Marchis, *Guerra e Resistenza nelle posizioni della Curia torinese*, in *L'insurrezione in Piemonte*, Angeli, Milano 1987, pp. 285-308; G. Tuninetti, *Clero, guerra e Resistenza nella diocesi di Torino (1940-1945)*, Piemme, Casale Monferrato 1996; *Cattolici, ebrei ed evangelici nella guerra. Vita religiosa e società. 1939-1945*, a cura di B. Gariglio e R. Marchis, Franco Angeli, Milano 1999.

dall'arcivescovo anche attraverso i giornali diocesani¹¹, si intrecciavano a pressanti inviti alla composizione delle tensioni sociali: la ripresa dell'economia e il contenimento delle forze della sinistra erano obiettivi che potevano essere raggiunti evitando che i contrasti tra datori di lavoro e operai degenerassero, in vista di un superiore bene comune. I tentativi di modificare i rapporti di produzione, ad esempio attraverso i Consigli di gestione, apparivano a Fossati non soltanto come deleteri per l'ordinata ripresa delle attività industriali dopo la guerra, ma rischiavano di portare alla sovversione di uno schema sociale in cui lavoratori e imprenditori erano tenuti a rispettare i propri doveri in vista della costruzione di un'armoniosa concordia civile. Non era posto in discussione l'assetto capitalistico della società di cui, però, si dovevano mitigare gli squilibri, appellandosi agli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa che poneva limiti alla «lunga tradizione egoistica e materialistica»¹² che concedeva al capitale il diritto incondizionato agli utili d'impresa. Le difficoltà attraversate dalle classi popolari potevano essere superate attraverso l'impegno degli imprenditori a migliorare le condizioni di lavoro e i salari della manodopera, ma anche sostenendo quelle opere caritative che permettevano una sorta di redistribuzione dei profitti d'impresa attraverso forme di aiuto paternalistico. La fioritura di numerose Conferenze aziendali della San Vincenzo, sostenute anche dalle donazioni dei datori di lavoro, evidenzia sia la capacità di adattamento delle tradizionali associazioni cattoliche alle mutate condizioni sociali, sia la diffusione nella Chiesa torinese di opere assistenziali in grado di rispondere alle situazioni di indigenza e, al tempo stesso, di contenere le punte più acute della tensione sociale¹³.

Il rafforzamento delle organizzazioni cattoliche e l'incremento della pratica religiosa, in particolare attraverso la celebrazione dei congressi eucaristici e l'intensa devozione mariana, erano individuati come gli strumenti per preservare dalla dispersione la cattolicità torinese e per prepararla alla riconquista cristiana della società. Per Fossati, gli stessi mezzi dovevano essere usati per raggiungere gli ambienti operai che conservavano generalmente un fondo di religiosità, soltanto offuscato dalla permanenza in città, ma che poteva essere ritrovato attraverso iniziative che evocassero l'antica appartenenza alla cattolicità. La celebrazione delle "Pasque operaie" in numerose fabbriche della diocesi, soprattutto tra il 1945 e il 1947, e la missione affidata ai cappellani del lavoro (i sacerdoti diocesani inviati in alcune aziende con l'accordo degli industriali)

¹¹ Sui settimanali diocesani, «La Voce del Popolo» e «Il Nostro Tempo», cfr. E. Rovasenda, *Il nostro tempo e la svolta conciliare*, in *Giornali e giornalisti a Torino*, Torino, Centro studi sul giornalismo piemontese "Carlo Trabucco" - Città di Torino - Assessorato per la cultura, Torino 1984, pp. 113-122; *I settimanali cattolici delle diocesi nella regione ecclesiastica piemontese*, Alzani, Pinerolo 1985; *Corre La Voce. Tra città e fabbrica cinquant'anni di vita del settimanale diocesano di Torino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

¹² M. Fossati, *Lettera pastorale di Sua Emin. il Cardinale [...] per la Quaresima 1946*, «Rivista Diocesana Torinese», n. 3, marzo 1946, p. 38.

¹³ Cfr. V. Piscitello, *La San Vincenzo a Torino negli anni '40: le conferenze aziendali Fiat*, tesi di laurea, Università degli studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1990-1991.

erano le realizzazioni che sembravano poter riaccendere la pratica religiosa dei lavoratori, premessa a un'attiva partecipazione alle associazioni cattoliche e al sindacato cristiano.

2. *Le organizzazioni cattoliche a Torino*

La nuova fase della storia d'Italia, con il repentino passaggio dalla dittatura fascista alla democrazia e alla repubblica, aprì una dialettica interna al mondo cattolico, in campo sociale e politico. Nella diocesi di Torino erano presenti spinte più tradizionaliste e tendenze maggiormente attente alle possibilità di cambiamento, entrambe sostenute dall'attività di sacerdoti generalmente formati nei seminari locali¹⁴. Le organizzazioni cattoliche torinesi erano figlie ed eredi di una tradizione di cattolicesimo sociale, che affondava le proprie radici nell'opera dei "santi sociali", tra i quali Giovanni Bosco, Leonardo Murialdo, Giuseppe Cafasso, Giuseppe Allamano e Benedetto Cottolengo, e delle congregazioni da loro fondate, così come nella profonda e ramificata realtà delle società di mutuo soccorso¹⁵; alcune di queste esperienze diedero vita a coraggiose iniziative di rinnovamento in campo culturale, editoriale e associativo.

Nel decennio 1945-1955, sebbene l'approccio alla classe operaia e ai problemi del lavoro da parte della Chiesa cattolica torinese fosse di carattere prevalentemente pastorale in sintonia con le direttive dell'arcivescovo Maurilio Fossati, nel cattolicesimo sociale torinese non mancarono idee innovative grazie soprattutto all'azione organizzata di laici e religiosi che operavano in città in quegli anni¹⁶.

Nel maggio del 1945 la Chiesa cattolica, dieci giorni dopo le manifestazioni per il 1° maggio, sfilava per le vie della città liberata con una solenne processione riportando nelle loro sedi torinesi le reliquie dei santi torinesi, che erano state ricoverate in località di campagna nel corso della guerra. Era una manifestazione di ringraziamento a Dio per la fine delle ostilità, ma appariva anche un'occasione di mobilitazione popolare attraverso le devozioni religiose e l'affermazione da parte del mondo cattolico della volontà di ricoprire un ruolo di primo piano nella città uscita dalla guerra, dopo che, nel quinquennio bellico, era rimasto sostanzialmente ai margini dell'azione

¹⁴ Cfr. G. Tuninetti, *Facoltà teologiche a Torino. Dalla Facoltà universitaria alla Facoltà dell'Italia settentrionale*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 204s.

¹⁵ Cfr. Gariglio, *Chiesa e società industriale*, cit.; Gariglio, Traniello e Marangon, *Chiesa e mondo cattolico*, cit., pp. 357-358.

¹⁶ Cfr. M. Margotti, *La Chiesa torinese di fronte ai processi di modernizzazione: il caso dell'immigrazione (1945-1965)*, in *La città e lo sviluppo. Crescita e disordine a Torino 1945-1970*, a cura di F. Levi e B. Maida, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 71-119. Sull'immigrazione a Torino appare ancora irrinunciabile la lettura di G. Fofi, *L'immigrazione meridionale a Torino*, Feltrinelli, Milano 1975. Per una testimonianza-denuncia, cfr. C. Canteri, *Immigrati a Torino*, Edizioni Avanti!, Milano 1964. Per una sintesi dei dati quantitativi, cfr. S. Musso, *Lo sviluppo e le sue immagini. Un'analisi quantitativa. Torino 1945-1970*, in *La città e lo sviluppo*, cit., pp. 39-70.

sociale di massa. Anche il conferimento della cittadinanza onoraria attribuita al cardinale dal sindaco di Torino, il comunista Giuseppe Roveda, sembrava simboleggiare una nuova concordia tra mondi molto distanti tra loro. In realtà, dietro a questi gesti di riconciliazione e di ritrovata unità, nella società torinese emergevano tensioni che erano state soltanto compresse negli anni della dittatura e che si ripresentavano nel momento della ritrovata libertà. Per la Chiesa si trattava non soltanto di ricostruire i quadri delle proprie strutture organizzative, dalle parrocchie alle associazioni, ma di rispondere al confronto con le forze della sinistra socialista e comunista, in particolare per la giustizia e l'emancipazione delle masse operaie, e di reagire alle sfide, meno evidenti ma, nel lungo periodo, più determinanti, provenienti dalla crescente secolarizzazione dei comportamenti e delle mentalità.

Nel periodo di transizione dalla guerra alla Repubblica, gli ambienti cattolici vissero in un'atmosfera fervida di novità, d'incontri, di discussioni. I documenti della scuola sociale cristiana, dalla *Rerum Novarum* al radiomessaggio natalizio del 1942 di Pio XII, erano letti in parallelo alle *Idee ricostruttive* di Alcide De Gasperi, tradotte nel *Programma della Dc per la Costituzione* di Guido Gonella. Erano considerazioni che affermavano la libertà della persona e i suoi obblighi sociali, l'importanza dell'autonomia dei corpi sociali, la partecipazione dei lavoratori e degli imprenditori alle responsabilità dell'economia, i valori del solidarismo interclassista e l'urgenza della pace tra i popoli. I temi sociali e politici erano declinati negli ambienti torinesi secondo le differenti sensibilità, anche attraverso l'intervento di dirigenti nazionali delle varie associazioni, dai maestri cattolici al movimento dei laureati, dall'Azione cattolica ai democristiani, dagli aclisti ai sindacalisti.

Per quanto dotati di una loro coerenza, il pensiero e l'azione del cardinal Maurilio Fossati apparvero tuttavia volti ad un'opera di consolidamento di tradizionali assetti ecclesiastici più che ad un'efficace volontà di rinnovamento della presenza della Chiesa nella società torinese. Nei confronti del comunismo il cardinal Fossati scelse una strategia in parte diversa rispetto a molti altri vescovi italiani. Pur pronunciando parole di ferma condanna dell'ideologia marxista, considerata un grave pericolo per la società, evitò di superare il piano del confronto ideologico-dottrinale e non giunse a comminare sanzioni canoniche ai militanti comunisti. Il suo impegno nei primi anni del dopoguerra si concentrò prevalentemente nella sollecitazione al «risanamento morale, al ritorno di quella serietà di costumi e vita religiosa, nobile tradizione del popolo italiano», come scrisse nella lettera pastorale per la Quaresima del 1946¹⁷.

L'Azione cattolica appoggiò con cautela il neonato partito democratico-cristiano, in cui confluirono esponenti del vecchio Partito popolare e del sindacalismo bianco come Gioachino

¹⁷ Cfr. Gariglio, *Chiesa e società industriale*, cit.

Quarello, Giuseppe Rapelli, Carlo Trabucco, Andrea Guglielminetti e figure eminenti del mondo cattolico impegnate nella Resistenza, quali Silvio Geuna, Valdo Fusi, Giuseppe Grosso e Giuseppe Stabile, formatisi nelle fila dell’Azione cattolica negli anni del fascismo¹⁸.

Un altro riferimento importante nella formazione della classe dirigente cattolica di quegli anni fu il nuovo movimento dei lavoratori cattolici, le Acli che, fondate nell’ottobre del 1944 da Achille Grandi, a Torino poterono contare su autorevoli esponenti, tra i quali lo stesso Rapelli e Treiste Remondino, e preparati assistenti ecclesiastici. I circoli torinesi delle Acli, che nel 1947 raccoglievano circa novemila iscritti, svolsero una rilevante azione a sostegno della corrente cristiana all’interno della Cgil unitaria. Verso la metà del 1946, iniziò a funzionare il Comitato d’intesa di cui facevano parte l’Azione cattolica, le Acli, la Dc e l’Onarmo (l’organismo che a livello nazionale promuoveva iniziative assistenziali a favore degli operai), con il compito di coordinare la presenza e l’azione dei cattolici nelle fabbriche. Gli sforzi dei militanti cristiani continuarono nonostante le sconfitte nelle elezioni sindacali del 1945 e 1946, affiancati nella loro azione dai cappellani del lavoro e dalla nascita della Gioc, sviluppatasi grazie all’intraprendenza di Domenico Sereno Regis e Fiorenzo Savio¹⁹.

Dal punto di vista politico, sul finire del 1945 si concluse la tormentata vicenda del movimento della sinistra cristiana, formata da giovani intellettuali cattolici, che si erano riuniti intorno alla figura del padre domenicano Ceslao Pera. I cattolici di sinistra a Torino avevano avuto tra le loro fila personaggi di notevole spessore culturale e, guidati da Felice Balbo, formarono un centro di elaborazione ideologica e culturale che si sarebbe disperso nei numerosi rivoli della sinistra italiana, dal Partito comunista alle riviste e realtà editoriali di istituzioni laiche e aconfessionali.

In vista delle elezioni del 2 giugno 1946, settori non marginali del mondo cattolico contribuirono all’affermazione dell’opzione repubblicana tra i ceti medi e popolari della città, capovolgendo le previsioni che indicavano nell’indissolubile legame tra Chiesa cattolica e dinastia sabauda una garanzia di successo per l’opzione monarchica. Le istanze di rinnovamento presenti anche tra i cattolici e le iniziative promosse dal marzo del 1946 dalla Consulta diocesana per coordinare il movimento di propaganda a sostegno della Dc furono determinanti per il successo nelle elezioni per l’Assemblea costituente della Democrazia cristiana che ottenne il 27% dei voti, collocandola dietro al Partito socialista, e sorprendentemente prima del Partito comunista.

¹⁸ Cfr. M. Margotti, *Chiesa e movimento cattolico*, in *Torino nel Novecento. La memoria della città industriale. Guida alle fonti per ricerche, mostre, musei*, dir. da S. Musso e S. Scamuzzi, Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Torino 2006, pp. 151-183, consultabile anche nel sito www.gramscitorino.it/documenti.asp.

¹⁹ Cfr. A. Paini, *Il rapporto Chiesa-classe operaia: un caso torinese. Una necessaria ricostruzione storica*, in *Uomini di frontiera. Scelta di classe e trasformazioni della coscienza cristiana a Torino dal Concilio ad oggi*, Cooperativa di Cultura don Milani, Torino 1984; Vita, *Chiesa e mondo operaio*, cit., in particolare pp. 190-341.

L'organizzazione e la diffusa presenza in città dei partiti di massa di sinistra ribaltarono a favore della "gauche" cittadina il secondo confronto elettorale, quello amministrativo del 10 novembre 1946. All'indomani della sua elezione, il Consiglio direttivo della Dc torinese si trovò a fronteggiare la battaglia elettorale amministrativa in condizioni assai meno favorevoli rispetto alle consultazioni per la Costituente di pochi mesi prima. Nonostante l'appoggio delle organizzazioni cattoliche, il nuovo Comitato costituito nel mese di settembre non riuscì nell'intento di ottenere la vittoria alle amministrative d'autunno. La Democrazia cristiana retrocesse nel confronto elettorale di novembre di circa 10 punti percentuali rispetto a sei mesi prima e con il 18%, pari a 58.638 voti, fu distanziata dal Partito comunista, balzato al 33%, e dal Partito socialista, al 27%²⁰.

Le elezioni di novembre segnarono il parziale scollamento tra il partito e il suo retroterra cattolico, in particolare rispetto alle componenti più tradizionaliste e sospettose verso i valori democratici e liberali, oltre che spiccatamente anti-socialiste e anti-comuniste. Alla carica di sindaco fu eletto il comunista Celeste Negarville, a cui il 13 maggio 1948 succedette Domenico Coggiola. Solo nel 1951 un rappresentante della Democrazia cristiana, Amedeo Peyron, sarebbe diventato primo cittadino di Torino, riconfermato dopo le elezioni del 1956²¹. Il progressivo allontanamento, con la fine dell'alleanza antifascista nel governo nazionale, delle posizioni di alcuni dirigenti locali dalla linea degasperiana, si accompagnò a una perdita di contatto con quella parte del corpo elettorale che, per nessuna ragione, era disposta ad accordarsi con la sinistra socialista e socialdemocratica, in una fase storica in cui si acuiva il conflitto ideologico tra Est e Ovest²².

In ogni caso, la rappresentanza democristiana che sedette nel dicembre del 1946 nel rinnovato Consiglio comunale fu estremamente qualificata. Vi erano docenti universitari (Giuseppe Grosso, Pietro Sisto e Silvio Golzio), sindacalisti, professionisti e dirigenti del mondo industriale e finanziario come Gioachino Quarello (già membro del Consiglio nazionale del Ppi, sindacalista della Cil e poi commissario del Sindacato dell'industria nominato dal governo Badoglio), Andrea Guglielminetti, Valdo Fusi, Amedeo Peyron, Natale Reviglio, Carlo Anselmetti e Teresio Guglielmone, due impiegati ex appartenenti al Ppi (Francesco Barale e Achille Gallarini) e tre operai, due dei quali della Fiat (Mario Accatino, Antonio Alisio e Mario Bianco, consigliere

²⁰ G. Garbarini, *Elezioni a Torino*, in *La città e lo sviluppo*, cit., pp. 483-525.

²¹ Come ricorda Castronovo, «parecchi erano stati i motivi che avevano concorso alle fortune del centrismo nella capitale subalpina: in primo luogo l'influenza di Giuseppe Pella, ministro del Tesoro per lungo tempo e poi presidente del Consiglio dal settembre 1953 al giugno 1954, che tra i leader democristiani piemontesi, non era soltanto il più autorevole per cariche di governo, ma anche l'interprete più convinto dell'indirizzo neo liberista impresso da Einaudi», V. Castronovo, *Torino*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 403.

²² Cfr. *Il partito cristiano. Dc e mondo cattolico in Piemonte 1900-1975*, Stampatori, Torino 1978.

comunale popolare nel 1920)²³. Tra coloro che avevano avuto in passato significative esperienze in organizzazioni cattoliche, vi erano Reviglio, già presidente dell'Unione uomini dell'Azione cattolica dal 1935, Peyron, iscritto dall'adolescenza nell'Azione cattolica e per oltre un decennio presidente del Consiglio superiore piemontese della Conferenza di San Vincenzo, e Guglielminetti, che era stato presidente della Gioventù italiana di Azione cattolica durante il fascismo. La cultura politica dei cattolici torinesi doveva confrontarsi con una realtà più complessa e ideologicamente avversa di quanto si immaginasse potesse essere. Il confronto con le culture socialista, comunista e liberale nella sua versione azionista e anticlericale fu molto teso, anche per la nettezza di posizioni espressa dal magistero di Pio XII e per il tenace coinvolgimento delle organizzazioni cattoliche nella lotta anticomunista²⁴.

In una città attraversata nel decennio 1945-1955 da acuti conflitti sociali, che sembravano evocare i fatti del “biennio rosso” prefascista, la necessità avvertita da molti esponenti democristiani era di svincolare la dottrina sociale cattolica dai suoi pesanti tratti corporativi e paternalistici, sostituendovi il profilo di uno Stato interventista, possibilmente governato dalla Democrazia cristiana. L'impegno era volto all'affermazione di una politica sociale che coniugasse il patrimonio del cattolicesimo sociale, la dottrina della Chiesa e un laburismo riformista di derivazione britannica.

Era percepita la necessità di formare i cattolici alle esigenze della nuova stagione politica democratica, ma gli esponenti cattolici torinesi alla Costituente (Gustavo Colonnetti, Silvio Geuna, Pier Carlo Restagno, Giuseppe Rapelli, Gioachino Quarello, Albino Ottavio Stella) e la pattuglia di consiglieri civici non sembrarono sempre in grado di assumere con efficacia un compito così complesso e arduo. Alcune iniziative promosse in città e negli altri comuni della diocesi videro l'intervento di voci del vecchio popolarismo come il prof. Colonnetti, esponenti del sindacalismo “bianco” quali Quarello e Rapelli, partecipanti alla lotta di Liberazione, ma soprattutto i giovani della nuova generazione formatasi negli anni Trenta, che contava intellettuali di grande personalità, tra cui Augusto Del Noce, Andrea Ferrari Toniolo, Silvio Golzio e lo stesso Giuseppe Grosso; vi era poi un gruppo di uomini di cultura che si richiamavano ai fondamenti filosofici dell'umanesimo integrale di Jacques Maritain, al personalismo di Emmanuel Mounier e all'azione culturale e politica promossa sul piano nazionale da Giuseppe Dossetti, attraverso l'associazione Civitas

²³ Cfr. C. Brogliatti, *Il consiglio comunale di Torino (1946-1951)*, in *Le amministrazioni locali del Piemonte e la fondazione della Repubblica*, a cura di A. Mignemi, Franco Angeli, Milano 1993, p. 161-184; *1946-2005: il Consiglio comunale di Torino nell'Italia repubblicana*, Città di Torino, Archivio storico, Torino 2005).

²⁴ Cfr. L. Rolandi, *La Democrazia cristiana a Torino tra dopoguerra e ricostruzione*, in *Verso la Costituzione. Dibattito e prospettive in Piemonte (1945-1947)*, a cura di W.E. Crivellin, Edizioni Lavoro, Roma 2007, pp. 141-211.

humana e il periodico «Cronache Sociali», che nel 1948 contava a Torino una settantina di abbonati²⁵.

L'ampia affermazione della Democrazia cristiana torinese nelle elezioni politiche del 18 aprile 1948, con il 43% dei consensi, maturò in un contesto nazionale particolare e non attinse a ragioni locali: ad una lettura superficiale, quella vittoria poteva apparire come l'inizio di una ripresa delle forze democratico-cristiane, ma in realtà confermò la carenza di cultura politica di una parte notevole del cattolicesimo, incapace di andare oltre i richiami provenienti dalla battaglia contro il "pericolo comunista".

Il progressivo e tendenziale spostamento di energie culturali e sociali dal tessuto del partito democristiano ad altri ambiti della vita culturale, tra i quali il mondo universitario (si pensi all'opera di Colonnetti, Mazzantini, Guzzo e Getto e dei giovani filosofi Pareyson, Mathieu e Del Noce), portò ad un sostanziale impoverimento del partito come luogo primario di elaborazione di idee e organismo produttore di cultura, come era stato dopo la liberazione e nei primi anni della ricostruzione dello Stato democratico. Le antiche e recenti differenze tra le *élites* culturali cattoliche, un retroterra culturale segmentato e stratificato, non certo povero di istituzioni e presenze, ma non in grado di emergere come realtà guida all'interno del più vasto panorama culturale cittadino, portarono al progressivo isolamento cattolico a vantaggio delle ideologie della sinistra, impegnate nei primi durissimi conflitti sindacali e politici nel quadro di una città industriale organizzata sul modello fordista e dalle forti contrapposizioni sociali. La notevole presenza di cattolici nei vari settori politici, sociali, culturali ed economici della città si scontrava ancora una volta con la difficoltà di costruire una cultura cattolica di laici, in grado di oltrepassare le barriere e le incrostazioni di una gerarchia cattolica troppo legata al vecchio modello di cristianità, incapace di comprendere i segnali di rinnovamento che da più parti provenivano²⁶.

3. Cattolici, sindacato e lavoro

Anche a Torino, dopo il ventennio fascista, con la rinascita della democrazia, i cattolici si riorganizzarono e assunsero un ruolo rilevante nella ricostruzione della città, in particolare attraverso le organizzazioni religiose, la Democrazia cristiana e i sindacalisti della minoranza della Cgil che, dopo la scissione del 1948, diedero vita alla Cisl. La contrapposizione sul piano

²⁵ Cfr. *I deputati piemontesi all'Assemblea costituente*, a cura di C. Simiand, Franco Angeli, Milano 1999.

²⁶ Cfr. F. Traniello, *Lineamenti storici della presenza dei cattolici in Piemonte*, «Quaderni del Centro Studi "C. Trabucco"», n. 2, 1982, pp. 7-26; F. Bolgiani, F. Garelli e F. Traniello, *Ipotesi di lettura e di interpretazione*, in *Cristiani e cultura a Torino*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 18-78.

ideologico divise i lavoratori cattolici, generalmente su posizioni di moderato riformismo, dalle formazioni marxiste²⁷, nonostante il tema del lavoro avesse avvicinato negli ultimi anni del conflitto e nel primo dopoguerra le diverse forze politiche e culturali presenti in Italia, portando, tra l'altro, alla stesura e all'approvazione della Carta costituzionale.

Si trattava di un confronto reso ancora più aspro dall'urgenza delle questioni che agitavano la società torinese²⁸. Il capoluogo piemontese e il suo circondario apparivano in rapida e caotica trasformazione, investiti da flussi migratori senza precedenti: tra il 1951 e il 1955 la popolazione aumentò di 89.991 unità, raggiungendo, al 30 giugno 1955, 805.984 abitanti²⁹. In cifre assolute, Torino superò nell'incremento del saldo migratorio tutte le più grandi città italiane, compresa Roma, pur avendo, quest'ultima, una popolazione di due volte superiore. Le più importanti regioni di origine di questi flussi migratori furono, nell'ordine, Puglia, Sicilia e Calabria; nel giro di un decennio, Torino diventò la terza città «meridionale», dopo Napoli e Palermo. Era soprattutto la speranza di trovare un impiego alla Fiat o in una delle numerose aziende che lavoravano nell'indotto a richiamare verso Torino uomini e donne, giunti prima dalle campagne piemontesi, poi dalle regioni nord-orientali successivamente dal Mezzogiorno d'Italia.

La rinascita del sindacato, a partire dal Patto di Roma, è stata spesso interpretata come un'operazione di vertice³⁰. Va osservato però che il ruolo dei partiti fu decisivo nel creare “dall'alto” la nuova struttura sindacale, intrecciata con la contemporanea spinta unitaria e “dal basso” che la classe operaia, a partire dagli scioperi del marzo 1943, aveva espresso. La “tutela” partitica sul sindacato non necessariamente fu vista come un pericolo o come un limite, ma, al contrario, come un elemento di ripresa democratica in tutte le sue forme. Anche a Torino l'attività sindacale era nuovamente operativa, soprattutto attraverso la ripresa delle attività della Camera del lavoro, che annoverava tra gli esponenti della Csc, la corrente sindacale cristiana all'interno della Cgil, Giuseppe Rapelli e Mario Enrico³¹.

²⁷ Cfr. L. Lanzardo, *Classe operaia e partito comunista alla Fiat. La strategia della collaborazione. 1945-1949*, Einaudi, Torino 1974 (2° ed.); *I muscoli della storia. Militanti e organizzazioni operaie a Torino. 1945-1955*, a cura di A. Agosti, Franco Angeli, Milano 1987. Cfr. i saggi raccolti nel volume *Alla ricerca della simmetria. Il Pci a Torino. 1945-1991*, a cura di B. Maida, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

²⁸ Cfr. D. Adorni e P. Soddu, *Una difficile ricostruzione: la vicenda del nuovo piano regolatore*, in *La città e lo sviluppo*, cit., pp. 295-394.

²⁹ Cfr. A. Castagnoli, *Torino dalla ricostruzione agli anni settanta*, Franco Angeli, Milano 1995; F. Mellano, *Torino 1945-1985: tra pianificazione e urgenza*, in *Architettura e urbanistica a Torino 1945-1990*, a cura di L. Mazza e C. Olmo, Allemandi, Torino 1991.

³⁰ Per il dibattito intorno alla rinascita del sindacalismo in Italia dopo l'epoca fascista, cfr. S. Turone, *Storia del sindacato in Italia dal 1943 ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 7; L. Pennacchi, *La concezione del ruolo del sindacato nella Cgil dal Patto di Roma alla rottura dell'unità*, in *Problemi del movimento sindacale in Italia. 1943-1973*, a cura di A. Accornero, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 257-260; A. Pepe, *Il sindacato nell'Italia del '900*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 65-127.

³¹ Cfr. G. Zunino, *La rinascita del sindacalismo cattolico a Torino*, in *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, Il Mulino, Bologna 1975; Bertini e Casadio, *Clero e industria a Torino*, cit.; T. Panero, *Dalla corrente sindacale cristiana alla Cisl*, «Quaderni del Centro Studi “C. Trabucco”», n. 14, 1989; M. Filippa, S. Musso e

Di quel periodo, Franco Gheddo ricorda come nell'arco degli anni che vanno dal 1947 al 1951

si concentrarono, combatterono, mediarono gli elementi del passato, con la loro forza di attrazione, e una concezione del futuro, intravista con lungimiranza da personaggi come Giulio Pastore e Mario Romani. [...] il confronto a Torino [...] era acuito dall'influenza esercitata da Giuseppe Rapelli, orientato verso un sindacalismo costruito sui valori del cristianesimo sociale e in cui avessero preminenza le categorie e le strutture decentrate e dal tentativo dei suoi successori, in particolare Carlo Donat-Cattin, di contemperare quei valori con l'autonomia dal partito.³²

Una delle realtà che diedero impulso al dibattito e alla svolta del 1948 del mondo sindacale d'ispirazione cristiana furono le Acli, che nel settembre 1945 a Torino svolsero la prima assemblea organizzativa per il Piemonte. Si costituirono diverse associazioni provinciali che raccoglievano i vari circoli di zona, solitamente legati alle parrocchie; sorsero in seguito anche alcuni nuclei aziendali, riuniti nei gruppi di categoria, ma in fabbrica la presenza organizzata degli operai aclisti fu sempre molto limitata. La prima sede a Torino fu stabilita in via Sant'Anselmo 18, dove fu aperto pure il patronato, mentre in via delle Orfane 11 trovò sistemazione il Comitato provinciale. Antonio Alisio fu il primo presidente delle Acli torinesi, sostituito nel 1946 da Giuseppe Rapelli; Trieste Remondino e don Giovanni Pignata svolsero rispettivamente il ruolo di segretario e assistente ecclesiastico. Nei primi anni esistevano sezioni maschili e femminili delle Acli, queste ultime particolarmente attive soprattutto nelle iniziative di formazione spirituale delle iscritte³³.

Dopo le speranze che accompagnarono la fine della guerra e in attesa di un intervento strutturale da parte degli Stati Uniti attraverso il Piano Marshall, l'economia italiana era in difficoltà³⁴. Alla morte di Grandi, dopo la breve parentesi di Rapelli, Pastore assunse nel marzo del 1947 la funzione di massimo esponente della Csc, proponendosi come obiettivo, fin dal congresso che si tenne nel giugno del 1947, di rafforzare la posizione della corrente all'interno del sindacato unitario, sia sul piano organizzativo che sul piano della linea politica. Nel luglio del 1948 la rottura dell'unità sindacale, avvenuta più per la forza degli eventi politici nazionali e internazionali che per

T. Panero, *Bisognava avere coraggio. Le origini della Cisl a Torino, 1945-52*, Edizioni Lavoro, Roma 1991; *Giuseppe Rapelli, Un'idea cristiana di sindacato*, Edizioni Studium, Roma, 1999; G. Aimetti, *Fuori del coro. Donat-Cattin, dal sindacato allo Statuto dei lavoratori (1948-1970)*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; V. Saba e G. Vedovato, *La presenza della Cisl in Piemonte*, Edizioni Lavoro, Roma 2000.

³² Cfr. *Le Origini della Cisl in Piemonte. Voci dei testimoni. L'Unione Territoriale di Torino*, a cura di F. Gheddo e G. Montanari Bevilacqua, Edizioni Cisl Piemonte, Torino 1999, pp. 15-31. Per un quadro biografico di Donat-Cattin, cfr. N. Guiso, *Carlo Donat-Cattin: l'anticonformista della sinistra italiana. Intervista di Nicola Guiso a Sandro Fontana*, Marsilio, Venezia 1999.

³³ Cfr. Vita, *Chiesa e mondo operaio*, cit., in particolare pp. 284-322; Margotti, *Chiesa e movimento cattolico*, cit.

³⁴ Cfr. Panero, *Dalla corrente sindacale cristiana alla Cisl*, cit. Panero ricostruisce i fatti della prima metà del 1948, quando le conseguenze della crisi economica si fecero sentire pesantemente; nel 1949 la situazione si stabilizzò, mentre negli anni 1950 e 1951 l'aumento della disoccupazione fu più forte, soprattutto a Torino.

un progetto lungamente meditato, impose a Pastore di abbandonare l'obiettivo del rafforzamento della corrente per assumere un nuovo obiettivo: la creazione di un sindacato nuovo, per il quale peraltro mancava, sia a lui sia agli altri esponenti del movimento cattolico, un'adeguata riflessione.

L'anno della svolta fu, appunto, il 1948. In vista delle elezioni politiche del 18 aprile, le associazioni cattoliche torinesi utilizzarono le loro strutture organizzative per questa battaglia elettorale con l'appoggio determinante del clero. La capillare presenza nella diocesi dei Comitati civici promossi a livello nazionale da Luigi Gedda contribuì alla netta vittoria della Dc contro il Fronte popolare. Il risultato elettorale, oltre a confermare l'uscita dei partiti di sinistra dal governo (che si era già realizzata nel 1947), avviò il processo di divisione anche in campo sindacale. Dal giorno dell'attentato a Palmiro Togliatti, il 14 luglio, con la tempesta politico-sociale che ne seguì (con lo sciopero generale cui si oppose la componente cristiana della Cgil), fu un susseguirsi di lacerazioni che portarono in pochi mesi alla rottura. Il sindacato nel suo insieme, cioè il movimento dei lavoratori, perse ruolo politico.

Si arrivò dunque alla scissione che riaprì la discussione sul modello di sindacato. Fu in particolare Rapelli a tentare di riproporre uno di tipo diverso, cioè fondato sulle categorie, per rifare un sindacato unitario, una confederazione costruita sulle categorie e riconosciuta dallo Stato; il tentativo non ebbe esito positivo. Oltre a definire la sua nuova identità, il sindacato d'ispirazione cristiana doveva conquistare il suo spazio di consenso rispetto alla Cgil, maggioritaria in fabbrica, in un momento di forte stretta creditizia, con un forte aumento della disoccupazione e dei fallimenti di molte imprese³⁵. A Torino, l'8 agosto 1949 nella sede delle Acli i gruppi torinesi della Corrente sindacale cristiana costituirono un esecutivo provvisorio, che organizzò il funzionamento autonomo della corrente.

Il 18 ottobre 1948 i sindacalisti della corrente cristiana ormai espulsa dalla Cgil fondarono la Libera confederazione generale italiana del lavoro (Lcgil). La strada del sindacalismo confessionale non sembrò più percorribile, né apparve realistica la proposta di rimanere in attesa della costituzione spontanea di sindacati di categoria i quali, alla fine di un lungo processo, avrebbero dato origine ad una confederazione. Il modello sindacale confederale consentiva di sottolineare maggiormente il carattere professionale della sua azione, di dare maggiore spazio alle federazioni di categoria rispetto alla struttura confederale e di affermare l'autonomia dai partiti e l'adesione alle organizzazioni internazionali dei sindacati liberi, secondo la linea sostenuta da Pastore, nominato segretario generale della Libera confederazione generale dei lavoratori. Lo stesso Pastore promosse la fusione del nuovo organismo con altre forze sindacali che provenivano dalla tradizione social-riformista e da quella repubblicana. Il 30 aprile 1950 fu siglato un patto di unificazione tra la Lcgil e

³⁵ Cfr. M. Scavino, *Sviluppo economico e culture del conflitto. Grande industria e sindacati negli anni del boom economico*, in *La città e lo sviluppo*, cit.

la Fil (Federazione italiana del lavoro) che segnò l'atto di nascita della Cisl, la Confederazione italiana sindacati lavoratori. Nello stesso periodo, altre componenti sindacali fuoriuscite dalla Cgil fondavano la Uil.

Nel 1949, al secondo congresso della Cgil, Di Vittorio presentò il "Piano del Lavoro" che delineava una serie di interventi per arginare la disoccupazione: per premere sul governo e sostenere la realizzazione delle proposte contenute nel Piano, era necessaria la mobilitazione dei lavoratori, l'azione diretta e la pressione dal basso. Nei due anni successivi, aumentarono infatti le lotte locali, ma nonostante questo il progetto della Cgil non riuscì ad ottenere l'interesse del governo nazionale. Il 4 febbraio 1954, l'incontro a Roma tra l'ambasciatore statunitense, la signora Clare Boothe Luce, e Vittorio Valletta, amministratore delegato della Fiat, ebbe tra gli argomenti di discussione anche la realtà del comunismo italiano e le preoccupazioni condivise della sua influenza. L'anno successivo, alle elezioni per il rinnovo delle commissioni interne della Fiat, la Cgil perse la maggioranza assoluta³⁶.

4. Rinnovamento religioso e trasformazioni della città

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, emersero con maggiore nettezza le tensioni presenti nell'area torinese che, se da un lato erano state attenuate dall'imponente sviluppo economico, dall'altro risultavano esacerbate dal suo disordinato svolgimento. Le diverse "anime" del cattolicesimo torinese si trovarono immerse in questa trasformazione irruenta e, se furono generalmente pronte a rispondere alle richieste di assistenza provenienti dalle famiglie più disagiate e a sostenere l'opera di costruzione di nuove chiese, non sempre si dimostrarono altrettanto sollecite a interpretare la natura dei mutamenti che stavano cambiando il volto della città: la crescita demografica del capoluogo e del suo hinterland, fortemente sostenuta dall'arrivo di immigrati dal Mezzogiorno d'Italia, l'espansione urbanistica delle periferie e il riaccendersi della conflittualità operaia, ma anche il crescente accesso ai consumi individuali di massa, contribuirono a rendere particolarmente precari gli equilibri sociali e politici sino a quel momento raggiunti a Torino che il mondo cattolico subalpino si limitò spesso a leggere come perturbatori dei tradizionali valori religiosi e disgregatori degli stili di vita e delle mentalità tradizionali.

La ripresa degli scioperi e delle manifestazioni, che ebbe un apice particolarmente acuto nell'estate del 1962 con i fatti di Piazza Statuto, fu percepita come una circostanza inattesa, e in

³⁶ Cfr. M. Revelli, *Lavorare in FIAT, da Valletta ad Agnelli a Romiti. Operai Sindacati Robot*, Garzanti, Milano 1989. Cfr. anche D. Clari, *Io la storia del crumiro un po' la so*, Beppe Grande Editore, Torino 2001.

parte incontrollabile, anche nel mondo sindacale³⁷. Le contraddizioni accumulate negli anni precedenti da un modello di sviluppo che aveva privilegiato la crescita della produzione e della produttività³⁸, creando squilibri nel mercato del lavoro, nei quartieri popolari e nelle fabbriche,³⁹ si manifestarono nel momento in cui la città pareva assurgere a simbolo dell'Italia moderna: i festeggiamenti per il centenario dell'unificazione nel 1961 e, nello stesso anno, il raggiungimento del traguardo del milione di abitanti furono eventi che la classe dirigente locale utilizzò per affermare la nuova centralità di Torino nella vita nazionale, nonostante il permanere di contrasti che l'enfasi delle celebrazioni riusciva soltanto a velare⁴⁰.

A Torino le elezioni del 6 novembre 1960 videro la Dc confermarsi come primo partito con il 32,9% dei voti, seguita dal Pci in leggera ripresa rispetto alla precedente tornata elettorale amministrativa con il 24,1%, dal Psi con il 14,2%, anch'esso in leggera ripresa, il Psdi con il 10,4% e il Pli con il 7,3%, in netto aumento rispetto all'ultime elezioni del Consiglio comunale, nessun altro partito superava la soglia del 4%.⁴¹ La crescita della sinistra, a livello locale, non rifletteva lo stesso andamento di quella nazionale⁴²: la formula del centrismo in città era, infatti, favorita da diversi fattori, in particolare dalla linea neoliberista e liberale della Democrazia cristiana torinese⁴³. Così, dopo il sindaco comunista Domenico Coggiola, si erano succeduti Amedeo Peyron⁴⁴ (che amministrò la città per più di due mandati dal 16 luglio 1951 al 19 febbraio 1962), Giancarlo Anselmetti⁴⁵ e Giuseppe Grosso⁴⁶, tutti esponenti della Dc locale. L'arretramento registrato dalla

³⁷ Cfr. R. Giannotti, *Trent'anni di lotte Fiat (1948-1978). Dalla ricostruzione al nuovo modo di fare l'auto*, De Donato, Bari 1979, pp. 133-141.

³⁸ Cfr. S. Musso, *Il lungo miracolo economico. Industria, economia e società (1950-1970)*, in *Storia di Torino*, cit., pp. 75s.

³⁹ Era la linea di montaggio in quanto tale a determinare una differente percezione del lavoro e della fatica. Infatti, "il primo contatto con la fabbrica era negativo non perché il lavoro in sé fosse più pesante di quello che si faceva da un'altra parte, magari venivi da un lavoro ancora più pesante, però con dei ritmi più lenti, diversi, dove in sostanza decidevi tu". Vedi G. Berta, *Mirafiori*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 55-56. In queste pagine sono riportate delle frasi di Giovanni Falcone, giovane operaio meridionale, impiegato alla *Fiat Mirafiori* dal maggio 1968 e futuro leader operaio dell'"autunno caldo". Sembra, comunque, che negli anni Cinquanta Valletta avesse raccomandato di assumere gli immigrati dopo una precedente occupazione nell'edilizia o nelle piccole imprese artigiane la cui durata si aggirava intorno ai due anni. Vedi ancora G. Berta, *Conflitto industriale e struttura d'impresa alla Fiat. 1919-1979*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁴⁰ M. Rusconi, *Italia '61: l'immagine di Torino in trasformazione*, in *La città e lo sviluppo*, cit., pp. 526-571. Cfr. anche M. Moraglio, *Amministrazioni locali e infrastrutture a Torino: 1945-1967*, ibid., pp. 395-433.

⁴¹ Il termine di paragone è stato fatto con le elezioni comunali del 1956, che videro, i seguenti risultati: Dc 34,8%, Pci 22,9%, Psi 12,2%, Psdi 8,2%, Pli 4,7% con il Marp (Movimento autonomia regionale piemontese) che si attestava al 5,8%. Il Marp fondava la propria forza sull'antimeridionalismo e alle comunali del 1956 ottenne quattro consiglieri di maggioranza che, dopo un paio di legislature, confluirono verso il Psdi; cfr. Garbarini, *Elezioni a Torino*, cit.

⁴² Vedi F. Balestracci, *Immigrati e Pci a Torino 1950-1970*, in *La città e lo sviluppo*, cit., in particolare alle pp. 179-184, e l'appendice che indica con esattezza per ogni anno il numero di iscritti al Pci sia in città sia in provincia negli anni compresi fra il 1945 e il 1970. Evidente è la diminuzione dei tesserati dal 1953 al 1960, quando gli iscritti si stabilizzano intorno ai 30.000 ogni anno.

⁴³ Cfr. A. D'Orsi, *Un profilo culturale*, in Castronovo, *Torino*, cit., pp. 630-632.

⁴⁴ Per un'analisi dell'attività svolta da Peyron a Torino, cfr. *L'opera del sindaco Amedeo Peyron. La dimensione europea di Torino*, a cura di M. Rosboch, L'Artistica Editrice, Savigliano 2005.

⁴⁵ Anselmetti fu sindaco di Torino dal 26 febbraio 1962 al 21 ottobre 1964 giorno della sua morte.

Democrazia cristiana alle elezioni politiche del 1963 e a quelle amministrative dell'anno successivo (che portarono nel 1966 al varo della prima giunta di centro-sinistra a Torino)⁴⁷ furono il segnale dell'allontanamento dei consensi dell'elettorato conservatore dal partito che intendeva esprimere l'unità politica dei cattolici. Allo stesso tempo, la Dc non pareva in grado di costruire a livello locale una *leadership* ampiamente rappresentativa delle posizioni riformiste e, nel corso degli anni Sessanta, perse ulteriormente capacità di attrazione verso gli ambienti cattolici più attivamente impegnati nel "dialogo a sinistra".

La guida sempre più rarefatta dell'anziano cardinal Fossati, nonostante l'affiancamento dal 1961 del vescovo coadiutore Felicissimo Stefano Tinivella⁴⁸, contribuì a rendere le linee pastorali della diocesi più incerte e, a parte l'attivismo edilizio dell'Opera Torino-Chiese⁴⁹ e le multiformi iniziative caritative, il cattolicesimo torinese apparve generalmente ripiegato su sè stesso e in difficoltà a confrontarsi con le altre componenti della cultura cittadina. Indubbio fu il contributo offerto dalle istituzioni cattoliche per rispondere alle emergenze legate all'afflusso di «nuovi cittadini» e alle situazioni di povertà. Le scelte, anche in questo caso, non furono univoche: a fianco di realtà che riproposero forme più consuete di soccorso agli indigenti (ad esempio, le Conferenze della Società di San Vincenzo de' Paoli, le Dame di Carità o numerose congregazioni religiose), ve ne furono altre che sperimentarono strumenti nuovi di intervento: il Centro assistenza immigrati (Cai), l'istituzione promossa nel 1961 da don Luciano Allais e sostenuta attivamente dalla diocesi, intese coordinare l'assistenza a coloro che erano da poco giunti in città attraverso interventi che univano catechesi, servizio sociale e formazione professionale, con l'obiettivo di favorire l'auto-promozione e, più tardi, l'auto-organizzazione dei «nuovi parrocchiani». Il Centro presentava un metodo originale tendente ad integrare l'opera dei parroci con quella delle assistenti sociali,⁵⁰

⁴⁶ Grosso fu sindaco di Torino dal 20 febbraio 1965 al 9 settembre 1968, dopo il breve mandato di Luciano Jona. Grosso fu il primo sindaco di una giunta organica di centro-sinistra.

⁴⁷ Cfr. Garbarini, *Elezioni a Torino*, cit.

⁴⁸ Felicissimo Stefano Tinivella, vescovo, dei Frati minori, nato a Castagnole Piemonte (Torino) il 30 agosto 1908, fu ordinato sacerdote il 28 febbraio 1931; eletto vescovo di Diano-Teggiano il 9 marzo 1955, è stato consacrato l'8 maggio dello stesso anno. All'età di 53 anni fu trasferito alla Chiesa titolare di Cana, l'11 settembre 1961, e contemporaneamente nominato vescovo coadiutore di Torino; promosso alla Chiesa titolare di Utina il 18 settembre 1965, venne dimesso dall'incarico di vescovo coadiutore. Successivamente fu trasferito alla diocesi di Ancona il 22 febbraio 1967; trasferito alla diocesi di Belcastro il 6 luglio 1968, il 12 dicembre 1970 diede le dimissioni come arcivescovo della diocesi di cui era titolare diventando arcivescovo emerito delle diocesi di Ancona e di Numana; è morto il 6 agosto del 1978.

⁴⁹ La Chiesa torinese mise in atto una strategia, denominata come *Piano A*, che prevedeva, negli anni compresi tra il 1954 e il 1961, l'acquisto di aree edificabili in tutta la diocesi con l'apertura di cantieri per la costruzione di chiese, case canoniche e opere di ministero pastorale; cfr. Moraglio, *La cittadella assediata*, cit.

⁵⁰ All'inizio del 1962, ad esempio, erano state coinvolte dodici assistenti sociali provenienti da Sicilia, Calabria e Abruzzo, inizialmente ospitate presso un istituto religioso e in seguito alloggiate nei locali attigui alla sede; cfr. Margotti, *La Chiesa cattolica di Torino di fronte ai processi di modernizzazione*, cit., p. 86.

privilegiando in entrambi gli attori le origini meridionali, per avvicinarsi, quanto più possibile, alla cultura delle persone che si volevano contattare ed assistere⁵¹.

Come in numerose altre aree italiane, nella diocesi torinese la fase preparatoria del Concilio non parve lasciare tracce rilevanti e soltanto con l'avvio nel 1962 della prima sessione dell'assemblea ecumenica le posizioni favorevoli all'«aggiornamento» cattolico trovarono più ampia accoglienza tra i fedeli subalpini. A fianco della sollecitazione “esogena” rappresentata dai riflessi nella Chiesa torinese delle discussioni conciliari, vi furono però altre spinte “endogene” che permisero l'emersione in alcune associazioni e parrocchie di considerazioni più attente alle cause del crescente allontanamento dalla pratica religiosa e della diffusione di comportamenti contrari alle indicazioni della morale cattolica. Si trattava di riflessioni che si discostavano da letture esclusivamente attente al dato religioso e morale e tentavano di valutare in modo critico le conseguenze che l'inurbamento e il lavoro industriale avevano nel vissuto dei torinesi. In alcune delle riflessioni condotte in questo periodo da cappellani del lavoro, da militanti della Cisl e da alcuni esponenti delle Acli e dell'Azione cattolica erano presenti duri giudizi sul degrado presente in precise aree della città e caute perplessità rispetto alle scelte delle amministrazioni civiche e degli ambienti industriali locali. Tali valutazioni non giunsero però quasi mai a porsi in netta opposizione all'operato della Democrazia cristiana e con le iniziative degli imprenditori, e con quelle della Fiat in particolare. I legami esistenti con il ceto politico democristiano e con una parte delle *élites* economiche locali e il sostegno concesso da questi gruppi a numerose iniziative della Chiesa locale non permettevano di condurre oltre l'analisi compiuta dal cattolicesimo torinese.

⁵¹ Le manifestazioni pubbliche di maggior rilievo a Torino, organizzate dalle associazioni siano la festa di San Giovanni, patrono del comune di Torino, e la processione in onore della Madonna di Ripalta, organizzata dall'Associazione La Cicogna, composta unicamente da immigrati originari del comune pugliese di Cerignola; cfr. M. Revelli, *Culture regionali*, in *Componenti culturali della qualità urbana*, Etaslibri, [Torino] 1989, pp. 279-280.

Capitolo secondo

Sindacato e lavoro (1948-1955)

1. Dalla Cgil unitaria al pluralismo confederale

Il 1948, oltre a segnare (con la campagna elettorale per le elezioni del 18 aprile e lo sviluppo dei Comitati civici) la fine effettiva dell'esperienza politica unitaria del Cln e l'inasprimento della contrapposizione tra il Partito comunista e la Democrazia cristiana, vide anche la scissione della corrente cristiana della Cgil dalle componenti comunista e socialista.

A minare l'unità sindacale furono principalmente le differenti visioni di sindacato che avevano la Csc, da una parte, e i comunisti e i socialisti, dall'altra, il giudizio sull'uso politico degli scioperi e le tensioni esistenti per il divergente atteggiamento verso il piano Marshall (legato alle opposte posizioni dei partiti di riferimento). Livio Maritano, ordinato sacerdote nel 1952 e giovane insegnante nei seminari torinesi e coinvolto in numerose attività delle Acli, ricorda i motivi del disaccordo:

Si aveva l'impressione che si esagerasse nello sciopero e questo era un dibattito molto acceso anche andando nelle parrocchie a parlare nei gruppi ci si chiedeva: «Era necessario lo sciopero? Quando è opportuno e quando è controproducente? Partecipiamo o no?» questo era un dibattito molto vivo; e poi si adottava una forma intimidatoria per chi non voleva partecipare: i picchetti alle porte dell'azienda... sul portone della Fiat non stavano lì a guardare chi entrava, lo aggredivano - non con violenza fisica se non qualche volta - ma lo screditavano, lo insultavano e quindi la cosa era non bella. Sugli scioperi effettivamente vi era un'opinione pubblica nel mondo cattolico piuttosto contraria; che alcune decisioni di sciopero fossero giustificate, questo era sostenuto anche in ambito cristiano dove si indicavano le condizioni per le quali lo sciopero era giusto e quelle invece per le quali non si poteva intervenire. Era una discussione molto diffusa allora.

Questa contrapposizione si manifestò attraverso diversi episodi di intolleranza che furono frequenti, a Torino come nel resto d'Italia. Secondo le testimonianze, la divaricazione tra la componente cristiana e le altre era emersa precocemente, come precisa Maritano:

Si sono subito schierate le varie posizioni ed è nato il contrasto nelle fabbriche tra cattolici e non-cattolici con la difficoltà del sindacato cattolico ad esistere, ad essere accettato e riconosciuto in fabbrica e fuori. Non avevano molti mezzi per farsi conoscere, però quando si è cominciato ad avere un giornale indipendente a Torino, «Il

Popolo Nuovo», allora alcune manifestazioni ed indirizzi del sindacalismo cattolico hanno trovato un loro spazio.

Certamente la morte di uno dei padri del Patto di Roma, Achille Grandi, avvenuta il 28 settembre 1946, aveva dato una prima spinta verso la scissione, perché «egli era forse nel campo cattolico l'estremo baluardo dell'unità sindacale»⁵².

Pur con qualche eccezione, il rapporto con i comunisti era in generale molto difficoltoso, come racconta Maritano:

I rapporti con il mondo comunista erano molto tesi. Chi avvicinava il mondo operaio faceva sempre una distinzione netta tra la disposizione d'animo dell'operaio e l'ideologia che lo voleva guidare e dominare. Molti che aderivano al partito comunista erano anche dei cristiani, alcuni addirittura praticanti, e si sono trovati un po' in difficoltà, ovviamente, perché la Chiesa ha dovuto prendere posizioni nette riguardo all'ideologia comunista e soltanto con Giovanni XXIII si è poi giunti alla distinzione tra l'errante e l'errore che va dichiarato e combattuto, mentre l'errante va invece rispettato e deve diventare possibile il dialogo e il recupero di queste persone.

In ambito cattolico, si notava che vi erano differenze nella concezione dell'idea di sindacato rispetto ai comunisti e, di conseguenza, anche nella concreta azione tra i lavoratori. Secondo i testimoni, infatti, il sindacato appariva come la «cinghia di trasmissione» del Pci, mentre le pressioni sui militanti cattolici da parte della Dc erano minori. È quanto emerge anche dalla testimonianza di Trieste Remondino, prima segretario e poi presidente delle Acli torinesi:

Purtroppo per i comunisti c'era sempre il timbro politico, per forza di cose. Noi concordavamo lo sciopero per il giorno dopo e il mattino: «Noi non facciamo più sciopero!». «Ma se l'abbiamo concordato ieri sera...». E questo mi faceva pensare, mi chiedevo: «Ma allora qui non è che facciamo il bene del sindacato, qui facciamo il bene del partito», nel senso di volontà. Invece in campo cattolico il partito non decideva niente, io facevo il collegamento tra il partito e le Acli e tra loro e l'Azione cattolica, ma la Dc non è mai intervenuta, lasciava noi a decidere. Per gli altri invece il partito determinava l'interesse politico, era sempre determinante in tutto. Per noi cattolici invece no: premetto che però c'erano carenze in altri campi, e forse non ci davano tutto il sostegno, anche perché il sindacato allora non era capito, si sapeva che c'era il timbro politico in moltissimi aderenti.

La componente cristiana del sindacato, organizzata molto presto dalle Acli, a Torino viveva dei momenti di formazione religiosa che ne rafforzavano l'identità, come sottolinea Maritano:

I rapporti erano con la parte cattolica del sindacato. Ricordo che si facevano addirittura delle giornate di ritiro per i sindacalisti e poi, quando sono sorte le Acli, ancora di più;

⁵² G. Pasini, *Le Acli delle origini*, Coines, Roma 1974, p. 129.

nel dopoguerra è stato più sviluppato questo aspetto formativo di cattolici impegnati nel sindacato.

La scissione dalla Cgil e la nascita di un sindacato cristiano furono ipotizzate dopo le consultazioni del 18 aprile e la vittoria democristiana, anche perché «dopo le elezioni apparve chiaramente anacronistica la presenza della corrente cristiana nell'organismo sindacale, dove la sua posizione di umiliante minorità era così in contrasto con il tono trionfalistico della vittoria dei cattolici in campo politico»⁵³. Non fu certo casuale che, proprio pochi giorni dopo le elezioni, la Camera del Lavoro di Torino lanciasse un appello all'unità sindacale⁵⁴. La situazione politica italiana e internazionale stava però condizionando in modo determinante anche l'organizzazione delle forze sindacali.

Il primo passo verso la scissione fu un "Patto di alleanza per l'unità e l'indipendenza del sindacato" firmato l'11 giugno 1948 in una sala del Palazzo di Montecitorio dalle correnti di minoranza della Cgil, e cioè da quella cristiana (Giulio Pastore), da quella repubblicana (Enrico Parri) e da quella socialdemocratica (Giovanni Canini).

Questo accordo fu accolto con grandi contestazioni da parte dei comunisti e dei socialisti, ma anche nel mondo cattolico vi furono perplessità. Da Torino, Rapelli mosse le sue critiche a Pastore per aver firmato l'accordo, sostenendo che si trattava di un progetto politico più che sindacale, e la prova era che al tavolo delle trattative non erano presenti le Acli, espressione della corrente sindacale cristiana, mentre vi erano i rappresentanti dei tre partiti di riferimento.

I fatti accaduti dopo l'attentato a Togliatti, avvenuto il 14 luglio 1948, furono l'occasione per completare il processo iniziato nelle settimane precedenti e rendere ufficiale la separazione dalla Cgil: le forze di sinistra reagirono all'attentato con mobilitazioni di piazza, scioperi e occupazione di molte fabbriche, tra cui gli stabilimenti Fiat a Torino. La situazione era comunque matura, come sostiene Edoardo Arrighi, nel 1949 nella segreteria provinciale del Sindacato italiano liberi lavoratori metalmeccanici, l'anno successivo vicesegretario della Fim e, nel 1958, tra i protagonisti della scissione che portò alla nascita del Sida, il Sindacato italiano dell'automobile:

La situazione era più o meno pronta, si aspettava l'occasione storica che in quelle circostanze si tradusse in quello studente, Pallante, la storia si è servita di lui per mettere a nudo una situazione, non ci fosse stata quell'occasione ne sarebbe saltata fuori un'altra successivamente. Ma dal punto di vista politico e storico le condizioni erano mature, anche perché c'era la grande contrapposizione dei blocchi, la guerra fredda America-Russia, Occidente-Oriente. E quindi gli americani spingevano per, i sindacati americani aiutarono tirando fuori milioni di dollari anche per favorire la nascita dell'organizzazione sindacale non comunista in Italia, quindi c'era anche da fare i conti

⁵³ G. Pasini, *Le Acli delle origini*, cit., p. 179.

⁵⁴ Cfr. *L'Unità sindacale argine alla reazione*, «L'Unità», edizione piemontese, 30 aprile 1948, p. 2.

internazionalmente. Diciamo che era una battaglia tra giganti che nel territorio italiano aveva questa espressione, questa manifestazione, che noi abbiamo passato, almeno quelli della mia generazione hanno passato. Anche se poi organizzativamente non eravamo pronti, c'era il caos: eravamo euforici per esserci staccati, ma non avevamo chiaro come proseguire, chi voleva il sindacato in un modo, chi in un altro...

La scissione fu vista dai cattolici come una via di uscita da una situazione vissuta, in genere, con difficoltà, come si può notare nella ricostruzione di Trieste Remondino:

In quei tre anni di unità, dal 1945 al 1948, noi della corrente cristiana abbiamo sofferto il soffribile: già mio padre sosteneva che il sindacato rivoluzionario distrugge, non costruisce.

Don Giovanni Pignata, cappellano del lavoro e assistente ecclesiastico delle Acli di Torino, conferma questa impressione generale:

L'unità sindacale, raggiunta con il patto di Roma, in quel periodo li gli operai non la vivevano granché, specialmente quelli cattolici, perché si sentivano in un certo qual senso oppressi dai comunisti. Io mi ricordo molto bene il senso di sollievo che ha accolto questi operai (sia quelli delle Acli, sia quelli invece che incontravo nella mia attività di cappellano del lavoro) quando si è costituita la Libera Cgil. I dirigenti cattolici invece qualcosa di sindacato capivano, e forse per loro l'unità sindacale era, almeno, un'aspirazione: ma io parlo della massa, e per questa no.

Questa decisione permise ai lavoratori cattolici di organizzarsi autonomamente e di acquisire una certa visibilità, come racconta Anna Casazza Mont, operaia e, alla metà degli anni Quaranta, militante della Gioc femminile:

In fabbrica, durante la vita quotidiana chi si schierava dicendo apertamente che era cattolico era senza dubbio rispettato, però a volte era guardato come una mosca bianca, almeno fino alla nascita della Libera Cgil, che ha consentito ai cattolici di uscire allo scoperto nelle fabbriche, di contarsi.

Quando era militante della Gioc, Luigi Bertolino già lavorava alla Fiat Spa, ed ha vissuto in prima persona le tensioni che portarono alla scissione:

Io mi sono iscritto alla Libera Cgil quando è nata, mentre alla Cgil non ero iscritto perché, al di là di quella che poteva essere l'azione sindacale, c'era una vera e propria azione politica da parte della Cgil, e questo è assodato: una volta si faceva lo sciopero contro il Patto Atlantico, un'altra volta quello di solidarietà con qualcuno, e così facevamo scioperi per tutti (e questo prima dell'attentato a Togliatti, che per me è stata solo la classica goccia che ha fatto traboccare il vaso). La scissione penso che sia stata una cosa giusta, e la prima cosa che abbiamo fatto noi alla Fiat Spa è stata quella di dire no agli scioperi: e voglio dire che su quattromila persone eravamo in tre o quattro ad

entrare, davanti all'ingresso di via Paolo Braccini c'era tutta la Commissione interna schierata, noi chiedevamo «Permesso, si può entrare?» e loro, molto rispettosi, ci lasciavano passare. C'è da dire che la Fiat Spa non era come Mirafiori, dove il rapporto tra capo ed operaio era proprio di gerarchia; da noi non c'era un distacco, c'era un buon clima, e forse per questo non ci sono stati mai atti di vandalismo.

Il passaggio dalla Cgil unitaria alla Libera Cgil (e poi, di lì a poco, alla Cisl) fu vissuto da molti cattolici in modo non traumatico, come ricorda Mario Gheddo, operaio specializzato, prima in alcune piccole aziende e, dal 1953, alla Fiat, con incarichi di responsabile nella Gioc e nella Cisl di Torino:

Io ero già iscritto alla Cgil prima della rottura del '48. Quando si ruppe la Cgil nel '48, io corsi a iscrivermi alla Libera Cgil, allora la sede era in via Santa Chiara, lo ricordo ancora bene, una casa di ringhiera dove c'era Donat-Cattin.

Il dibattito che si sviluppò successivamente alla scissione fu sul modello di sindacato che si intendeva costruire. Le principali linee in discussione furono, da un lato, quella sostenuta da Giulio Pastore, che voleva un sindacato certamente di ispirazione cristiana ma comunque laico non «cinghia di trasmissione» della Dc o di interessi ecclesiali ed aperto anche a contributi esterni al mondo cattolico; dall'altro lato, vi era la posizione rappresentata da Giuseppe Rapelli, sostenitore invece di un sindacato cristiano, quindi con una forte caratterizzazione confessionale ed un legame preciso ed evidente con la Dc. Il modello che si affermò fu quello di Pastore. Le tensioni tra le due visioni rimasero latenti per qualche anno per poi esplodere nella seconda metà degli anni Cinquanta, arrivando alla scissione da cui nacque la Sida.

2. L'impegno nel sindacato

La partecipazione dei militanti cattolici nelle attività del sindacato era tesa al raggiungimento di obiettivi specifici, per il miglioramento complessivo delle condizioni di vita del lavoratore. Un esempio di questo modo di intendere l'impegno fu il negoziato per i contratti, come rileva Livio Maritano:

Non soltanto nella contrattazione economica, ma anche per la parte normativa dei contratti collettivi era importante sedersi attorno a un tavolo con gli imprenditori; quindi da allora nascono questi contratti collettivi in cui c'è una parte economica (salari, eccetera) e una parte normativa di trattamento (igiene del lavoro, difesa dagli infortuni, eccetera). Sono vari aspetti che sono importanti. A poco a poco si sono rivendicate queste esigenze da parte dei lavoratori e dei sindacati e questo è stato visto molto bene

da parte della Chiesa, naturalmente. La tutela della solidarietà e dei diritti del lavoratore sono sempre stati sostenuti dalla Chiesa, anche se magari non si è fatto abbastanza per diffondere questa sensibilità. Però non appena vi era questo spazio si è stati chiaramente a favore.

La motivazione all'impegno sindacale da parte dei lavoratori cattolici nasceva fondamentalmente dal bisogno di intervenire nella realtà per affermare nel mondo del lavoro alcuni valori, come ad esempio la giustizia. Ecco il racconto di Gheddo:

Quando sono entrato in Fiat ho capito che la mia partecipazione al sindacato doveva essere qualche cosa di più importante, insomma. Perché anche lì c'era qualcosa di ingiustizia, perché non gradivo a 45 gradi di temperatura i metri della Cgil.

Nel confronto in campo sindacale aveva un ruolo determinante la contrapposizione con i comunisti che erano considerati con sospetto per la vicinanza del Pci al blocco sovietico e per la loro organizzazione quasi militare, come espone Gheddo:

Ancora nel '55 in Fiat Mirafiori hanno trovato armi, ma non una pistola, centinaia di fucili, di pistole, di mitragliatrici, e di Sten che erano i fucili automatici, che era roba che arrivava dai partigiani dalla guerra di Liberazione e che avevano messo nei cunicoli... Alla Fiat, è interessante, ci sono dei cunicoli sotterranei che bisogna stare attenti per non perdersi. Io ci andavo per visitare della gente che lavorava là sotto, ho fatto parte per molti anni della Commissione interna. Questo per dire la potenza dell'organizzazione comunista socialista all'interno dell'azienda.

Per i lavoratori provenienti dall'esperienza della Giac, l'impegno sindacale era anche l'occasione per testimoniare i valori della fede all'interno del mondo del lavoro, come racconta Mario Gheddo:

Uno dei motivi, una delle schegge, uno dei punti forza era questo: «Com'è che io testimonia Gesù all'interno, facendomi il segno della croce, oppure portando il distintivo, oppure...». Queste cose erano un po' esteriori... Noi invece dicevamo: «Nel mio ambiente io devo fare di tutto perché i miei compagni di lavoro quando ci sono io si trovino a proprio agio. Dopo di che si convinceranno che io sono un po' diverso dagli altri. [Avrebbero chiesto:] «Ma com'è?». Allora gli spieghi: «Vedi Gesù ci insegna ad amare il prossimo, ci insegna... cosa vuol dire amare».

L'impegno nel sindacato nel corso degli anni diede i suoi frutti, favorito anche dal complessivo mutamento di clima politico e sociale. Alle elezioni delle Commissioni interne del febbraio 1955, la Cisl superò la Cgil, avvenimento che fu vissuto nel mondo cattolico in maniera decisamente positiva, come racconta Maritano:

Noi eravamo anche contenti che la Cisl avesse questo successo perché smentiva l'affermazione che tutto il mondo operaio fosse comunista e questo era importante, dava forza ai cattolici presenti e anche quelli che erano un po' [timorosi], non i dirigenti del sindacato ma gli operai comuni. Il fatto che non necessariamente si dovesse essere comunisti dava loro una qualche ragione di libertà. Quindi lo abbiamo visto come un favore, lo dico sinceramente. Eravamo molto attenti all'esito di queste votazioni in fabbrica e quindi perché la Chiesa già in quegli anni seguiva con preoccupazione la dimensione politica e partitica.

3. La fabbrica da evangelizzare: i cappellani del lavoro

La fabbrica era vista spesso dal mondo cattolico come un terreno di evangelizzazione e questo poteva portare, nel corso di alcune iniziative, ad uno scontro con gli ambienti comunisti, anche se spesso non a livello di base, come è evidenziato dalla testimonianza di don Livio Maritano:

Mi ricordo nel '48 a Venaria, alla Snia Viscosa, c'era una Madonna Pellegrina che girava e avevamo in una parte di quella città tutto il mondo operaio comunista contrario. Però io ricordo benissimo i discorsi della gente: «Noi siamo comunisti, però vogliamo bene alla Madonna e vogliamo che la processione arrivi fin qui», per dire che vi era questa distinzione: il comunismo come ideologia e come guida politica, no, perché chissà dove ci porta... L'esempio della Russia era sufficiente per screditare questo orientamento.

La scomunica dei comunisti del 1949 complicò il rapporto e la relazione tra questi due mondi, più che altro a livello ideologico, però, perché le conseguenze della scomunica nella vita quotidiana degli operai furono per lo più inesistenti, come ricorda Maritano:

Con molte persone dichiaratamente comuniste vi era un rapporto costruttivo e poi umano e questo è merito anche di questi sacerdoti [i cappellani del lavoro], ma anche al di fuori delle aziende, nei rapporti di attività pastorale... Quando c'è stata la scomunica nel '49, io ricordo eravamo in corso di esercizi ad Assisi, con il cardinale Lercaro che predicava a noi. [...] Quando è uscita questa scomunica del comunismo era molto preoccupato perché aveva paura che fosse molto negativa. Poi ci ha chiarito che chi condivide l'ideologia comunista non vuole essere membro della Chiesa perché dove c'è tanto materialismo si è fuori dalla Chiesa e invece chi fa soltanto una scelta politica non per questo deve essere scomunicato. Agli effetti pratici la scomunica non ha toccato pressoché nessuno perché quelli che continuavano a venire in Chiesa (funerale, battesimo e matrimonio in Chiesa) hanno continuato a farlo tranquillamente.

L'esperienza dei cappellani del lavoro, nata a Torino durante la guerra, continuò anche nel decennio successivo, con alcuni cambiamenti dovuti alle mutate condizioni del mondo del lavoro,

in particolare con la scissione e la fine dell'esperienza del sindacato unitario e alle diverse personalità di sacerdoti che affiancarono don Esterino Bosco e sostituirono i cappellani che si dedicarono ad altre forme di ministero (come Carlo Carlevaris e Toni Revelli, che presero il posto di Giovanni Pignata e Piero Giacobbo).

Le testimonianze esprimono quelle che erano le motivazioni religiose di questa azione, esposte da Maritano:

Prima c'è stato un interesse tipicamente pastorale, verso questa classe operaia che si allontana dalla Chiesa, di riflesso a quello che capitava in Francia quando è uscito, nel '43-'44 il volume *Francia, paese di missione?* di Godin e qui noi siamo stati tutti coinvolti ed impressionati da questa fuoriuscita dalla Chiesa del mondo operaio e allora la sensibilità è stata anzitutto pastorale. «Perché dobbiamo perdere le masse operaie? Che colpa ha la Chiesa di queste ingiustizie e di queste cose che non funzionano nel mondo del lavoro?». E poi di riflesso è venuta anche la sensibilità ai problemi della giustizia e della promozione umana del mondo del lavoro.

Dalla testimonianza di don Carlo Carlevaris emergono ulteriori motivazioni che sostenevano l'operato dei cappellani del lavoro, come la condivisione della vita operaia:

L'importante per noi era stare con loro, partecipare alla vita loro. In nessun posto si capisce bene la vita operaia se non là dove lavorano, perché fuori son tutti uguali, siamo tutti uguali, cittadini tutti uguali. Quando sono dentro c'è questa caratterizzazione specifica, là sei in tuta.

I cappellani andavano in fabbrica per incontrare gli operai, per conoscerli e proporre a quelli più interessati anche delle riunioni in gruppo fuori dell'ambiente di lavoro. La scelta dei sacerdoti a cui proporre questo genere di ministero avveniva sulla base di varie considerazioni che tenevano conto dell'età, dell'attività svolta fino a quel momento e dell'esperienza. Così racconta Carlevaris il momento in cui gli fu proposto di diventare cappellano del lavoro:

Esterino [Bosco] venne a cercami e mi disse: «Senti, abbiamo la possibilità di avere un nuovo cappellano del lavoro, sappiamo, abbiamo sentito che tu sei stato al Cottolengo, ti sei occupato dei ragazzi e anche della loro collocazione quando uscivano per trovare un lavoro».

Nel caso di don Toni Revelli, sacerdote a Coazze, la scelta avviene dopo una serie di contatti precedenti, in cui aveva già manifestato una posizione critica sui pellegrinaggi aziendali organizzati dalla Fiat, posizione che portò alla sua espulsione dall'azienda:

A Coazze sono stato dal 1958 al 1960, finché non mi hanno chiamato dal Centro cappellani del lavoro per fare il cappellano. Ero in contatto con don Esterino Bosco e don Carlo Carlevaris. Durante i periodi estivi, io ero già andato a trovarli qualche volta, ma proprio con quel pallino di dire. «Lì dentro non mi ci sento, mentre la fabbrica mi sembra un posto adatto...». Loro si sono ricordati e quando è andato via don Quagliarello (che aveva scelto di fare il cappellano del lavoro, ma poi si era accorto che non era il suo campo), mi cercarono. Peralto io mi ero anche fatto vivo: cominciavano i grandi pellegrinaggi Fiat, ed io mi ero fatto vivo da Coazze con una lettera furibonda a Carlevaris e a don Esterino, dicendo: «Ma dove andiamo a finire...».

Vi furono, in alcuni casi, alcune difficoltà iniziali, dovute anche alla diffidenza che gli operai avevano verso la Chiesa, come evidenzia nel suo racconto don Carlo Carlevaris:

Alla Fiat Grandi Motori mi son trovato molto bene anche se era un ambiente difficile, non c'era mai stato il cappellano del lavoro. Lì sono andato io per primo, e c'era una maggioranza, una forte maggioranza Cgil e una grossa presenza comunista. La Grandi Motori, da una parte, dava su piazza Crispi. Su piazza Crispi c'era una sezione del Partito comunista molto conosciuta. E parecchi operai della Grandi Motori erano del partito ed erano anche gente viva nel partito. Mi ricordo bene i primi giorni, uno che mi ha fermato per la strada e all'interno, e mi ha detto: «*Chiel, cosa fa s'indinrta*», «Lei cosa fa qui dentro». «*Sì a l'è nen 'l so post*», «Qui non è il suo posto». E mi ha fatto cenno di andarmene. Quindi è stato difficile.

Interessante è anche notare che alcuni tra i cappellani del lavoro, ad esempio Esterino Bosco, Carlo Carlevaris e Toni Revelli, vivevano insieme in comunità, conducendo un'esperienza iniziata già nel 1944⁵⁵. Così ricorda questa vita in comune Carlevaris:

sono ancora stato in via Perrone, poi da via Perrone ci siamo trasferiti in via Vittorio Amedeo.

E Revelli sottolinea:

La sede era in via Vittorio Amedeo 16, dove adesso c'è la Gioc; vivevamo lì, era una piccola comunità, era uno dei pochi esempi di comunità di preti.

Don Matteo Lepori, all'epoca assistente ecclesiastico delle Acli, rileva quelli che erano, a suo parere, alcuni dei limiti dell'attività dei cappellani:

⁵⁵ La prima comunità, in via dei Mercanti presso la chiesa di san Francesco d'Assisi e poi in via Donati, era costituita da don Esterino, don Giovanni Pignata e don Ugo Saroglia, sostituito nel 1945 da don Piero Giacobbo; nel 1948 si trasferiranno in via Perrone 9, in cui risiederà per un breve periodo anche Carlevaris prima del trasloco in via Vittorio Amedeo II 16.

L'attività dei cappellani era vista come troppo assistenziale, anche se alcuni, come don Esterino, facevano anche delle buone attività formative. Ciò forse perché la presenza dei cappellani era a discrezione della direzione, e quindi non potevano fare certe cose o prendere certe posizioni che invece le Acli prendevano.

La posizione dei cappellani del lavoro di fronte alle aziende non consentiva loro una grande libertà di movimento, come risulta dall'analisi di Gheddo:

Carlevaris era cappellano del lavoro alla Grandi Motori, ma [il canonico] Bosso [assistente ecclesiastico dell'Azione cattolica] gli disse: «Ma tu devi attaccare il carro dove vuole il padrone, tu non puoi sempre fare di testa tua, se il padrone vuole così, tu devi fare così». I cappellani del lavoro erano considerati dipendenti della Fiat, avevano lo stipendio dalla Fiat e la Fiat gli metteva le marche assicurativa, io ti pago, ti consento di venire nell'azienda e tu fai il rivoluzionario? Io lo potevo fare perché a me la Costituzione dava dei diritti, cioè ero molto più libero; loro invece giocavano un po', giustamente, anch'io avrei fatto di peggio, ma c'era questo... tant'è che poi la Fiat non l'ha voluto più e Carlo Carlevaris è stato messo fuori.

D'altronde, quando, pochi anni dopo, i cappellani del lavoro iniziarono ad avere qualche posizione critica verso l'azienda, ciò avrebbe portato nel luglio 1962 all'allontanamento dei due sacerdoti coinvolti, Carlevaris e Revelli, e avrebbe contribuito a mettere in crisi l'esperienza di fronte alle nuove testimonianze di evangelizzazione nel mondo operaio sperimentate in Francia, in particolare quella dei preti operai.

Così racconta Carlevaris questa situazione, partendo dal clima nel quale maturò la sua espulsione:

Io scrivevo articoli, andavo in giro, parlavo insomma, e quindi è chiaro che ad un certo punto ero fuori posto... Io creavo difficoltà. Non c'era neanche l'occasione di prendere posizione, perché noi non facevamo un'attività sindacale, un'attività politica, ma era quello che io ero, quello che io dicevo, quello che gli operai percepivano e riferivano... Era questo il clima che si creava, che dava fastidio. E poi la decisione dell'espulsione credo che sia venuta più dall'alto, proprio dalla direzione generale e non dal direttore della Grandi Motori, dove io ho avuto sempre degli ottimi rapporti.

I pellegrinaggi a Lourdes erano stati già in precedenza al centro di polemiche tra l'azienda e i cappellani, come ricorda don Giovanni Pignata:

Ad un certo punto, Valletta si è accorto che il prete aveva un certo ascendente, soprattutto a Mirafiori dove c'era don Esterino Bosco, l'ha sentito parlare alla folla, ha visto l'entusiasmo che scatenava, ed ha chiamato tutti i cappellani in udienza da lui. Entriamo nel suo studio, ed allora lui inizia a declamare... insomma, abbiamo capito (anche se non ci aveva chiesto qualcosa di specifico) che aveva l'evidente intenzione di strumentalizzare i cappellani. Ci ha decantato la fabbrica e le sue idee, ci ha fatto vedere

cosa faceva, eccetera. E poi naturalmente, con molta furbizia, ha proposto i pellegrinaggi Fiat, che ha poi cominciato a realizzare con l'avvallo del Cardinal Fossati.

L'idea di questa iniziativa non fu di Valletta, ma di Carlo Bussi, dirigente della Fiat che teneva i collegamenti con la diocesi:

In realtà l'idea non era nemmeno di Valletta, era partita dal signor Bussi, un dirigente, direttore dell'Ufficio statistiche, che per la Fiat era quasi come un ambasciatore presso la Santa Sede. Era un cristiano convinto, ma aveva le sue idee... Ad esempio, quando c'era un parroco che scriveva alla Fiat per avere la macchina, la lettera veniva esaminata dall'ingegner Bussi, il quale diceva «No, quello lì no», oppure «Sì, va bene», a seconda se erano d'accordo con lui o no, e si stava a quello che diceva lui. Era l'uomo di fiducia della Fiat, ma era anche un uomo di fiducia del vescovo, e sapeva anche dosare le offerte della Fiat, giocava molto con queste offerte per conquistare il mondo cattolico.

Va inoltre ricordato l'episodio della statua della cosiddetta "Madonna dei Lavoratori", al Monte dei Cappuccini di Torino, inaugurata il 23 marzo 1960. La Fiat aveva offerto del denaro, il metallo e il lavoro per installare una statua della Madonna in un punto strategico della collina torinese, sulla piazzetta davanti alla chiesa del Monte dei Cappuccini. All'inaugurazione aveva partecipato anche il vescovo di Lourdes, monsignor Théas, che aveva donato nel 1958 ai lavoratori della Fiat pellegrini a Lourdes la cancellata che ancora oggi cinge la statua in direzione di Torino. La statua era stata subito ribattezzata la "Madonna della Fiat", in polemica con l'intervento dell'azienda. Così racconta la vicenda don Carlo Carlevaris:

Il vescovo di Lourdes voleva in qualche modo ringraziare la Fiat, per questi soldi che ha portato (perché ha rifatto la piazza, ha speso milioni la Fiat in quell'occasione lì). Allora non sapeva che cosa fare, non so chi gliel'ha suggerito... Davanti alla grotta di Lourdes c'era, c'era stata fino a un anno o due prima, una cancellata di ferro, che non permetteva proprio di entrare, poi l'avevan tolta, infatti non c'è più, l'avevan tolta e l'avevano messa in cantina. Monsignor Théas, che era il vescovo di Lourdes, non sapendo che cosa dare come ringraziamento alla Fiat, perché aveva portato tutti questi soldi, offre questa cancellata... Credeva di fare chissà che cosa... Allora il vescovo di Lourdes ha regalato alla Fiat questa cancellata come segno di riconoscenza per tutti i favori e i soldi che aveva portato. Ecco perché al Monte dei Cappuccini c'è quella cancellata e sopra c'è scritto «i lavoratori», perché la Fiat per mettere la cancellata ha messo la statua: cosa ne faceva la Fiat di quella cancellata? Io non so se è stata un'idea di Esterino o di qualcun altro, non ho mai voluto saperlo. Però è venuto fuori ad un certo punto Esterino, dicendo: «Sai, la Fiat ha regalato la Madonna, la Madonna del Monte, si metterà sul Monte dei Cappuccini, e metteremo lì la cancellata di Lourdes». E io dico: «Va bene». Io avevo un altro modo di vedere le cose.

Proprio intorno alla gestione delle iniziative religiose da parte della Fiat, maturò la frattura con i cappellani del lavoro. La comunicazione ufficiale dell'allontanamento dagli stabilimenti aziendali fu trasmessa a don Revelli da don Esterino Bosco. Ricevendo la notizia, Revelli reagì pensando a ciò che avrebbe potuto fare nei mesi seguenti:

«Va be', adesso vediamo che cosa fare». Intanto è arrivata dal Sant'Uffizio la richiesta di consegnare i miei scritti e di sottopormi a indagine. Sono andato da Tinivella, che mi aveva chiamato, era lui il vescovo coadiutore. Gli porto un po' di cose. Non ho problemi anche perché avevo scritto talmente poco... La risposta fu: «Tu sei un pazzo, quelli ti schiacciano anche se hai ragione». In quel periodo c'era anche don Dal Pozzo, don Felice Dal Pozzo, in Svizzera, che doveva sostituire un cappellano degli emigranti. Saputa la cosa, mi ha fatto capire che lui sarebbe stato contento se fossi andato su a vedere... E sono stato su pochissimo tempo, però ho visto che c'era un clima esattamente come quello della Fiat di allora. Praticamente guai a parlar di sindacato... Io avevo cominciato un timido cenno di gruppo Gioc, e appunto questo cappellano mi disse: «Guarda che c'è la polizia che ti sta osservando».

Questo episodio segnerà quindi il passaggio dall'esperienza dei cappellani del lavoro a quella successiva dei preti operai, che vide nuovamente don Carlo Carlevaris e don Toni Revelli tra i protagonisti.

Lo stesso Carlevaris rimarca come, già in precedenza, fosse venuto a contatto con l'ambiente cattolico francese e con l'Azione cattolica operaia d'Oltralpe, e come ciò lo portò alla scelta di diventare prete operaio, vissuta in continuità con l'azione precedente, ma al tempo stesso con la consapevolezza delle diversità tra le due esperienze:

Avevo fatto alcuni viaggi in Francia, avevo stabilito questi rapporti con i preti operai, soprattutto coi primi preti operai, ero diventato un po' amico con loro: ho diversi amici in Francia. E ho convinto i cappellani del lavoro a che io lasciassi il ruolo di cappellano del lavoro e andassi a lavorare... Arrivavano dei giornali, arrivavano dei libri: io ho scoperto questo tramite i libri e i giornali. Poi sono andato sul posto, sono andato a Lione, a Parigi, a Bruxelles, a vedere, a cercare di capire, insomma. E quando mi son deciso, tra i cappellani del lavoro evidentemente non è stato difficile, ma nello stesso tempo era chiaro che era una linea diversa, che mi mettevo in una situazione diversa. Però io sono andato a lavorare mentre abitavo in via Vittorio Amedeo insieme ai cappellani del lavoro. [...] Il cappellano del lavoro era un funzionario della Chiesa che andava a portare, più che la testimonianza, la dottrina e l'appoggio, andava a fare il prete: il cappellano del lavoro andava a fare il prete in fabbrica [...]. E, politicamente, con molte attenzioni. Invece quando sono andato a lavorare, io sono stato un operaio come tutti gli altri. Se poi ero in commissione interna questo faceva parte del ruolo.

4. I rapporti con la Fiat

L'episodio dell'espulsione di Revelli e Carlevaris dalla Fiat giunse al termine di circa vent'anni di rapporti tra la Fiat e la Chiesa torinese che ebbero un andamento altalenante, tra effettive collaborazioni e più o meno velate prese di distanza; fino al luglio 1962, non vi erano state tensioni così esplicite.

Inizialmente le attività assistenziali della Fiat a favore dei propri dipendenti e gli interventi a sostegno delle iniziative cattoliche furono visti con favore dai cappellani del lavoro e dagli altri esponenti della Chiesa impegnati in campo sociale, come racconta Maritano:

Da una parte vi è stata l'accettazione. Siamo onesti: se l'azienda da delle agevolazioni per mandare i bimbi alle colonie, per la cultura, per varie iniziative soprattutto di carattere assistenziale (per esempio, contro la tbc) questi interventi sono stati accolti. Ed era una fortuna in più: oltre ad avere il lavoro garantito a tempo indeterminato, avevano queste protezioni. Anche una parte dei dipendenti Fiat e delle altre aziende erano non dico filo-patronali, ma accettavano volentieri questi aiuti. Salvo poi brontolare; ma su questo eravamo allenati perché le barzellette contro Mussolini, le abbiamo sentite durante il fascismo, e quindi c'era questa critica sotterranea, questo stesso stile di critica al mondo padronale, però da persone che poi al momento in cui potevano ricevere degli aiuti e dei favori, li ricevevano volentieri.

Con il crescere della sensibilità verso le questioni sociali e sindacali e la maturazione delle esperienze, gli interventi della Fiat furono progressivamente messi in discussione da alcuni cattolici. Si capì che l'intervento dell'imprenditore doveva essere rivolto principalmente al miglioramento delle condizioni di lavoro e ad un'azione per una maggiore equità, come emerge dall'esperienza di Maritano:

A poco a poco si è capito che questo non era un metodo buono e giusto e che si doveva fare un'opera di chiarimento: l'azienda faccia quello che deve fare, l'imprenditore sia giusto, cerchi di ascoltare le varie parti e non sia soltanto comandato dagli azionisti.

Risultò poi sempre più evidente come le donazioni che elargiva la Fiat per le attività dei gruppi religiosi erano determinate dalla volontà di non inimicarsi il clero e il laicato cattolico e di evitare il più possibile ogni forma di dissenso, come evidenzia ancora Gheddo:

C'erano tanti interessi della curia. Non c'erano solo i soldi. C'erano anche i soldi che la Fiat elargiva alle piccole parrocchie. Io ricordo i miei giri che facevo nelle parrocchie, ricordo un parroco che mi disse: «Ma lo sai che la Fiat mi ha regalato un televisore?». Era nel '57-58, allora il televisore era una cosa incredibile, un costo straordinario... Ricordo ancora il parroco e il posto. Per cui, tutti cheti cheti, buoni buoni. E poi la Fiat faceva il pellegrinaggio, la Fiat faceva la Pasqua degli operai (alla quale gli operai non potevano partecipare perché non potevano sospendere il lavoro), faceva la benedizione

della lapide il primo novembre per i Santi. C'erano manifestazioni religiose che alla Chiesa parevano di una religiosità straordinaria.

Significativo è, in tal senso, il racconto di Gheddo sulla colletta organizzata nel 1959 per corrispondere ai lavoratori che avevano partecipato agli scioperi l'equivalente del premio di collaborazione. Da parte degli ambienti cattolici, vi era generalmente una sorta di riverenza verso l'azienda, anche perché che elargiva offerte e favori:

Siccome la Fiat negava i premi di collaborazione (che noi chiamavamo di prostituzione), alcuni avevano scioperato e non venivano pagati. Allora avevamo fatto una colletta diocesana, avevamo fatto una specie di comunicato stampa, l'avevamo mandato al quotidiano cattolico che lo aveva pubblicato. Apriti cielo! Si immagini un po' la Fiat... Mi ricordo che l'assistente diocesano dell'Azione cattolica, Giovanni Battista Bosso, bel personaggio, però già vecchio, ci aveva chiamato: «Ma perché? Potevi dirlo a me, io tenevo buoni un po' di soldi, 100.000 lire... Ma perché». Diceva: «La Fiat ci ha dato 12 milioni per rifare Casa Alpina»: Casa Alpina è la casa dell'Azione cattolica ancora adesso, era stata distrutta, bombardata dai partigiani e la Fiat aveva dato 12 milioni che era una cifra pazzesca per la ricostruzione.

5. Crisi e tensioni: Arrighi, Carretto, Rossi

Nonostante l'apparente unità di pensiero e di azione del cattolicesimo italiano, nella prima metà degli anni Cinquanta, maturarono alcune tensioni che rimasero spesso sotterranee e che comunque non furono affrontate in maniera diretta: sia l'Azione cattolica, sia, successivamente, la Cisl attraversarono crisi laceranti che portarono, nel primo caso, all'allontanamento dei responsabili nazionali della Giac e, nel secondo caso, alla scissione della corrente minoritaria. Si trattò di situazioni molto diverse, sia per le motivazioni sia per le modalità, ma che si possono accomunare in quanto segnali di un disagio diffuso nel mondo cattolico e del rifiuto di un modello unico di presenza cattolica nella società.

Maritano ricorda il legame tra le vicende della Giac e la cosiddetta "Operazione Sturzo", per le elezioni amministrative del 1952 a Roma, con il tentativo, sostenuto da Gedda, di un'alleanza tra la Dc e le forze neofasciste:

La crisi della Giac e le dimissioni dapprima di Carretto e poi di Rossi furono molto sofferte nell'Azione cattolica. Già l'iniziativa del '48 dei Comitati civici era un'iniziativa cattolica ma di destra che però non rispettava esattamente la visione di tutti. In quel momento lì si temeva che l'Azione cattolica prendesse un orientamento geddiano, come poi è avvenuto nelle elezioni di Roma, dove la destra politica fascista ha trovato spazio di appoggio anche dal Vaticano per paura della sinistra. Quindi anche l'"operazione Sturzo", con cui si intendeva mettere insieme i cattolici democristiani con i cattolici fascisti e con la destra per poter avere la maggioranza, dispiaceva. Si aveva

paura che l'Azione cattolica si politicizzasse in quella maniera lì. Quindi l'apertura - soprattutto del settore giovanile più battagliero e anche più sensibile ai fermenti come di coloro che lavoravano nel mondo sociale - è stata vista molto, molto malamente. Da lì è cominciata la crisi dell'Azione cattolica.

Anche Gianni Vattimo, all'epoca giovane responsabile degli studenti dell'Azione cattolica, sottolinea la relazione esistente tra queste due vicende:

La polemica tra Gedda e Carretto era sostanzialmente l'apertura a sinistra. Gedda quando ha proposto l'"operazione Sturzo" ha tentato di non lasciar cadere Roma in mano ai comunisti, alleandosi con il Movimento Sociale; poi ha usato il nome di Sturzo che era tornato dall'America e voleva difendere la Chiesa. Ma fortunatamente De Gasperi resisteva. Quindi Gedda era uno di destra fondamentalmente; aveva forse lavorato un po' con gli antifascisti, mentre Carretto era stato partigiano. Gedda era più amico dell'ordine sociale esistente e della Dc più conservativa, e Carretto era più con la Dc di sinistra, con Dossetti. Gedda penso che non potesse vedere Dossetti. Noi eravamo con La Pira, Dossetti, lo stesso Fanfani, mentre Gedda era più dalla parte del Papa.

La percezione della vicenda che ha Gheddo è, per quel che riguarda le dimissioni di Carretto, come di un avvenimento con poca risonanza:

La cosa fu allora, molto molto molto "soft", per quello che ricordo. A un certo punto Carretto si dimette. Ed era parsa un a crisi mistica, tant'è che immediatamente dopo Carretto andò eremita nel deserto.

Più risalto ebbero invece le dimissioni di Rossi, secondo la ricostruzione di Gheddo:

Poi fu nominato Rossi. Bel personaggio, Rossi: personaggio straordinario, colto, che aveva un rapporto col papa (questo lo dice lui, io ho letto i libri di Rossi che raccontano la sua attività in Azione cattolica). Aveva un grande rapporto con Pio XII, perché lui era medico, Rossi era medico, e Pio XII era un uomo molto curioso, soprattutto di medicine non dico orientali, adesso diremmo la medicina alternativa. Però poi si entrò nella fase critica di lotta fra Mario Rossi e Gedda: Mario Rossi voleva suddividere l'Azione cattolica non più per età, bensì per categorie. Allora da quel momento Pio XII non l'ha più sentito, si è rifiutato... Racconta Gedda che Pio XII diceva che lui non voleva dei collaboratori, voleva degli esecutori.

Il progetto di Mario Rossi era, in ultima analisi, lo stesso tentato a Torino quasi dieci anni prima da Domenico Sereno Regis, appoggiato da don Esterino Bosco, anche all'epoca in polemica con la visione geddiana. All'inizio degli anni Cinquanta, Carlo Carlevaris stava sperimentando un'esperienza analoga con il Movimento lavoratori all'interno della Giac: l'idea era di costituire un settore giovanile dell'Azione cattolica organizzato secondo le categorie di appartenenza dei giovani, quindi suddivisa tra studenti, operai ed agrari, progetto che Gedda rifiutava in quanto riteneva vi

fosse il rischio di una deriva classista. Fiorenzo Savio, tra i militanti della Gioc nella seconda metà degli anni Quaranta, vede una continuità tra le vicende che aveva vissuto nel 1948 al fianco di Sereno Regis e quelle riguardanti Rossi:

Penso che qualche anno dopo la fine dell'esperienza di Mario Rossi ed Arturo Paoli, nell'Azione cattolica, fu l'ultimo atto di una vicenda che ha le sue radici nel 1948, nel voler ritornare all'ordine.

Secondo Gheddo, il progetto era ritenuto percorribile dai militanti di base, almeno tra i lavoratori, osservando le esperienze francesi. Il fallimento di quei tentativi di rinnovamento allontanò dall'Azione cattolica non solo Rossi, ma anche altri dirigenti:

E noi qualche anno dopo, nel '55-'56, ci eravamo illusi che l'Azione cattolica consentisse almeno [di organizzare] i lavoratori, sulla falsa riga della Joc, perché c'era quest'esperienza in Francia. Ci eravamo illusi che potevamo fare un colpo... Un po' ci hanno lasciato lavorare e poi, via, su un binario morto, ce n'eravamo andati. Ricordo invece che sulle dimissioni di Rossi si era discusso... Ci furono molte defezioni, adesso non saprei quante, ma gente brava, preparata, perché Rossi era un grosso personaggio, e non solo lui. Poi si era creata la presidenza della Gioventù cattolica che era proprio un gruppo omogeneo di teste pensanti, ad alto livello: Pippo Ranci per esempio.

Anche Gianni Vattimo racconta le reazioni alla vicenda Rossi durante un campo-scuola nazionale della Giac al Falzarego:

Mario Rossi sembrava essere stato nominato come anti-Carretto, ma in realtà si era rivelato anche lui una persona niente affatto fidata per la gerarchia e quindi anche lui [fu allontanato]. In quel momento avevano messo al posto di Mario Rossi Enrico Vinci e noi lo prendevamo in giro. C'era una trasmissione quotidiana alla radio di Falzarego dove noi ne dicevamo di tutti i colori contro la gerarchia cattolica invasiva, contro Enrico Vinci, eccetera eccetera. E infatti dopo tre giorni ci hanno mandati via in diciassette. È stata una cerimonia triste, esaltante dal punto vista della nostra esperienza. Eravamo io, Alfredo Barucchi, Michele Straniero del «Cantacronache», Andrea Fiorelli, insomma adesso non me li ricordo tutti perché con alcuni ho perso i contatti, ma eravamo lì... Il fatto è che siamo stati cacciati via, eravamo un gruppo di diciassette su 140 persone: eran tanti. Tutti son venuti a salutarci: «Io non ti conosco, ma è come se ti conoscessi da 10 anni». Eravamo proprio come dei piccoli matti. E siamo tornati a Torino.

La nascita del Sindacato italiano dell'auto⁵⁶ è invece la conseguenza ultima del dibattito sollevato alla fine del 1948, dopo la scissione della Cgil, sui due modelli di sindacato, quello sostenuto da Giulio Pastore (un sindacato certamente di ispirazione cristiana, ma comunque laico) e

⁵⁶ Sulla nascita di questo sindacato, cfr. G. Fissore, *Dentro la Fiat. Il Sida Fismic. Un sindacato aziendale*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

quello rappresentato da Giuseppe Rapelli (sostenitore invece di un sindacato cristiano). L'affermazione delle posizioni di Pastore non avevano però sopito le contrapposizioni interne. Edoardo Arrighi era uno dei sostenitori a Torino di Rapelli e la scissione che aveva condotto nella Cisl aveva, di fatto, l'avvallo dell'esponente aclista.

Don Matteo Lepori visse in prima persona l'esperienza della scissione, essendo in quel periodo assistente ecclesiastico delle Acli torinesi:

La Fiat aveva cercato di operare attraverso Arrighi, che era il capo della corrente della Cisl nelle Commissioni interne ed era stato dirigente di Gioventù Aclista qui a Torino. Arrighi era collegato con Rapelli e la Fiat si è servita di lui per fare il suo sindacato aziendale, il Sida. L'intenzione di Rapelli non era certamente quella, ma era di giocare un po' al coperto in modo da non perdere queste forze che Arrighi aveva, e attraverso queste di fare un sindacato diverso dalla Cisl, un sindacato di ispirazione cristiana che prendesse la sua autonomia dalla Fiat. Solo che non ce la faceva... La rottura con me è stata proprio su quello, nel marzo 1958, quando si stavano preparando le elezioni dei membri delle Commissioni interne. Soprattutto era scattata allora l'iniziativa della Fiat, che si era espressa attraverso il giornale «Pace e libertà» di Edgardo Sogno, finanziato dalla Fiat (anche se formalmente non era suo), che aveva lanciato lo slogan «Chi si mette in lista con la Fiom si mette in lista per il licenziamento». Questo come Acli non lo si è accettato, anche se c'era la lotta anticomunista allora, però questo modo di fare il sindacato non è che Rapelli lo accettasse. Allora in Cisl si è premuto sulla Fim, affinché chiarificasse queste cose e chiedesse coerenza ai suoi membri in Commissione interna. Ed allora c'è stato nel febbraio un dibattito molto accanito all'interno della Cisl, ed una parte è uscita: 113 delegati della Fim, di cui cento della Fiat, e le Acli, di fronte a questa rottura provocata da Arrighi, hanno fatto un comunicato ufficiale di sconfessione di questa manovra. Ed Arrighi, mi ricordo, la sera che lo avevamo preparato, se n'è arrivato lì a poco, prima di cena: «La Stampa» gli aveva già passato il comunicato, ancora prima che uscisse, e questo voleva dire anche l'autonomia creatagli dalla Fiat. E disse: «Vi giuro davanti al crocefisso che io non voglio fare queste cose, e se voi intendete dire questo io vi denuncio per vilipendio». E noi: «Ma i rapporti con la Fiat quand'è che li chiarisci?». E lui non ha ceduto niente perché ormai aveva già deciso, aveva già fatto la scissione.

La vicenda avrà delle conseguenze, oltre che sul sindacato, anche su Rapelli, che era stato fino a quel momento una delle figure di spicco nel mondo cattolico. Così racconta Lepori:

Lui era a Roma in quel periodo, perché se fosse stato a Torino sarebbe stata una cosa molto difficile, perché i dirigenti delle Acli erano completamente nuovi, erano usciti dal congresso del novembre 1957, preparati così in quattro e quattro otto, e quindi non avevano una grande tradizione, una grande cultura, un'esperienza. Si muovevano in un campo tra forze terribili, erano proprio Davide e Golia. Rapelli è poi arrivato al sabato (questo è successo il mercoledì o giovedì), ed allora ha cercato di riallacciare i rapporti con noi, di dominare la situazione, di riprenderla in mano, e mi dice: «Crederà mica che noi vogliamo venderci alla Fiat?». E io: «Io non lo so, non credo... ma come riuscirete ad essere autonomi?». «Eh, questo come si fa a saperlo?». E io dico: «Se partite in questo modo, come potete pensare di fare una cosa così? Questa è una cosa delicata...».

Lui è rimasto lì, e il giorno dopo è arrivato il pomeriggio urlando: «Io me la sono presa con Fanfani, me la prenderò anche con voi, e la spunterò: arrivederci». Poi Rapelli è stato denunciato ai probiviri, che lo hanno espulso dalle Acli perché aveva rotto l'unità sindacale, rompendo una linea fondamentale delle Acli: è andata bene che da Roma hanno appoggiato, se no finiva male.

Nella Chiesa torinese, comunque, la nascita del Sida non venne giudicata generalmente in maniera positiva, come ricorda Mario Gheddo:

Questa scissione è stata vista con sfavore perché sembrava qualcosa di misto, di compromesso, non chiaramente impegnato secondo la dottrina. Poi le divisioni non erano opportune: certo il sindacato deve essere autonomo, può anche adottare delle prese di posizione che magari non sono condivise da tutti, alcune anche non dalla Chiesa. Da allora i sindacalisti cattolici si sono trovati più uniti tra loro e si sono fatti coraggio a vicenda e quindi non era proprio il caso di dividere e di moltiplicare con un sindacato e l'altro. Sembrava proprio una posizione non tollerabile.

I contrasti che animarono il cattolicesimo torinese negli anni Cinquanta, alcuni con ricadute anche a livello nazionale, segnalavano l'esistenza di attriti non soltanto tra singole personalità, gruppi e movimenti organizzati, ma di un più diffuso malessere presente nella Chiesa locale, provocato dalla sensazione dell'inadeguatezza dei modi della presenza cattolica sino ad allora predominanti.

Capitolo terzo

La politica dei lavoratori (1955-1960)

1. La città alla prova dell'immigrazione

Alla metà degli anni Cinquanta, la Chiesa torinese risultava notevolmente articolata al suo interno, con il rafforzamento delle numerose associazioni cattoliche e la presenza capillare delle istituzioni parrocchiali. Nonostante la salute declinante del cardinal Fossati che lo allontanò progressivamente dalla guida diretta della diocesi, l'attivismo degli uffici di curia portò alla costruzione di nuove chiese nella periferia della città e nei comuni dell'area metropolitana investiti dagli intensi flussi migratori che stavano cambiando, insieme al profilo urbanistico della città, anche la sua composizione sociale e i modi della partecipazione alla vita religiosa. La risposta delle istituzioni pubbliche fu a lungo insufficiente, anche per le grandi dimensioni del fenomeno migratorio e per l'assenza pressoché totale di interventi da parte delle aziende private. L'immagine di una città dalla crescita incontrollata e dai problemi sociali affrontati con notevole difficoltà emerge dalla testimonianza di Guido Bodrato, alla metà degli anni Cinquanta, studente nella facoltà di Giurisprudenza e attivo nella Fuci cittadina:

Era una città che stava crescendo, ogni anno, della dimensione della città di Asti, quindi sottoposta a una grande crescita anche demografica e ai problemi collegati, in cui migliaia di cittadini vivevano, diciamo così, in accampamenti, alla periferia ammucchiati e c'era anche una certa resistenza nei confronti di questa immigrazione. L'immigrazione era essenzialmente migrazione dal Sud, quella dal Veneto precedente che si stava già esaurendo. Era quindi una città che aveva grossi problemi sociali...

I nuovi abitanti erano attratti dalle possibilità di impiego offerte a Torino nelle industrie e nei cantieri edili e dalla prospettiva di un miglioramento delle proprie condizioni di vita; il trasferimento in città, però, comportò per molti immigrati una frattura provocata dalla difficoltà di adattamento e dall'abbandono dei precedenti riferimenti sociali, con una differenza significativa tra piemontesi e meridionali. Il ricordo di Fiorenzo Savio riflette questa grande trasformazione delle dimensioni della città, ma anche della sua composizione sociale e dei rapporti al suo interno; si trattò di mutamenti che investirono non soltanto i nuovi arrivati, ma anche i «vecchi cittadini», che dovettero confrontarsi con una nuova realtà il cui rapido cambiamento trovò quasi tutti impreparati:

Eravamo 600.000 e siamo arrivati a 1.100.000 praticamente con questa grande immigrazione del Sud e con queste cose che capitavano: c'erano persone che non

volevano affittare le case ai meridionali, perché in realtà erano persone che non erano soltanto contadini, erano braccianti, rozzi da un certo punto di vista. Infatti ricordo che la Fiat (venivano tutti per la Fiat) assumeva per un periodo di qualche mese nella scuola allievi Fiat, quella che è in fondo a corso Dante, e faceva smontare e montare dei vecchi motori, dei rottami, per acclimatarli: non c'era più da vangare la terra, ma da lavorare. Poi li inserì nel montaggio.

Il processo di integrazione degli immigrati provenienti dal Nord-Est, prima, e dal Mezzogiorno, poi, si accompagnò alla permanenza di antiche difficoltà della società piemontese, in particolare alla marginalità di alcuni ambienti rispetto allo sviluppo che stava interessando l'area metropolitana. L'arrivo degli immigrati si sovrappose, quindi, a problemi precedenti e non risolti che toccavano in particolare le generazioni più giovani. Aldo Bodrato, insegnante a Settimo Torinese, nella periferia settentrionale di Torino, ricorda l'esperienza scolastica di quegli anni:

Notavo i figli dei contadini, che erano autoctoni, erano pochissimi, erano oramai un residuo, ed erano in particolare difficoltà, magari non economica, ma dal punto di vista sociale, dal punto di vista della relazione e della comunicazione. Pagavano di più la trasformazione. Tra i figli di immigrati c'erano casi difficili, ma questa loro condizione scolasticamente non incideva poi in modo così rilevante. Era meglio essere in questo circuito che essere fuori da questo circuito, perché questo qui era un circuito vivo, mentre l'altro era un circuito che stava morendo; aveva forse un maggiore benessere economico così a livello immediato, ma non aveva incisività e presenza sociale.

L'improvviso avvicinamento al lavoro industriale da parte degli immigrati comportò difficoltà di ordine psicologico e nella definizione della propria identità, in parte attutite dal miglioramento del reddito e dall'inserimento nella nuova rete di relazioni creatasi in fabbrica. Don Carlo Carlevaris considera che l'impatto dei fenomeni migratori fu assorbito in maniera positiva dalla città proprio per la funzione di integrazione svolta dal lavoro, tanto che i «nuovi cittadini»

secondo me non hanno costituito una rivoluzione sociale, si sono inseriti sulla punta dei piedi: io credo che questo bisogna riconoscerlo. A Torino non abbiamo avuto un'invasione con violenze, con prepotenze o con lotte particolari. Venivano a Torino e a Torino trovavano lavoro, e nel momento in cui trovavano lavoro diventavano come tutti gli altri, perché il lavoro ti fa diventare come gli altri, perché intanto ti mette nelle stesse condizioni, sei uno come gli altri. Io ho visto le tensioni che c'erano i primi anni. A San Salvario, nella zona della stazione di Porta Nuova, c'è sempre stato un tessuto di gente povera, dove però c'era una scarsa presenza operaia, già prima che arrivassero i meridionali. Io sono venuto ad abitare qui quando cominciarono ad esserci già un certo numero di meridionali, ma ricordo ancora una scritta davanti a via Berthollet: «Non si affitta ai meridionali»: quella cosa lì, l'avevo proprio letta io.

I rapporti nei luoghi di lavoro parevano essere meno tesi di quelli che si registravano nei quartieri, anche perché, almeno fino agli anni Sessanta, la presenza degli immigrati meridionali

risultò limitata, in particolare all'interno dei reparti della Fiat. Per Carlevaris, la vita di fabbrica creava occasioni di conoscenza diretta e alimentava la solidarietà operaia che smorzava gli atteggiamenti intolleranti.

In fabbrica, nell'ambiente operaio c'era la presa in giro, la battuta. Io non ho mai visto un atteggiamento negativo nei confronti dei "Napuli". Al massimo si diceva: «Chiel li l'è mac an Napuli», «Quello lì è solo un Napoli», però poi era uno come gli altri, insomma.

L'espansione dei quartieri nell'hinterland, insieme alla presenza di nuovi insediamenti produttivi, sollecitò il cattolicesimo torinese a sostenere le tradizionali iniziative assistenziali e religiose, ma anche, in alcuni casi, a innovare le forme della presenza della Chiesa nella "città della Fiat".

2. Tra la fabbrica e l'oratorio

L'Azione cattolica nelle parrocchie e le Acli tra i lavoratori, che dovevano garantire la continuità della presenza della Chiesa nei quartieri e nelle fabbriche, mostrarono verso la metà degli anni Cinquanta alcuni segni di cedimento, non tanto a causa della concorrenza portata dalle organizzazioni comuniste, quanto dalle trasformazioni degli stili di vita e delle mentalità di una parte notevole della popolazione. La presenza di importanti iniziative editoriali, come «Il Nostro Tempo» e «La Voce del Popolo», ma anche di case editrici di rilevanza nazionale, esprimeva il tentativo di raggiungere i ceti medi intellettuali (in particolare, gli insegnanti) che apparivano influenzati dalla diffusione di un indifferentismo religioso pervasivo, che a tratti assumeva venature anticlericali. Secondo Guido Bodrato,

in quegli anni l'associazionismo cattolico era soprattutto un riferimento molto forte se confrontato con ciò che accadde dopo. Erano forti gli oratori, prevalentemente quelli salesiani, ma anche quelli parrocchiali. C'era una presenza editoriale importante, pensiamo alla Sei, importante anche come riferimento nella diffusione di sussidi didattici e di quella produzione editoriale che aveva come riferimento il mondo della scuola. C'era un sindacato della scuola molto forte. È rimasto molto forte anche negli anni seguenti, è declinato, per quello che io ricordo, soprattutto dopo la contestazione del '68 in linea generale, e nel mondo degli insegnanti della scuola elementare dopo gli anni Ottanta.

Nonostante la percezione delle difficoltà incontrate dalle associazioni cattoliche ad avvicinare alcuni ceti sociali (in particolare, la "classe operaia") e precisi ambienti culturali (ad esempio, i circoli intellettuali laici), la Chiesa riteneva di poter rispondere alle esigenze religiose

della società industriale attraverso la riproposizione, in scala più ampia, delle tradizionali forme di presenza. Per tale motivo, le nuove chiese dovevano dotarsi di oratori e spazi per il catechismo, ma anche di strutture sportive e sale cinematografiche che configuravano i centri parrocchiali come una sorta di cittadella autosufficiente: se da una parte, i progetti delle “nuove chiese”, sollecitamente seguiti da don Enriore attraverso l’Opera per la preservazione della fede, intendevano garantire l’assistenza religiosa nelle zone di nuovo insediamento e porsi come una risposta al rischio dell’allontanamento di nuovi e vecchi cittadini, dall’altro svolgevano una funzione di supplenza verso i ritardi e le carenze delle istituzioni pubbliche nei quartieri fatiscenti del centro o nelle zone periferiche di recente insediamento.

L’atteggiamento dei parroci era estremamente variegato, come evidenzia Toni Revelli:

Tra i parroci della città, anche lì, c’erano le doppie facce. Non le doppie facce delle persone, ma c’era chi diceva: «Ma sì, in fabbrica si va a “*travajé*”, a lavorare; bisogna rispettare l’ordine...». Ma c’erano altri preti, come don Natale Fisanotti, per ricordarne uno, parroco di Gesù Operaio, e suo fratello, parroco a Venaria, o altri ancora, come il parroco di Madonna del Pilone, che avevano altri atteggiamenti, che puntavano di più sul rispetto delle persone. Bisogna anche ricordare che Torino, tutto sommato, è stata una città con interessi sociali non indifferenti da parte di molti preti. C’erano quindi diversi atteggiamenti: chi definiva «testa calda» coloro che si occupavano delle questioni sociali e altri che invece erano più attenti a questi problemi.

Allo stesso modo, la posizione dei diversi rami dell’Azione cattolica lavoratori rifletteva la varietà di giudizi presenti nella Chiesa torinese. L’attenzione alla spiritualità e alla formazione religiosa degli aderenti faceva rimanere in secondo piano i temi sociali che erano giudicati spesso attraverso la lente della valutazione morale, come precisa Revelli:

Si vedeva più che altro la questione da un punto di vista di morale e strettamente religioso, per cui si celebravano le Pasque nelle fabbriche. Quante Pasque in fabbrica ho fatto! Andare a fare la Pasqua in fabbrica era un segno di una grande presenza, e però dopo due o tre ho iniziato col dire che non ci siamo...

Anche le Acli non si discostavano troppo da questa prospettiva, in base alla quale l’affidabilità del singolo nelle attività sindacali e associative era valutata per lo più sulla base dell’adesione ad un codice di comportamento morale “cattolico”, che era trasmesso attraverso le attività dei circoli locali, come sottolinea Revelli:

Le Acli si muovevano come una specie di parasindacato. Diciamo che con le Acli ho sempre avuto un rapporto più o meno di reciproca stima, e sovente mi chiedevano anche di andare a parlare nei circoli Acli: ci sono andato varie volte. Ma in fondo si caratterizzavano come movimento sociale, e quindi toccavano poco l’altro aspetto, quello religioso. Anche lì, con qualche banalità. Ricordo ancora uno dei bravi presidenti

delle Acli che per spiegare la differenza tra l’Azione cattolica e le Acli diceva per esempio questo: «Noi delle Acli non abbiamo problemi se qualcuno va a ballare, l’Azione cattolica sì». Quindi se era questa la discriminante... andava un po’ male! Però le Acli hanno fornito degli ottimi quadri al sindacato, come l’Azione Cattolica, penso a Mario Gheddo.

La centralità della parrocchia era confermata dalla preminenza data nella vita diocesana all’Azione cattolica che, attraverso la sua organizzazione riprodotte la struttura territoriale della Chiesa, doveva organizzare in modo unitario le attività religiose dei fedeli. Gianni Vattimo, all’epoca delegato diocesano studenti dell’Azione cattolica, ricorda le difficoltà di impiantare gruppi specializzati per ambiente, per gli studenti o per i lavoratori:

I gruppi d’ambiente avevano una vita autonoma ma relativa, in quanto il riferimento di base era sempre la parrocchia, l’oratorio. A scuola si organizzava il “raggio”. Il raggio era la riunione degli studenti della Giac, degli studenti cattolici, nelle scuole. Questo è sempre stato uno dei problemi organizzativi dell’Azione cattolica. Puntavamo di più sui gruppi di ambiente, ma era l’associazione di parrocchia che aveva una maggiore tenuta: quella di ambiente era più mobile perché gli studenti andavano e venivano, nelle vacanze non ci si incontrava tanto. Io comunque ero il delegato studenti e il mio compito consisteva nel suscitare i raggi, suscitare cioè i gruppi d’ambiente.

Si trattava di difficoltà che erano legate non soltanto all’efficienza o alla capacità di mobilitazione dei circoli torinesi della Giac, ma al dibattito che si stava svolgendo a livello nazionale intorno al modello organizzativo dell’Azione cattolica. La scelta implicava l’individuazione dei luoghi privilegiati dell’apostolato (la parrocchia oppure gli ambienti di vita, come la scuola e la fabbrica), ma anche la definizione dei caratteri essenziali dell’associazione. Intrecciato a tale questione vi era infatti l’interrogativo, mai compiutamente risolto, dei rapporti tra Azione cattolica e azione politica che aveva portato alle dimissioni dei presidenti centrali della Giac, Carlo Carretto nel 1952 e Mario Rossi due anni più tardi. L’opposizione alla linea di Gedda, che intendeva impegnare direttamente nell’agone politico l’Azione cattolica, attraverso i Comitati civici, si manifestò apertamente in alcune realtà locali, tra cui Torino. Il presidente della Giunta centrale dell’Ac si mosse con determinazione per cercare di ricucire la lacerazione che stava spaccando i “rami” delle associazioni anche a livello diocesano, a partire dal capoluogo piemontese dove aveva ricoperto, all’inizio degli anni Trenta, i suoi primi incarichi di responsabilità. Giorgio Piovano fu coinvolto in prima persona nelle vicende che interessarono la Giac torinese, in quanto fu nominato presidente dell’associazione diocesana pochi mesi dopo la crisi seguita all’allontanamento di Rossi:

Il presidente diocesano che mi aveva preceduto, Piero Ferrero, era uno dei sei eletti nell'assemblea dei presidenti diocesani nel Consiglio centrale della Giac. Al momento dell'allontanamento di Rossi, i sei consiglieri si dimisero e sulle diocesi da cui provenivano buttò gli occhi la Presidenza generale dell'Azione cattolica, cioè Gedda, per vedere cosa capitava. A Torino, il sommovimento fu grande come altrove. Basti pensare che cominciarono a essere presenti cristiani con simpatie per il socialismo e attenti alle riflessioni di Chenu e di altri teologi francesi: erano momenti "pre-sessantotto", per certi aspetti, perciò difficilissimi. Di fronte al "caso Rossi", la stragrande maggioranza dei presidenti parrocchiali dell'Azione cattolica reagì con forti contestazioni. Il Centro diocesano doveva tenere insieme, e a bada, questa situazione: era chiarissimo che Torino non era allineata con la linea che Gedda aveva imposto col nuovo presidente nazionale della Giac (che era Enrico Vinci). In realtà, due presidenti parrocchiali erano geddiani e lo manifestavano (poi zittiti dagli altri) negli innumerevoli incontri che venivano fatti sulle posizioni da prendere o da non prendere. Uno di questi, adocchiato dalla Presidenza nazionale, diede la sua disponibilità per diventare presidente diocesano della Giac, tanto più che il cardinal Fossati non aveva voluto accettare le dimissioni di Piero Ferrero che avrebbe finito il suo mandato di lì a pochi mesi. Per un puro caso, il canonico Bosso, che era l'assistente diocesano della Giac, venne a sapere il fatto e si precipitò dal cardinal Siri [arcivescovo di Genova e assistente centrale dell'Azione cattolica] - che allora era a Trento alla Settimana sociale dei cattolici [25 settembre-1° ottobre 1955] - dicendogli di questo colpo di mano che stava per essere perpetrato e il cardinale non era assolutamente d'accordo. Il cardinal Siri fu invitato per la settimana successiva a Torino per fare una conferenza proprio su *La Grazia e l'educazione dei giovani* al teatro del Collegio San Giuseppe (che fu pienissimo di preti ed assistenti). Dopo avvenne in arcivescovado l'incontro tra il cardinal Fossati e il cardinal Siri: io fui invitato ed ebbi un colloquio con i due cardinali, il canonico Bosso e l'assistente della Giunta diocesano dell'Ac, monsignor Rossi, che era anche vicario generale... Dovetti dare la mia disponibilità. Gedda fu sostanzialmente giocato da questa iniziativa, completatasi alcune settimane dopo con un invito a Genova dell'assistente della Giac (il canonico Bosso) e del presidente *in pectore* (che ero io) per andare a pranzo dal cardinal Siri, il quale mi fece ancora alcune domande, ad esempio cosa pensavo della filosofia francese. Tutto questo in un clima di grande cordialità, mangiando.

Le iniziative maturate cautamente a Torino, anche all'interno della Giac, rivelavano quanto il contatto con la realtà della città industriale sollecitasse i cattolici a provare strade nuove di intervento, consapevoli dell'inadeguatezza del ricorso agli strumenti tradizionali di intervento. La parrocchia rimaneva in Italia la cellula intorno a cui gravitava la vita religiosa della maggior parte dei fedeli e garantiva la presenza di canali stabili di trasmissione del magistero ecclesiastico, ma era al tempo stesso un luogo che sembrava assicurare la tenuta complessiva dell'identità cattolica della nazione. Per Gedda, le diverse articolazioni dell'Azione cattolica (e soprattutto la Giac) erano strumenti utili a rafforzare le parrocchie, attraverso le quali pensava di garantire la tenuta del tessuto religioso dell'Italia del dopoguerra. Torino si discostava dall'immagine della nazione cattolica che Gedda prospettava dal suo punto di osservazione privilegiato, quanto particolare: il capoluogo piemontese non possedeva più la struttura sociale tipica delle zone rurali e la riproposizione nel

contesto urbano delle tradizionali strutture ecclesiastiche, che avevano nella parrocchia il centro di gravità e di propulsione, si dimostrava sempre più inadeguata. L'urbanesimo e l'industrializzazione avevano cambiato la religiosità dei torinesi e i tentativi della Chiesa di frenare i fenomeni di modernizzazione di massa attraverso i metodi sino ad allora usati per "preservare la fede" erano destinati al fallimento. All'interno della Giac torinese, gli interrogativi sollevati dalla massificazione della vita sociale e politica stavano sollecitando nuove risposte, rese ancora più complesse dalla necessità di affrontare la crisi che l'associazione stava attraversando a livello nazionale. Le pressioni esercitate da Gedda per normalizzare la Giac diocesana proseguirono nei mesi successivi, come ricorda Giorgio Piovano:

In quegli anni, intorno al 15 di agosto, la Giac di Torino teneva per i responsabili parrocchiali una "tre giorni", che si apriva nel seminario di Rivoli. Prima si riunivano tutti insieme e poi i pullman portavano i delegati aspiranti alla Casalpina di Mompellato; i delegati *juniores*, i delegati *seniores*, i delegati dei lavoratori e i presidenti stavano a Rivoli dove ascoltavano un oratore e poi discutevano i temi e le questioni organizzative dell'Azione cattolica. Era il 13 o 14 di agosto del 1956 quando, a Rivoli, ricevetti la telefonata di Gedda che mi invitava a scendere a Torino, all'Hotel Ligure dove aveva preso alloggio perché voleva venire il giorno dopo a Rivoli a parlare ai giovani. Ne parlo col canonico Bosso e c'era da mettersi le mani nei capelli perché erano riuniti più di 250 giovani. Anche se una piccola parte poteva non sapere granché di quanto era successo nei mesi precedenti, vi erano giovani a sufficienza perché venisse fuori un putiferio. Allora Bosso telefonò al cardinal Fossati dicendo cosa era successo e che io sarei passato da lui, affinché io potessi comportarmi con Gedda in un modo approvato non solo dal mio assistente ma anche dal mio vescovo. Andai dal cardinale a Torino in Lambretta. Mi disse queste precise parole: «Lei dica al cardinal Gedda che ne ha parlato col suo vescovo il quale, a Roma, conta meno del portinaio di San Pietro, ma a Torino è l'arcivescovo e che anche il suo vescovo è d'accordo, che è inopportuno che lui vada». Questo doveva essere riferito e io lo riferii, promettendo a Gedda che quando le acque fossero state molto più calme lo avrei invitato... Evidentemente devo ancora cercarlo adesso.

I tentativi di proporre un diverso modello organizzativo, non più generale (per sesso ed età), ma per condizioni di vita (studenti, operai...), nascevano dall'influenza nell'area subalpina delle esperienze provenienti dalla Francia e dal Belgio e, ancor prima, dalla particolare realtà sociale ed economica dell'area torinese. Vattimo sottolinea la presenza di questa diversità di visioni e la separazione esistente anche tra le diverse articolazioni della Giac:

Carlo Carlevaris seguiva tutti questi gruppi. Però lui si occupava soprattutto dell'animazione del mondo operaio proprio per quella separazione tra apostolato d'ambiente e apostolato di parrocchia; noi, la federazione di via Arcivescovado, eravamo più legati alla struttura delle parrocchie. [...] Poi Carlevaris credo lavorasse più direttamente con gruppi sindacali, gruppi di ambiente, che io vedevo poco.

La presenza dei cappellani del lavoro si poneva come una mediazione tra le esperienze maturate all'estero, in contesti fortemente secolarizzati, e la realtà torinese, dove il cattolicesimo continuava a dimostrare una certa capacità di tenuta. I cappellani del lavoro dovevano fungere da ponte tra la realtà della fabbrica e l'organizzazione parrocchiale, per accompagnare i lavoratori verso un inserimento nella vita ordinaria della Chiesa locale.

3. Preti e operai

L'atteggiamento dell'arcivescovo, portatore di una visione tradizionale del cattolicesimo e personalmente poco incline alle sperimentazioni pastorali, si dimostrò fiducioso nei confronti delle iniziative dei cappellani del lavoro e disposto ad appoggiarli nella loro azione, come ricorda don Matteo Lepori:

Il cardinal Fossati non era molto dentro ai problemi operai, e lo diceva tranquillamente, però li riteneva molto importanti, e per questo vi ha dedicato dei preti (perché gli assistenti delle Acli venivano nominati dal vescovo) ed ha sempre incoraggiato le attività in questo campo. Il suo atteggiamento tipico era quello di chi diceva: "Mi fido di voi, ma non rovinatemi le cose". E difatti si è sempre mantenuto su questa linea: nominare gli assistenti, nominare i cappellani del lavoro, dare fiducia, e se la fiducia veniva mantenuta non toccava le persone e lasciava che la gente lavorasse; infatti, secondo me, sotto Fossati in campo operaio si è lavorato abbastanza, ed in seguito ha anche appoggiato iniziative di formazione verso il clero per sensibilizzarlo verso i problemi operai.

La sua scarsa conoscenza delle questioni relative al mondo del lavoro industriale, nonostante la sua presenza in diocesi da lungo tempo, lo portava a rielaborare in modo non eccessivamente originale le indicazioni contenute nelle encicliche sociali, dalla *Rerum novarum* del 1891 in avanti, a considerare prioritarie le iniziative in difesa della morale cattolica e a sostenere la diffusione delle forme consuete della pratica religiosa, preoccupato soprattutto dai rischi provenienti dall'influenza dell'ideologia comunista. L'esperienza dei cappellani del lavoro sembrò unire forme tradizionali di presenza della Chiesa nella società, che si esprimeva attraverso la riproposizione della tutela clericale dei diversi ambienti sociali, e la sperimentazione di nuovi modi di azione che univano accompagnamento religioso, assistenza sociale e promozione dell'associazionismo cattolico. Proprio il confronto con le scelte compiute in altre diocesi faceva apparire le esperienze maturate a Torino particolarmente innovative, soprattutto perché, come sottolinea Anna Casazza Mont, avevano un grado di ufficialità dovuto al riconoscimento garantito dall'arcivescovo:

Già il fatto di aver accordato il permesso ed il riconoscimento ecclesiale ai cappellani del lavoro era un modo di essere presente, considerati i tempi. Non partecipava ai convegni, ma non era il suo compito, per quello c'era l'assistente.

La presenza dei preti in fabbrica, resa possibile da accordi con le direzioni aziendali, si configurava come un'occasione inedita di avvicinamento degli operai e di conoscenza diretta degli ambienti di lavoro, altrimenti inaccessibili al clero.

Era un modo di essere presenti come cristiani, di tenere viva la testimonianza del cristiano, anche con gesti semplici, come il calendarietto che distribuivano. Era un'esperienza innovativa per Torino, prima di loro nelle fabbriche non c'era niente, è stato poi il preludio dei preti operai.

Questi sacerdoti divennero, in alcuni casi, un punto di riferimento importante per i militanti cristiani, tanto da essere conosciuti per la loro costante presenza tra i lavoratori:

In quegli anni ero ad una processione della Consolata, e ad un certo punto sentii gridare: «Viva don Bosco, viva don Bosco», e subito pensai: «Cosa c'entra san Giovanni Bosco, il salesiano, con la Consolata?». Poi invece mi hanno spiegato che era lì presente don Esterino Bosco, che era il personaggio più conosciuto nell'ambiente dei lavoratori cristiani, con don Giacobbo, cappellano del lavoro.

Alla base dell'esperienza dei cappellani del lavoro vi era il tentativo di riproporre all'interno della fabbrica il rapporto tra clero e fedeli tipico della società rurale e ricreare la rete di rapporti sociali che aveva tradizionalmente sostenuto il radicamento delle istituzioni ecclesiastiche nell'epoca preindustriale. Ripensando ai sacerdoti presenti nelle fabbriche torinesi negli anni Quaranta e Cinquanta, Fausto Gorla ritiene di poter definire la figura del cappellano del lavoro come «una via mediana tra il prete operaio e la mentalità della chiesa di allora, di Pio XII». Infatti,

un paese di campagna cresceva intorno ad un campanile, la fabbrica invece no, cresceva autonomamente. E questa è la considerazione da cui, secondo me, è partito tutto. I cappellani del lavoro hanno avuto una funzione molto buona, anche se non erano sempre ben visti, ad esempio dagli operai comunisti più sfegatati. Ma gli altri operai comunisti in genere invece dicevano: «Eh, se tutti i preti fossero come voi... Tu sì che riesci a capire i nostri problemi...». Man mano che si è andati avanti, e che quindi il movimento operaio acquisiva dei contratti più adeguati, la necessità del cappellano sul piano materiale è venuta a mancare, i cattolici non hanno più avuto all'interno dell'azienda una forza vera per opporsi, il movimento sindacale cristiano ha ceduto parecchio, e quindi anche i cappellani del lavoro, come altre esperienze, hanno iniziato un lungo declino. Direi che gli anni Cinquanta sono quelli critici per tutti, anche se ci sono stati dei fermenti positivi che nessuno ha colto.

Il rapporto tra cappellani del lavoro e il movimento aclista si sviluppò in questo contesto. A fianco di una stretta collaborazione tra i sacerdoti e militanti cattolici, emersero, infatti, alcune differenze che, nel corso degli anni Cinquanta, si fecero più acute. Non si trattava tanto di un contrasto sulle scelte concrete di intervento, ma di divergenze che, in alcuni casi, toccarono l'impostazione complessiva dell'azione tra i lavoratori. Don Lepori ricorda queste diversità di vedute che animarono il cattolicesimo torinese:

I rapporti tra le Acli ed i cappellani del lavoro, dopo il primo periodo, diventarono un po' dialettici. All'inizio c'era anche stato uno sforzo di collaborazione, perché don Giacobbo, per esempio, da cappellano del lavoro, è stato anche assistente dei gruppi di Gioventù Aclista. Poi però si è sviluppata una critica, specialmente sul tipo di presenza nella fabbrica, per cui l'attività dei cappellani era vista come troppo assistenziale, anche se alcuni, come don Esterino, facevano anche delle buone attività formative: ciò forse perché la presenza dei cappellani era a discrezione della direzione, e quindi non potevano fare certe cose o prendere certe posizioni che invece le Acli prendevano. Negli anni Cinquanta mi ricordo che si è tentata una collaborazione, tramite un coordinamento dei movimenti cattolici operanti nelle aziende, un'idea di don Esterino: c'eravamo noi assistenti delle Acli, i cappellani del lavoro, le Conferenze di San Vincenzo aziendali ed anche i gruppi di lavoratori della Democrazia cristiana, ma non c'era il sindacato.

Le critiche verso questa nuova forma di ministero sacerdotale provenivano però anche da quei settori del cattolicesimo che ritenevano i cappellani eccessivamente schierati dalla parte degli operai, poco e, alla fine, incapaci di trasmettere i principi fondamentali della Chiesa. Esprime queste perplessità Edoardo Arrighi, convinto che i cappellani del lavoro dovessero limitarsi all'annuncio dei "valori cattolici":

Io devo dire che ho sempre criticato una certa loro passività, per cui erano più impegnati ad ascoltare gli operai che a promuovere i valori cattolici fra di essi. A sentir loro hanno fatto chissà cosa...

Nel ricordo del sindacalista aziendalista, il ruolo dei cappellani fu, alla fine, alquanto limitato, sia per la loro scarsa possibilità di influenza tra i lavoratori, sia per i limiti imposti alla loro azione non tanto dalla proprietà aziendale ma dai gruppi anticlericali:

Ma i preti non è che venissero spessissimo sui luoghi di lavoro, c'erano le occasioni liturgiche: la Pasqua, il Natale; poi fuori avevano la loro sede, organizzavano, poi partecipavano a riunioni, ma fuori. Dentro non avevano potere di muoversi liberamente; perché con la predominanza comunista, poverini! Ancora grazie che ne permettessero l'esistenza! Dentro non avevano possibilità di movimento.

L'esperienza maturata negli anni Cinquanta dai cappellani del lavoro comportò una ridefinizione del loro ruolo e del loro rapporto con gli operai, ma, soprattutto, con i datori di lavoro. I sacerdoti appartenenti alla generazione successiva a coloro che avevano iniziato la propria missione in fabbrica durante e subito dopo la guerra apparivano consapevoli dell'intreccio di questioni e delle contraddizioni che condizionavano la presenza dei cappellani del lavoro. Inviati per assicurare la cura pastorale degli operai, non potevano esprimere giudizi negativi sull'azienda, dato che la loro permanenza era sottoposta all'assenso della direzione del personale; liberi di circolare nei reparti della fabbrica, erano spesso considerati dai lavoratori come mandati dal "padrone" per controllare atteggiamenti e opinioni politiche e limitare la circolazione di idee "sovversive" tra la manodopera. Per Toni Revelli, chiamato tra i cappellani del lavoro nel 1960, dopo due anni trascorsi nella parrocchia di Coazze, un piccolo paese agricolo vicino alle Valli di Lanzo, l'ingresso in fabbrica era stato motivato da un'attenzione per i temi sociali derivante dalla sua origine familiare. Figlio di mezzadri, vissuto in un sobborgo operaio e con cinque fratelli in fabbrica, la vita di parrocchia non rispondeva a quella che pensava dovesse essere la missione del prete. A fianco della lettura della rivista «Adesso» di don Primo Mazzolari con le sue aperture alle questioni sociali, la conoscenza diretta delle difficoltà della vita operaia lo spinsero a frequentare il gruppo dei cappellani del lavoro:

quello che mi determinava di più anche all'azione era quel poco di vita di famiglia che facevo, tornando a casa durante l'anno e sentendo di questa realtà concreta. E poi tutti gli amici che avevo all'oratorio, la maggior parte erano tutti operai. Non è che ci sia stata qualche folgorazione.

La fabbrica sembrava un posto più adatto rispetto alla parrocchia per coniugare le aspirazioni alla giustizia sociale e la fedeltà al messaggio evangelico. Il coinvolgimento nel gruppo dei cappellani del lavoro, che aveva sede nella palazzina in via Vittorio Amedeo 16, corrispose agli anni della profonda revisione della loro missione.

Vivevamo lì, era una piccola comunità, era uno dei pochi esempi di comunità di preti. Di lì andavo alla Fiat Spa di Stura, alla Ricambi ed alle Ferriere di corso Mortara. In più avevo contatti, ma solo contatti, con le San Vincenzo dell'Azienda Elettrica, con la fabbrica di scarpe Superga e con la Pirelli, ma erano degli incontri con le San Vincenzo aziendali che facevamo ogni quindici giorni nelle fabbriche.

Le visite in fabbrica avevano una ricaduta limitata, anche se permettevano di stringere alcuni contatti personali con operai che erano lontani dalle parrocchie e dalle associazioni cattoliche. La conoscenza permetteva di superare pregiudizi e incomprensioni, di creare in alcuni casi anche

legami di amicizia, ma non portava quasi mai al coinvolgimento nelle attività cattoliche. Don Toni Revelli considerò rapidamente che in fabbrica

andavo a far niente. Quando parlavo dei cappellani del lavoro dicevo che andavano in fabbrica a fare niente. Era un niente che però ti cresceva dentro. Ricordo un compagno che un giorno in buon piemontese mi disse: «*Seti un preive, e come tuti i preive dovuma massalu, ma almenu ti...*», «Sei un prete, e come tutti i preti ti dobbiamo ammazzare, ma almeno tu...». Era niente, ma era qualcosa di importante questo vedere dentro, questo immergersi dentro.

I cappellani del lavoro ascoltavano e incontravano gli operai sul posto di lavoro, passando da un reparto all'altro, come ricorda Revelli: il suo compito era

girare e parlare con la gente. Uno dei modi per parlare meglio, specialmente per esempio alle Ferriere Fiat, ma anche nelle altre aziende, negli stabilimenti, era quello di arrivare con il *barachin*, con la gavetta: il mattino lo mettevo a scaldare insieme agli altri, arrivavo lì: «*Guarda il preive...!*», dicevano, e poi a tavola si parlava, si chiacchierava. Alle Ferriere c'era più spazio per dialogare perché molti lavori erano fatti con delle pause: ai laminatoi, per esempio, si lavorava mezz'ora e poi c'era mezz'ora di riposo, per cui nella mezz'ora di riposo si chiacchierava, si stava lì. Ai forni anche c'erano dei lunghi tempi di attesa legati ai tempi di fusione e quindi si stava lì fermi in attesa della colata, ed allora lì era più facile. E poi si cercava anche di organizzare degli incontri con gli operai: li facevamo in via Vittorio Amedeo, qualche volta con la cena.

L'osservazione ravvicinata dei ritmi di produzione, la considerazione dei rapporti interni alla fabbrica e l'evidenza delle discriminazioni operate tra i lavoratori spesso sulla base delle loro opinioni politiche rafforzarono l'opinione che la presenza dei preti tra gli operai dovesse essere ricercata in altri modi. Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta appariva sempre più in crisi il rapporto organico che la Chiesa aveva pensato di creare tra Cisl, Democrazia cristiana e associazioni cattoliche (con il corredo di giornali, circoli, scuole...), in vista, se non della ricostruzione di una "società cristiana", almeno della guida cattolica dell'Italia repubblicana. A Torino questo rapporto fiduciario tra partito, sindacato e mondo cattolico si logorò prima che altrove, sia per le tradizionali difficoltà presenti nel rapporto con la "classe operaia", sia per l'ondivago atteggiamento dei ceti medi, maggiormente rassicurati dalle posizioni espresse da forze sociali e partiti politici di ispirazione laica.

4. *Il collateralismo democristiano e il confronto con il comunismo*

Il democristiano Amedeo Peyron, eletto sindaco nel 1951, fu riconfermato dopo le elezioni amministrative del 1956 alla guida di una giunta centrista. Il sostegno garantito dalle organizzazioni cattoliche torinesi alla Democrazia cristiana continuò senza incrinature evidenti per tutti gli anni Cinquanta, anche se le correnti interne al partito non riflettevano completamente la varietà di posizioni presenti nella Chiesa. L'articolazione del partito non corrispondeva a quella del cattolicesimo, anche se numerosi erano i punti di contatto, come ricorda Guido Bodrato:

Dal punto di vista politico, Torino negli anni Cinquanta era una città che aveva un'amministrazione centrista. Nella DC questo comportava un dibattito rispetto al quale le posizioni politiche si caratterizzavano prevalentemente con riferimento ai problemi sociali, più che alle alleanze politiche. Non c'era una contestazione del centrismo da parte delle posizioni che poi si definiranno come sinistra democristiana e che allora erano essenzialmente posizioni sindacali o giovanili. Quindi la convergenza tra i giovani e i sindacalisti avveniva nel segno di chi era più interessato ai problemi sociali.

La partecipazione politica dei "giovani" e dei "sindacalisti" si era nutrita, oltre che del magistero sociale della Chiesa, attraverso riflessioni e letture spesso considerate con sospetto dalle gerarchie ecclesiastiche, come quelle descritte da Bodrato:

Le letture del gruppo dei giovani al quale partecipavo e del quale per qualche anno sono stato responsabile erano «Adesso» e «Il Gallo»: la conoscenza del «Gallo», per una certa minoranza, e di «Adesso», per un gruppo più vasto, è avvenuta attraverso padre Vivarelli che allora risiedeva presso la chiesa di Santa Teresa. La sede della Dc era allora in via Santa Teresa, quindi poco distante dalla chiesa, in cui predicava padre Vivarelli.

Il dibattito interno alla Dc, animato dagli esponenti delle diverse correnti, vedeva schieramenti che riflettevano soltanto in parte l'articolazione dell'associazionismo cattolico torinese. Verso la fine degli anni Cinquanta, questa era la configurazione del partito, secondo Guido Bodrato:

Sulla sinistra erano prevalentemente i dirigenti che venivano dalla Cisl e dalle Acli, Donat-Cattin, Curti, Arnaud (che veniva anche lui dalla Cisl, che però poi fu prevalentemente un giornalista) e successivamente Donat-Cattin. In qualche misura, c'era anche Sabatini, anche se candidandosi poi nel collegio Sud del Piemonte era meno presente nel dibattito politico torinese. Per l'area moderata, oltre ad alcuni notabili che potremo definire degasperiani, c'erano Quarello, Rapelli, Gobetti Savio che erano i riferimenti. Tra i grandi notabili degasperiani, che però molto presto lasciano per impegni diversi, c'era Gugliemone, senatore e in qualche modo amministratore del partito; sulle posizioni di destra c'era un personaggio molto influente che era

Marconcini. Quindi era uno schieramento molto eterogeneo e molto vasto. E poi c'erano rappresentanti del mondo contadino ancora influente, tra cui Stella, che era stato in gioventù con Rapelli, e anche con Quarello, ma soprattutto con Rapelli, un punto di riferimento molto importante del popolarismo in contrasto diretto con la scalata al potere del fascismo.

Il collateralismo delle associazioni religiose si traduceva nell'inserimento di candidati espressione dei vari movimenti nelle liste democristiane presentate nelle differenti tornate elettorali, ma anche nella creazione di contatti utili a sostenere le richieste dei gruppi cattolici presso enti pubblici e aziende. Lepori ricorda questi continui rapporti esistenti tra partito democristiano e associazioni cattoliche:

Con la Democrazia cristiana c'era un rapporto di collateralismo sia a livello nazionale che torinese, cioè appoggio del partito e presenza nelle sue liste di aclisti, specialmente per la Camera dei deputati. Anche qui c'era la polemica tra Pastore e Rapelli (bisogna anche precisare che nella Dc torinese dominava la sinistra di Pastore e più tardi di Donat-Cattin): Rapelli non andava d'accordo con questi vertici. Comunque ad ogni elezione c'erano sempre dei candidati aclisti dentro le liste della Dc.

Si trattava in varie circostanze di un uso strumentale del partito che, però, poteva essere ribaltato e configurarsi anche come una sorta di "collateralismo" della Dc verso le associazioni cattoliche: gli esponenti del partito si rivolgevano alle parrocchie, agli ordini religiosi, alle associazioni o alle scuole cattoliche, non soltanto in quanto collettori di consensi, ma quali agenzie in grado di risolvere problemi concreti e necessità di singoli e famiglie. Le dinamiche interne del partito e le discussioni sulle linee generali di azione non sempre riuscirono ad essere colte nei loro esatti sviluppi da tutti i militanti cattolici, seppure continuo fu il tentativo delle associazioni di influenzarne il corso. L'attenzione ai problemi sociali e alla tutela degli interessi cattolici rendevano le associazioni religiose, anche quelle più sollecitate verso le questioni del lavoro, non del tutto pronte a comprendere la complessità degli interessi che, in modo crescente, si incrociavano all'interno del partito.

I contatti tra strutture cattoliche e strutture del partito erano continui, come ricorda Anna Casazza Mont, riferendosi all'inizio degli anni Cinquanta, quando militava nella Gioc:

Da noi in parrocchia all'epoca c'era la XIX sezione della Dc (che poi è anche questa scomparsa). Erano poi più o meno le stesse persone che giravano da una parte e dall'altra: facevano spesso degli incontri, mi ricordo che era venuto Quarello, ed altri esponenti politici e sindacali. Erano chiamati dal partito, ma poi tra il pubblico c'eravamo noi della Gioc, quelli delle Acli, i giovani, i vecchi... insomma, tutti quelli sensibili a questi discorsi. Erano comunque incontri basati sul valore del lavoro, la

visione cristiana dell'attività lavorativa, non erano incontri tecnici su come leggere la busta paga o cose di questo tipo.

Era però il confronto con il comunismo il nodo intorno cui gravitavano le discussioni interne alla Dc e il tema che riusciva a mobilitare in modo unitario le forze cattoliche. Si tratta di una costante che ritorna in tutte le testimonianze raccolte, pur filtrata attraverso giudizi diversi. Per Edoardo Arrighi, il bilancio dei suoi anni di impegno nel sindacato e nel partito può essere sintetizzato in modo netto:

Posso dire che sono stati anni importanti: un risultato lo abbiamo ottenuto, abbiamo fermato i comunisti. Ma tante cose non sono andate come si doveva, se lei va a leggerci i programmi della Dc del 1944, quelli di Gonella, e poi li confronta con le cose fatte, si renderà conto della differenza.

Per i militanti delle associazioni cattoliche, i contatti con i comunisti erano soprattutto in fabbrica e nella scuola. Gianni Vattimo, durante la frequenza del Liceo Gioberti, aveva incontrato numerosi studenti che dichiaravano la loro vicinanza al Pci:

Con loro si lavorava bene, nel senso che avevamo delle discussioni periodiche. Intorno al giornale di istituto «Il Vitellone» si riunivano tutti: cattolici, non cattolici, comunisti. Quindi discutevamo molto, parlavamo molto di politica. E io anche ero uno sempre teso all'apertura a sinistra.

Nell'ambiente universitario, rievocato dalla testimonianza di Guido Bodrato, le occasioni di discussione erano numerose, soprattutto per i giovani più attivamente impegnati negli organismi studenteschi. La presenza di studenti appartenenti a forze politiche di destra e di sinistra dava la possibilità ai cattolici di avere continuamente un confronto vivace quanto intenso, come precisa Guido Bodrato:

C'era una polemica che non escludeva il dialogo, anzi che lo confortava. L'esempio evidente nel mondo dell'Università era dato dal quindicinale «Ateneo», che era il quindicinale degli studenti universitari. Nella redazione di quel giornale universitario c'erano tutte le componenti politiche, forse con esclusione del Fuan. E c'era un dialogo molto intenso. [...] C'erano anche dei rapporti di tensione. I rapporti con il Fuan erano difficili perché il Fuan seguiva anche una strada di aggressione fisica, sia in occasione delle competizioni elettorali, sia in altre occasioni; quindi c'era questa rottura che in seguito portò anche a una crisi molto profonda nel Fuan, perché una parte di quello schieramento scelse poi la strada di una presenza meno affidata allo scontro anche fisico e più affidata al confronto politico.

Nelle fabbriche, la rilevante presenza di operai comunisti portava i militanti cattolici e i cappellani del lavoro ad un confronto serrato intorno alle questioni che, in modo anche

provocatorio, erano poste loro: la commistione tra Chiesa e potere economico, la mancata difesa dei diritti dei lavoratori, la scarsa coerenza tra le parole e i fatti, i guasti causati dalla religione. Per i credenti, erano sfide che sollecitavano spesso riflessioni nuove e richiedevano una capacità di testimonianza cristiana autentica, come afferma Matteo Lepori. I rapporti con i comunisti, infatti, erano

in genere buoni: c'era un rapporto critico, però umanamente buono, a livello individuale. In campo sindacale, la situazione era tesa, perché i comunisti non erano poi tanto dialoganti ed arrendevoli, erano molto duri. Nelle fabbriche c'erano sovente, tra gli operai, degli atteggiamenti di intolleranza da parte dei comunisti. Rapelli dai comunisti era stimato, però era una forte personalità. Molte volte all'interno delle fabbriche si trovavano delle figure come Gervino alla Michelin, che era il presidente del Circolo Acli Falchera, ed è sempre stato nelle Acli, sin dalla prima ora, ed è sempre stato nel sindacato, finché è morto. Lui riusciva ad avere il dialogo con i comunisti, dialogava ed anche litigava, ma aveva un rapporto di stima reciproca e di fiducia. Una volta uno di questi della Cgil gli disse: «Di' Candela (lo chiamavano così), preghi per me qualche volta? Perché sai di là non ci sarà niente, ma se c'è qualcosa...». Era l'evangelizzazione nei termini della testimonianza. La divisione ideologica era forte in quel periodo, ma c'era anche l'impegno di tutti e due di rendere un servizio ai lavoratori. C'era un certo dialogo e rispetto.

Nella memoria dei testimoni, il rapporto con l'ambiente della fabbrica e con gli altri lavoratori risulta condizionato da opzioni di fondo che, elaborate in quel periodo, ma, spesso, anche negli anni successivi, portano a restituire un'immagine non negativa degli avversari sindacali e politici dell'epoca. La forza del movimento operaio di ispirazione socialista e comunista dava ai militanti cattolici la percezione della distanza che separava la Chiesa da quella parte della società che si riteneva (ed era ritenuta) il «motore della storia». Si cercavano, per questo motivo, i punti di contatto con i lavoratori comunisti, pur mantenendo nella maggior parte dei casi una notevole distanza dalle loro prospettive ideologiche e dalle forme di lotta dei movimenti della sinistra politica e sindacale. Il riferimento alla lotta contro il fascismo era un elemento che poteva essere evocato per richiamare una certa comunanza di obiettivi e l'appartenenza ad un fronte unitario di impegno per la giustizia e la solidarietà operaia. Per Guido Bodrato, negli anni Cinquanta,

c'era un movimento operaio che si stava rafforzando, che però era caratterizzato secondo me nella sua espressione politica più dall'antifascismo che dalla tradizione, dico tra virgolette, "bolscevica". E credo che sia una caratteristica di tutta la sinistra torinese, quella di essere portatrice di una forte espressione antifascista, e questo era un elemento che permetteva un dialogo tra le diverse espressioni politiche torinesi che arrivava fino ai liberali, ma come ho ricordato prima all'Università anche oltre. Però poi c'era un contrasto ideologico tra chi affidava alla lotta di classe il futuro del paese, quindi registrava e ricercava gli elementi di conflitto sociale, e chi faceva riferimento alla Democrazia cristiana e aveva una concezione diversa del conflitto sociale e tendeva

a riportarlo più alla prospettiva dell'interclassismo, del solidarismo, dell'azione sociale, ma rifiutando l'exasperazione di questa lotta. Questo evidentemente, siccome da poco si era realizzata la scissione sindacale, comportava anche una frizione piuttosto profonda tra il sindacalismo democratico, come si definiva, e le posizioni invece più legate alla tradizione di quella che allora era definita la "cinghia di trasmissione" tra i sindacalisti di sinistra e il Partito comunista. Quindi c'era sullo sfondo, al di là delle convergenze e del dialogo, questo contrasto.

Si trattava di diversità che non apparivano superabili, né negli anni Quaranta, né negli anni Cinquanta. La capacità di influenza dei cattolici rimaneva marginale all'interno degli stabilimenti torinesi, nonostante le diverse iniziative tentate e l'impegno di migliaia di credenti. La partita da giocare era più ampia di quanto le forze cattoliche torinesi potessero sostenere: per il movimento comunista, la presenza organizzata nelle fabbriche, realizzata attraverso l'azione della Cgil e del Pci, rappresentava non soltanto uno strumento per la diffusione e la raccolta del consenso, ma anche il banco di prova della capacità di governare la società nel suo insieme. E questo soprattutto a Torino, negli stabilimenti della Fiat. Per Guido Bodrato, infatti,

questo contrasto [tra cattolici e comunisti] è stato alimentato da una competizione per l'egemonia nelle fabbriche, che poi porterà, poco tempo dopo, anche alle difficoltà all'interno della Cisl sul modo di essere anti-comunisti. C'era un anti-comunismo democratico e un anti-comunismo che in politica diventa solo anti-comunismo, e sul piano sindacale porta alla rottura sul come atteggiarsi nei confronti delle posizioni [aziendali,] soprattutto della Fiat, cioè al cosiddetto sindacato "giallo", con una crisi molto profonda nella Cisl. I giovani democristiani furono nettamente a favore delle posizioni della Cisl, e cioè contro quelli che erano considerati dei tradimenti dell'autonomia del sindacato, una subordinazione a degli interessi prevalentemente aziendali che portarono alla nascita del sindacato "giallo". Questo sul versante politico ha avuto evidentemente qualche influenza, perché nella Dc c'era un maggioranza che oggi definiremmo moderata e una minoranza che oggi definiremmo di sinistra. La maggioranza moderata non si schiera mai come tale a favore del sindacato "giallo", ma aveva tra le sue fila quella parte democristiana del sindacato "giallo" che faceva politica, e quindi in qualche modo era a favore di quella accentuazione di anti-comunismo anche nelle fabbriche; mentre la sinistra temeva quella posizione, la considerava rischiosa per la stessa presenza degli operai cattolici nelle fabbriche torinesi, soprattutto nelle grandi fabbriche e negli stabilimenti della Fiat

La contrapposizione internazionale tra le superpotenze, le strategie delle forze politiche italiane, la radicalità del conflitto ideologico e la crescita delle tensioni sociali erano dati che superavano la capacità e, soprattutto, la volontà di avvicinamento da parte dei militanti cattolici alle posizioni degli operai comunisti. Gli anni Sessanta, iniziati con l'apertura politica a sinistra e conclusi con la contestazione sindacale e politica, segnarono per una parte rilevante del cattolicesimo torinese un momento di svolta cruciale e un'occasione di riconsiderazione complessiva della propria collocazione nella città.

Capitolo quarto

I fermenti del Concilio (1960-1965)

I. Rinnovamento e tradizione

In una società in fermento come quella torinese dell'inizio degli anni Sessanta, i primi significativi mutamenti di clima per la Chiesa cattolica torinese arrivarono dalle riflessioni del Concilio Vaticano II. Gli ambienti cattolici furono obbligati a confrontarsi con gli spunti innovativi che proponeva l'assemblea ecumenica, alla quale partecipò, inizialmente in qualità di perito e poi come arcivescovo della città di Torino, anche Michele Pellegrino, che in seguito ebbe notevole influenza nel rivedere i rapporti tra i cattolici organizzati e il mondo del lavoro⁵⁷.

Don Giorgio Piovano, all'epoca presidente della Giunta dell'Azione cattolica diocesana, ricorda come

la Giunta dell'Azione cattolica si buttò: dalle grandi iniziative come conferenze periodiche al sabato pomeriggio alla Galleria d'arte moderna sempre strapiena, in cui vennero persone come Congar e altri e poi veniva ripreso dalla stampa non solo cattolica, perché questi erano grandi avvenimenti, alle riunioni in città e fuori, man mano che il Concilio procedeva. [...] Una vera primavera della Chiesa.

Anche Guido Bodrato testimonia come il Concilio Vaticano II venne vissuto come punto di rottura con il passato, anche per chi si interessava ai problemi della politica in relazione alle problematiche sociali e religiose:

Il Concilio Vaticano II segnò non vorrei dire un punto di svolta... una forte accelerazione di una presa di coscienza di ciò che stava cambiando, da un lato del processo di secolarizzazione dal quale doveva essere fronteggiato con un cristianesimo più adulto, più consapevole, e dall'altro con una crescente distinzione tra le responsabilità dei cristiani a livello religioso e a livello politico. E quindi in qualche modo un mutamento di fase anche rispetto alla presenza dei cristiani in politica. L'affermazione di quelle che erano le posizioni che per la verità una parte della Democrazia cristiana quella più consapevole, di convinte tradizioni popolari aveva sempre affermato. Quindi è un declino dell'uso politico dell'associazionismo cattolico e un'affermazione della laicità dell'impegno dei cristiani in politica che però ha posto tanti problemi che non sono stati tutti risolti. E quindi c'è stata questa consapevolezza.

⁵⁷ Esiste una vasta bibliografia su Michele Pellegrino e i suoi interventi sui temi sociali e del lavoro; per uno sguardo d'insieme, cfr. *Il vescovo che ha fatto strada ai poveri. Testimonianze su Michele Pellegrino*, Vallecchi, Firenze 1977; D. Novelli, *Michele Pellegrino. L'uomo della "Camminare insieme"*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1986; *Una città e il suo vescovo. Torino negli anni dell'episcopato di Michele Pellegrino*, a cura di F. Bolgiani, Il Mulino, Bologna 2003.

D'altra parte sono anni nei quali le posizioni della sinistra democristiana si vengono più strutturando e affermando anche in iniziative pubbliche. Basta vedere quelle che poi saranno le riviste di radici democristiane, i convegni di studio, i dibattiti eccetera. Cioè c'è una più precisa configurazione di queste posizioni politiche e anche un dibattito e una competizione più aspra anche nella Democrazia cristiana.

Mons. Maritano sottolinea invece gli spunti di novità e non i punti di rottura che introdusse il Concilio Vaticano II, infatti,

quello che il Concilio ci ha aiutato a scoprire è la collaborazione e quindi la valorizzazione del laicato in generale, indipendentemente dall'Azione cattolica; c'è un pluralismo anche di apostolato laicale [...] come una specie di fioritura di Spirito Santo dopo il Concilio, ma i fermenti c'erano già prima, non è che nascessero all'improvviso questi movimenti; tutti sono nell'orientarsi per una collaborazione, ma non nell'apostolato gerarchico ma una collaborazione di tutto l'apostolato perché tutta la Chiesa deve essere apostolica e quindi il Concilio ci ha aiutato a chiamare i laici nel Consiglio pastorale ai vari livelli parrocchiali e diocesani in maniera che la loro voce, le loro proposte, la loro critica trovassero uno sbocco e allora si sono visti rispettati e valorizzati e varie iniziative hanno reso presente un pluralismo nella Chiesa che prima non c'era, era un po' coartato, come un vestito stretto dove ti trovi male dentro. Queste varie possibilità di realizzare, in maniera anche un po' indipendente, un programma di apostolato, di sensibilizzazione sociale - oltretutto questi vari movimenti hanno diverse sensibilità: chi più si impegna per una causa, chi più per un'altra - e così c'è spazio per tutte le vocazioni perché tutti possono trovare il movimento congegnale in cui impegnarsi. [...] Il Concilio ha avuto questa sofferenza, non è che è stato recepito e condiviso entusiasticamente [da tutti]; ancora adesso il Papa lo dice che c'è ancora da faticare a fare assimilare da tutto il corpo della Chiesa le novità del Concilio.

La svolta conciliare si espresse a Torino attraverso il tentativo, fortemente perseguito da alcuni ambienti cattolici, di facilitare la conoscenza degli avvenimenti che si stavano svolgendo in Vaticano e delle discussioni sui documenti che l'assemblea avrebbe dovuto approvare: tra gli artefici di questa diffusione dello "spirito conciliare" vi furono preti e laici che, partendo dalle intuizioni di pensatori quali Umberto Vivarelli, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, il padre Yves Congar e don Primo Mazzolari, si contrapponevano a quei settori della Chiesa politicamente conservatori e tradizionalisti dal punto di vista religioso, tra cui spiccavano alcuni autorevoli esponenti del clero diocesano.

2. Un vescovo coadiutore

Alla fine del suo lungo episcopato, il cardinal Fossati, ormai vecchio ed ammalato, fu affiancato dal vescovo coadiutore mons. Felicissimo Stefano Tinivella, con gli stessi poteri del

vescovo reggente. Il periodo in cui Tinivella fu vescovo coadiutore nella diocesi di Torino fu segnato da eventi significativi e tumultuosi che toccarono il mondo del lavoro torinese: su tutti emergono le battaglie sindacali del 1962 con i “fatti di piazza Statuto” del 9 luglio⁵⁸, la ripresa delle lotte sindacali e lo sciopero unitario di tutte le categorie dell’industria e di tutte le sigle sindacali per il rinnovo del contratto metalmeccanico (firmato l’8 febbraio 1963)⁵⁹. Eppure tutti gli intervistati sembrano mettere in secondo piano, od ignorare completamente, la figura del vescovo coadiutore, rimarcando la scarsa attenzione di Tinivella per le questioni del lavoro che, invece, avrebbero interessato costantemente il successore di Fossati, il cardinale Michele Pellegrino. Don Esterino Bosco afferma:

L’ausiliare Mons Tinivella è venuto dopo. [...] Tinivella è arrivato tardi nei confronti della nostra vita in comunità.

Con la stessa concisione, don Luciano Allais risponde in modo vago alla domanda relativa agli ultimi anni dell’episcopato di Fossati, ed in particolare al periodo della malattia e della reggenza di Tinivella:

Non ho ricordi particolari e non ho mai fatto pettegolezzi ecclesiastici.

Per i cattolici impegnati in campo sociale, e per i cappellani del lavoro in particolare, il confronto con il vescovo ausiliare appariva inevitabile, ma Mario Gheddo testimonia una scarsa sensibilità del vescovo coadiutore in relazione ai problemi dei lavoratori; infatti,

Fossati fu affiancato da Tinivella, a un certo punto. Non ricordo bene il motivo, ma quattro delegati diocesani dei lavoratori chiesero di essere ricevuti da Tinivella per spiegargli la situazione. Il sottoscritto, Gianni Ferraris, poi c’era uno che da operaio è diventato professore del Politecnico, Ernesto Aime, e un altro anche lui professore al Politecnico, Gianni Fiorio, e chiedemmo di essere ricevuti da Tinivella per parlargli di una cosa. Lui abitava a Santa Cristina, ci ricevette in Santa Cristina. Eravamo lì, nell’anticamera, avevamo appuntamento alle 6, ci ha ricevuti alle 6 e mezza. E Revelli cominciò a parlare, forse ha parlato. Tinivella disse: «E scusatemi, devo andare». Questo era... siamo stati coglioni anche noi, eh? Scusi eh? Ma lei deve far parlare anche noi... Questo era il ‘60-‘61 o forse il ‘62.

Similmente don Toni Revelli ricorda di aver

⁵⁸ Per testimonianze dirette dei protagonisti del tempo, si rimanda a D. Lanzardo, *La rivolta di Piazza Statuto*, Feltrinelli, Milano 1979.

⁵⁹ Per un maggiore dettaglio, si rimanda a S. Turone, *Storia del sindacato dal dopoguerra ad oggi*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1984. Cfr. anche la cronologia in *L’archivio della Fim-Cisl di Torino e Regionale del Piemonte*, Fondazione Vera Nocentini, Torino 2001.

cercato di spiegare a monsignor Tinivella: «Guardi che chi vuol essere al di sopra delle parti finisce per essere della parte di sopra: io scelgo di essere dalla parte di sotto».

Il cappellano del lavoro non ebbe alcuna risposta positiva alla sua obiezione. Tinivella strinse, invece, forti legami con i vertici del mondo imprenditoriale torinese, soprattutto con la Fiat. È ancora don Toni Revelli a darne testimonianza, dopo la sua estromissione dalla Fiat come cappellano:

io sono andato [nella parrocchia di] Regio Parco, con l'impegno di monsignor Tinivella nei confronti dello staff Fiat, verso quel gruppo dei pellegrinaggi Fiat, come il dottor Bussi... Lui aveva poi detto, l'ho saputo dopo: «Don Revelli non si occuperà mai più dei problemi del lavoro in diocesi, almeno finché ci sono io».

Il modello vallettiano, infatti, prevedeva un ferreo controllo sulla forza lavoro dell'azienda e su tutto quanto riguardava la vita, anche privata, del lavoratore. In questo contesto, il tentativo di Valletta era di organizzare anche la presenza della Chiesa cattolica all'interno dell'azienda. L'occasione fu offerta al "professore" - come veniva soprannominato Valletta - dai pellegrinaggi organizzati dalla Fiat a Lourdes, che, iniziati nel 1957, registrarono una sempre più evidente commistione tra l'azienda e la gerarchia cattolica, a tutti i livelli,⁶⁰ ed ebbero undici edizioni. Carlevaris ricorda:

agli inizi l'avevo vista bene questa cosa [dei pellegrinaggi]. Prima erano dei pellegrinaggi a cui aderivano gli operai, poi quando sono diventati dei pellegrinaggi Fiat, io ho rotto su questo.

Ed ancora:

C'era molta partecipazione da parte degli operai. Intanto erano quasi gratis. E poi era insomma durante gli orari di lavoro, non era durante le ferie. [...] La Fiat pagava, ha pagato tutto. Non tutto, cioè la gente contribuiva per una cifra irrisoria, ma il resto era tutto a spese della Fiat.

⁶⁰ Dai colloqui avuti con mons. Piergiacomo Candellone, che all'epoca era nel seminario di Torino e poi viceparroco, emerge che la Fiat mandava regolarmente ricche offerte a tutte le parrocchie affinché celebrassero messe con intenzioni particolari per la Madonna di Lourdes e per i pellegrini che avrebbero raggiunto la grotta mariana. Difficile era quindi per i parroci il rapporto con la Fiat, condizionato da queste ricche offerte e dalla "devozione" dei parrocchiani nei confronti dello stesso ambiente aziendale.

Lo stesso Carlevaris, che in un primo momento non era stato critico verso i pellegrinaggi, con il passare del tempo si rese conto dell'uso strumentale che di essi faceva la Fiat, fatto che avrebbe portato in seguito il cardinale Pellegrino a porre fine a questa esperienza⁶¹:

Io posso anche dire che io mi ero opposto, e poi loro avevano invitato Esterino, avevano invitato Pellegrino al secondo grande pellegrinaggio Fiat. E io mi ero permesso di dire a tu per tu a Pellegrino che io avevo questa perplessità, che però volevo che lui sapesse che la linea dei cappellani del lavoro era un'altra. Io ho deciso di andare, soprattutto perché Esterino aveva convinto il cardinal Pellegrino ad andare. Lui è andato e probabilmente quello che gli ha dato il colpo di grazia è stato che alla processione del Santissimo dietro c'erano le persone più importanti, c'erano Agnelli e Valletta, di cui tutti sapevamo la vita privata. La cosa che ha scandalizzato di più (e che è stata una sorpresa per me, ma forse don Esterino lo sapeva ma non me lo aveva detto), alla processione del Santissimo ci siamo trovati con qualcosa come un centinaio, ma credo di più, di enormi bandiere Fiat, con operai in tuta bianca e ciascuno aveva un'enorme bandiera con sopra scritto Fiat, e dietro Agnelli. Credo che sia stata una cosa scioccante, non solo per me, ma anche per altri. Per cui quando poi si ripartiva sul treno, io lo ricordo bene questo, sono andato a cercare il cardinale ero solo nello scompartimento e gli ho detto: «Allora padre?». E lui mi ha detto: «Una volta e mai più, una volta e mai più».

Proprio durante uno di questi pellegrinaggi, ricorda don Toni Revelli, l'allora vescovo di Acqui, monsignor Dell'Omo⁶² gli suggerì che

i temi sindacali non dovrebbero essere affrontati.

Si doveva evitare qualsiasi argomento che potesse anche soltanto lontanamente apparire come una critica all'operato dell'azienda. I pellegrinaggi mariani a Lourdes, infatti, dovevano servire a rinsaldare i legami tra l'istituzione ecclesiastica e la Fiat e, attraverso ciò, creare un rapporto privilegiato tra i dipendenti che più potevano garantire un clima pacificato nell'azienda.

Tinivella partecipò sempre attivamente alla realizzazione di questi pellegrinaggi ed anche per questo motivo venne definito da più parti come «uomo della Fiat»⁶³. Don Giovanni Pignata, ad

⁶¹ Fu Michele Pellegrino a porre fine al ruolo predominante della Fiat nell'organizzazione dei pellegrinaggi a Lourdes trovando sia ampio consenso sia aspre critiche in tutti gli ambienti torinesi. Ad esempio Vittorio Messori scrive: «Pellegrino sbagliò nel sopprimere i pellegrinaggi Fiat a Lourdes», mentre nella sua intervista don Esterino Bosco rimarca: «Per fortuna nostra arriva Pellegrino con la frase famosa: “La Fiat faccia le macchine, i pellegrinaggi li faccio io”. Perché altrimenti se non arrivava un vescovo così ...». Similmente monsignor Livio Maritano: «Il problema che poi nasceva era quello di distinguersi dalla dirigenza della fabbrica. Anche Pellegrino si è trovato subito a dover scegliere in questo problema: non toccava alla Fiat organizzare i pellegrinaggi a Lourdes e quindi si è poi giunti ad un chiarimento (uno fa i pellegrinaggi e l'altro fa le macchine)». La frase di Messori in V. Messori e A. Cazzullo, *Il mistero di Torino*, Mondadori, Milano 2004, p. 119

⁶² Per una biografia vedi T. Gaino, *Mons. Giuseppe Dell'Omo. Vescovo di Acqui*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme 1996.

⁶³ Mons. Candellone ricorda che Tinivella riceveva donazioni dalla Fiat e che questo era risaputo in tutti gli ambienti ecclesiastici torinesi. Anche don Toni Revelli nella sua intervista ricorda che, di fronte alla proposta fattagli da Tinivella

esempio, così ricorda il periodo di Tinivella e le voci insistenti che indicavano come il coadiutore avesse l'appoggio degli ambienti della direzione della Fiat per la successione di Fossati alla guida dell'arcidiocesi di Torino:

Monsignor Tinivella era un uomo molto in gamba, piemontese e francescano, che pensava di poter diventare il successore [di Fossati], ed allora ha cominciato a fare e a disfare, ed in pochi anni ha fatto parecchie cose, appoggiando in pieno la Fiat, fino a diventare un "uomo delle Fiat"; ci si può anche appoggiare per certe cose, ma non farlo in modo così scoperto... E la Fiat, che pure aveva dimostrato sino a quegli anni molta abilità, lo ha appoggiato in modo troppo scoperto, «La Stampa» non faceva che parlare bene di lui, per cui, quando morì Fossati, egli si aspettava di essere nominato vescovo. Un mio amico, che era vescovo, mi disse: «Mica possiamo nominare il vescovo della Fiat».

L'opera pastorale di Tinivella si distinse comunque per il notevole impulso alle attività per gli immigrati, soprattutto meridionali, che proprio in quegli anni arrivavano in città in numero cospicuo; alla Fiat Mirafiori, ad esempio, soltanto tra il 1961 ed il 1963 furono assunti ventiduemila nuovi lavoratori. Il vescovo coadiutore si dimostrò particolarmente sensibile ai loro problemi, probabilmente anche per essere stato, in precedenza, vescovo di una diocesi meridionale, oltre che per evitare l'esplosione di un conflittualità sociale latente sempre più presente negli ambienti di fabbrica torinesi. Per Tinivella, gli immigrati, che nel 1963 rappresentavano oramai oltre un terzo della popolazione della diocesi torinese, erano i più «facilmente avvicinabili» fra quanti erano lontani dal mondo cattolico e l'opera pastorale doveva accostare queste persone alla pratica religiosa così fortemente radicata nei paesi di provenienza⁶⁴. Don Allais nella sua intervista conferma, come

un notevole impulso alle attività per gli immigrati venne dal vescovo coadiutore, mons. Felicissimo Tinivella, particolarmente sensibile ai loro problemi per essere stato Vescovo della diocesi meridionale di Teggiano.

Non sembra della stessa opinione don Carlo Carlevaris, che sottolinea solamente il carattere istituzionale della figura del vescovo coadiutore, infatti,

Tinivella si è presentato più come un funzionario. Io per esempio gli avrò parlato una volta o due e non ho avuto nessun rapporto e direi che la sua presenza non abbia segnato molto la vita della diocesi.

di diventare amministratore dell'Opera diocesana assistenza, aveva risposto al vescovo coadiutore: «Non mi metta ad amministrare i soldi che la Fiat le dà per sbattermi fuori».

⁶⁴ Cfr. S. Tinivella, *La nostra arcidiocesi e gli immigrati*, «Rivista Diocesana Torinese», n. 2, febbraio 1963, p. 68.

La figura di Tinivella, nei suoi anni trascorsi a Torino, risulta essere quindi piuttosto complessa e per molti versi contraddittoria, ma sembra essere opinione comune di tutti gli attori privilegiati intervistati il fatto che il suo contributo alle relazioni tra Chiesa cattolica e mondo del lavoro torinese sia stato modesto, se non nullo, sia in rapporto a quanto fece Fossati prima di lui,⁶⁵ sia, soprattutto in rapporto a quanto avrebbe fatto Pellegrino dopo di lui.

3. Il centro-sinistra: una nuova fase?

Torino visse con un leggero ritardo rispetto ad altre città italiane il periodo del centro-sinistra. Le elezioni amministrative del 1960, infatti, segnarono un notevole progresso delle sinistre, specie dei socialisti e in alcuni comuni come Milano, Genova, Firenze e Venezia vennero formate giunte di centro-sinistra. A Torino, soltanto nel 1966 vi sarà la prima coalizione di centro-sinistra a governare la città, guidata dal sindaco presieduta da Grosso. Guido Bodrato conferma come

il centro-sinistra si era già affermato in altra città, ma non a Torino, a Torino non si era affermato a mio parere per ragioni diverse. La prima perché il centrismo a Torino era caratterizzato da una più importante e moderna presenza dei liberali. Dobbiamo ricordarci fino a poco tempo prima il leader dei liberali era stato Villabruna che poi diventa il fondatore del Partito radicale. C'era una tradizione di liberalismo progressista di sinistra a Torino che poi continua con Zanone.

Il centrismo in città era favorito, inoltre, dalle salde fortune elettorali del Pli e del Psdi, partiti che proprio in quegli anni raccolsero consensi tra l'elettorato maggiormente conservatore della Dc e dallo scarso dinamismo delle forze politiche di sinistra. I torinesi, inoltre, rimanevano sospettosi verso le trasformazioni sociali troppo ardite. Il Pci risentiva, anche nella città di Torino, della crisi che lo aveva colpito a partire da metà degli anni Cinquanta e nella città piemontese in particolare scontava anche gli errori di strategia sindacale della Cgil, soprattutto dell'ala progressista della Fiom di Mirafiori. Il Partito socialista, invece, non aveva ancora avuto, in Piemonte, leader di rilievo nazionale che potessero indicare una linea comune da seguire e si era attestato su posizioni di subalternità al Pci. È ancora Guido Bodrato a ricordare come in città

il Partito socialista era dominato da posizioni che erano state definite, proprio in quegli anni, come "carriste", cioè da quelle che avevano giustificato l'invasione del '56

⁶⁵ Pare di particolare interesse, anche se in leggera controtendenza rispetto ad altre testimonianze, l'intervista di don Toni Revelli, nella quale ricorda l'origine contadina di Fossati e la sua lontananza al mondo industriale della Fiat: negli ultimi anni del suo mandato, Fossati era solito rispondere in relazione alle questioni del lavoro industriale: «Io di fabbrica non capisco niente. Ho dei preti che ci vanno ed hanno la mia fiducia, parlatene con loro».

dell'Ungheria. Quindi questa situazione concreta ha rallentato a Torino l'affermarsi di una politica di centro-sinistra, cioè la politica di apertura verso i socialisti che in quel contesto comportava quasi inevitabilmente una rottura con i liberali. A Torino era più difficile aprire ai socialisti e c'erano meno argomenti per rompere con i liberali di quelli che c'erano in altre realtà.

La politica centrista, inoltre, si fondava in città su una collaborazione costruttiva tra laici e cattolici. Le consultazioni amministrative del 1960 furono comunque un primo stimolo, anche per i cattolici torinesi, per iniziare una riflessione su un nuovo mondo della politica e su un nuovo modo di fare politica. Ricorda Guido Bodrato come

le elezioni del '60 furono molto importanti perché furono elezioni in cui cominciò a delinearsi nel dibattito democristiano il problema del centro-sinistra.

Un ulteriore impulso alla riflessione fu dato dalla formazione del governo Fanfani nel marzo del 1962, quando si formò il primo governo di centro-sinistra, composto da democristiani, socialdemocratici e repubblicani. Nel dicembre 1963 anche i socialisti entrarono a far parte del governo guidato da Moro, con Nenni vicepresidente del Consiglio. Si avvertì, in tutti gli ambienti cattolici torinesi, soprattutto in quelli legati al mondo del lavoro, la necessità di considerare in profondità questo mutamento imposto dalla politica del centro-sinistra. A livello locale, non era ancorano maturate le condizioni per il nascere di questa esperienza, ma si sentiva, comunque, l'esigenza anche da parte dei cattolici torinesi di diventare attori attivi del cambiamento. Giovanni Saracco, all'epoca impegnato con altri cattolici in un gruppo di studenti lavoratori, testimonia che con il

centro-sinistra con Moro [...] sono gli anni in cui c'è questo riconoscersi di ognuno che ha fatto esperienze diverse in un obiettivo comune. Noi veniamo da un'esperienza di lavoratori studenti della scuola serale, incontriamo i domenicani padre Pera, padre Rovasenda [...]. Noi sentiamo il bisogno di incrociare e di impossessarci di questo sapere, perché avvertiamo che c'è bisogno di questo per capire ed essere protagonisti di questo cambiamento.

È ancora Saracco a testimoniare la vivacità del cattolicesimo torinese, che vive l'esperienza del centro-sinistra come motore propulsivo per un rinnovato impegno nel sociale, con forti aspettative da parte degli ambienti vicini al mondo del lavoro. Saracco ricorda come

noi [cattolici impegnati nel sociale] facciamo l'Istituto di studi sociali, in quegli anni lì, perché avvertiamo venti, venticinque, trenta anni fa... con Mariapia Bonanate, che poi è diventata condirettore de «Il nostro tempo», con Fernanda Ugo, con Marisa Buttafarro, Marialuisa Tosco, voleva dire la “crema” del cattolicesimo e dei giovani borghesi

sensibili ai problemi sociali. Noi facciamo l'Istituto di studi sociali con dei corsi frequentatissimi su Maritain, san Tommaso, sul tomismo... io sapevo niente di queste cose qui. Questi corsi erano frequentati da giovani lavoratori ed erano la speranza di un cambiamento profondo con il centro-sinistra.

Il mondo ecclesiastico, nazionale e torinese, sembra, invece, essere anch'esso in ritardo rispetto ai mutamenti politici in atto, gli attori privilegiati intervistati appartenenti al clero torinese, infatti, raramente sottolineano il mutato quadro politico a livello nazionale e le progressive spinte verso il mutamento del quadro politico locale. Questi fermenti sono, invece, sottolineati da Guido Bodrato che mette in evidenza come nel mondo politico torinese la

conflittualità riguardava prevalentemente socialdemocratici e repubblicani; c'era la contesa dei due gruppi.

Un impulso decisivo alla riflessione sulle politiche di centro-sinistra, e all'avvicinamento da parte, anche dei cattolici torinesi impegnati nel sociale alle tematiche proprie della sinistra venne dall'opera di Donat-Cattin, tra i fondatori della Cisl di cui ricoprì la carica di segretario provinciale fino all'inizio del 1956 quando assunse la guida della Dc torinese. Donat-Cattin rappresentava la sinistra sociale, legata alla storia sociale e sindacale del movimento dei cattolici in Italia. Anna Rosa Gallesio Girola, consigliera provinciale della Dc e poi assessore ai servizi sociali, conferma come nell'ambiente torinese di Azione cattolica

eravamo sempre sulla sinistra, diciamo [...] la sinistra sociale. Quello che mi aveva indotta ad occuparmene un po' di più era che mi ricordo che avevano fatto una riunione per fare le liste, per preparare le liste in comune, ed io avevo partecipato a questa riunione. A un certo punto è saltato fuori uno che ha detto: «Non mettiamo in lista i sindacalisti, perché loro fanno già i sindacalisti». Ed io ho detto: «ma perché escludere qualcuno?», non capivo quel motivo lì. [...] Forse avevano anche ragione, non lo so... sempre quell'idea di escludere qualcuno, dà fastidio. Mi ero staccata un po', ma sono sempre stata da quella parte lì. Quindi quell'area della sinistra sociale vicina al sindacato: Grosso, Donat-Cattin.

Il passaggio politico verso il centro-sinistra non sembra essere stato ostacolato dalla Fiat, che inizialmente si limitò a prendere atto di questo mutamento istituzionale. Guido Bodrato testimonia infatti come

per quello che ricordo non fu osteggiato dalla Fiat. La Fiat cercò di giocare le sue carte attraverso le posizioni che più potevano corrispondere ai suoi interessi, al suo modo di vedere le cose che allora riguardava prevalentemente socialdemocratici e repubblicani; c'era la contesa di due gruppi, due partiti che poi erano elemento essenziale anche della coalizione di centro-sinistra per chi più aveva riferimenti con la strategia.

Per noi furono momenti di contrasto forte, perché eravamo contrari a una crescita degli investimenti della Fiat, nell'area metropolitana torinese c'è la polemica su Rivalta, su Carmagnola. La Cisl democristiana e anche Donat-Cattin erano contrari a questa concentrazione e il che poneva dei problemi, perché questo creava occupazione. Ma in quel momento non c'era il problema dell'occupazione c'era il problema della ricaduta dei costi sociali di queste agglomerazioni industriali.

La politica della Fiat era, ancora una volta, quella di provare a governare, ma senza interferirvi direttamente, il mutamento sia nel quadro istituzionale sia nel quadro sociale della città, forte del suo ruolo trainante dell'economia torinese, per poter evitare la conflittualità operaia e continuare a governare la propria forza lavoro concentrando la propria attenzione sull'aumento di produttività e di produzione.

4. Nuove chiese e nuovi parrocchiani

Tra il 1951 e il 1971 la popolazione di Torino e dei ventitré comuni della prima cintura crebbe fino a raddoppiare. Il picco di nuovi arrivi si ebbe proprio negli anni del “miracolo economico” ovvero negli anni compresi fra il 1958 e il 1963. Mario Gheddo ricorda come questa emigrazione fosse

enorme, di proporzioni gigantesche perché nel giro di pochissimi anni le linee in Fiat di lavori più pesanti si sono riempite di meridionali.

Molti studi hanno già sottolineato come la città, in tutte le sue componenti istituzionali, non fossero pronte a sostenere simili cambiamenti; i problemi per la popolazione di nuovo inurbamento, infatti, si estendevano alla vita comune di tutti i giorni. Mancavano le scuole, i servizi pubblici, i servizi assistenziali, gli ospedali. Contemporaneamente il territorio urbano necessitava di un ammodernamento delle infrastrutture e dei mezzi di trasporto, oltre ad un riassetto della viabilità. Il problema più impellente, però, a cui bisognava porre rimedio con urgenza, era quello di un insufficiente numero di abitazioni, perché talvolta, come narrano anche le cronache del tempo, alcuni nuovi arrivati non sapevano nemmeno dove dormire. Naturalmente in questo contesto di inadeguatezza non fa eccezione l'istituzione ecclesiastica diocesana, allora ancora fortemente tradizionalista in molta parte della sua gerarchia, anch'essa impreparata di fronte ai cambiamenti imposti dal fenomeno migratorio. La Chiesa incontrò, nell'immediato, notevoli difficoltà non solo a rispondere ai nuovi problemi e alle nuove sollecitazioni poste dall'immigrazione, ma anche soltanto a giudicare questi cambiamenti. Il reticolo parrocchiale urbano era inadatto ad accogliere gli

immigrati in città: le 85 parrocchie presenti sul territorio nel 1964 erano insufficienti a coprire le esigenze della “vecchia” e “nuova” popolazione torinese, dato che, ad esempio, sei parrocchie cittadine avevano un numero di potenziali fedeli superiore alle 30.000 unità e la parrocchia dell’Immacolata Concezione, nel quartiere San Donato, serviva oltre 40.000 fedeli. Mons. Maritano sottolinea come le scelte della Chiesa torinese nei confronti di questo nuovo flusso migratorio furono, ma

una reazione all’emergenza. Io sono stato ausiliario in curia per undici anni ed eravamo preoccupati perché gli immigrati crescevano di 50.000 per anno e noi dovevamo costruire le chiese, dovevamo affrontare il problema dell’assistenza. Si è creata una dimensione assistenziale nella curia. Poi è sorto subito il problema sociale di queste persone che dovevano trovare casa, lavoro e assistenza e che venivano su senza precauzioni, si trovavano in una situazione minoritaria, non potevano competere con gli altri.

Gli stessi operai meridionali confermano i problemi vissuti in prima persona durante i primi anni trascorsi a Torino,⁶⁶ ed è a causa delle difficoltà di integrazione che questi lavoratori costituivano un gruppo separato, con una differente identità collettiva rispetto a quella dei piemontesi. In città si vennero così a formare dei microcosmi, dove gruppi omogenei di persone vivevano ed interagivano con scarsi contatti con le altre zone del territorio. Seguendo la definizione della scuola sociologica di Chicago, si formarono delle “aree naturali”, ovvero delle zone caratterizzate da una forte omogeneità interna, sia economica, sia sociale, sia, infine, culturale.⁶⁷ Non fa eccezione, naturalmente, il rapporto con la religiosità e con la Chiesa, che mons. Maritano ricorda così:

per esempio, io ero a Venaria e vedevo che tutti questi immigrati venivano da Corato e si chiamavano a vicenda tra di loro, quindi il contatto con la loro terra di origine e con questa sistemazione era molto importante. E allora, ad esempio si invitavano annualmente i preti pugliesi, calabresi, siciliani per seguire i loro emigrati. Poi questa si è sedimentata ed è diventata popolazione pari all’altra.

Gli stimoli posti dal fenomeno migratorio attivarono consistenti riflessioni nella Chiesa e tra i fedeli attivi nelle associazioni torinesi. Nel 1961 fu costituito il Centro assistenza immigrati diretto

⁶⁶ Cfr. Clari, *Io la storia del crumiro un po’ la so*, cit., in particolare le interviste di Antonio Pasquarella (pp. 31-42), Francesco Troiano e Bruno Pradolini (pp. 63-78), oltre alle testimonianze di Alfredo Pelle e Giovanna Sinesi già citate.

⁶⁷ Ogni area naturale ha il proprio carattere complesso di istituzioni, usanze, tradizioni, modi di pensare, sentimenti e interessi. Vedi H. Zorbaugh, *Le aree naturali della città*, in R. Rauty (a cura di), *Società e metropoli. La scuola sociologica di Chicago*, Roma, Donzelli, 1999, pp. 97-102.

da don Luciano Allais dall'anno della fondazione sino al 1967⁶⁸. Il sacerdote, ripercorrendo le origini e i primi sviluppi di questa esperienza, precisa:

Conoscendo la mia preparazione ed il mio interesse nel campo dei problemi sociali, don Giovanni Griva, Presidente dell'Opera diocesana assistenza, quand'ero vice parroco nella parrocchia Maria Speranza Nostra in barriera di Milano, mi propose di aprire un centro per gli immigrati che arrivavano in massa a Torino e di studiarne la fisionomia e l'organizzazione. Produssi un primo documento, che, grosso modo prevedeva la collaborazione di operatori delle terre di emigrazione: assistenti sociali per la parte socio-assistenziale e di sacerdoti per la parte religiosa. Il progetto raccolse l'approvazione dell'allora Collegio dei parroci di Torino, soprattutto per l'aspetto del decentramento della duplice azione nelle parrocchie interessate. L'esperimento partì nella mia parrocchia con due assistenti sociali siciliane e con due sacerdoti calabresi. In seguito l'attività proseguì in oltre 20 parrocchie con circa 14.000 famiglie visitate da sacerdoti meridionali, veneti e anche piemontesi, e circa la metà avvicinate e aiutate dalle assistenti sociali.

Per operare capillarmente sul territorio, la città fu divisa in undici settori, ciascuno servito da un centro sociale diretto da una assistente che

riceve il pubblico, compie le visite domiciliari, tiene contatti con gli enti, svolge pratiche di servizio sociale, indirizza al lavoro tramite l'ufficio di collocamento, fornisce sussidi in denaro per i casi più urgenti e disperati, fornisce materiali di arredamento essenziali (letti ed effetti relativi).⁶⁹

Punto di partenza era stato, come ricorda ancora don Allais,

una bozza di programma, fondamentalmente imperniato su questi punti:

- azione sociale supportata da un'azione pastorale;
- collaborazione con singole parrocchie di Torino e cintura, concretizzata nella formula: per la parrocchia, nella parrocchia, con la parrocchia;
- configurazione dell'iniziativa come missione parrocchiale;
- presenza nella parrocchia prescelta di sacerdoti e di assistenti sociali originari delle zone di emigrazione;
- impegno della parrocchia ad integrare l'azione del centro con le proprie associazioni e a continuarla in proprio dopo il termine della missione.⁷⁰

⁶⁸ Nella sua intervista don Luciano Allais ricorda come nel periodo successivo, ovvero dal 1967 al 1975 fosse direttore del Centro immigrati meridionali (Cim), naturale proseguimento del Cai. Il Cim smise di fornire la propria opera sia per sopravvenuti impedimenti di don Allais sia, soprattutto, per una diversa situazione politica. La nuova situazione era dovuta alla presa di coscienza, da parte degli amministratori e degli enti locali, del dovere gestire in proprio i servizi sociali.

⁶⁹ *Annuario dell'Arcidiocesi di Torino 1964-1965*, cit. in Gariglio, Traniello e Marangon, *Chiesa e mondo cattolico*, cit., pp. 361-362.

⁷⁰ L. Allais, *Relazione per don Appendino Filippo*, dattiloscritto, s.d., in Archivio L. Allais, Coazze (To).

Così, invece, don Giorgio Piovano ricorda la nascita del Cai e gli spunti con i quali si trovarono costretti a riflettere sia i cattolici organizzati, sia le associazioni caritative (su tutte le San Vincenzo, le Acli, l'Ac in tutte le sue componenti), sia, infine, le parrocchie e gli oratori che tanta parte avevano ed avrebbero avuto nel rapporto tra popolazione e Chiesa cattolica, per temi non solo di carattere religioso, ma anche socio-culturale, oltre che assistenziale:

Su tutti i piani vorrei ricordare l'invenzione del Cai, il Centro assistenza immigrati, di don Allais [...]. È interessante perché quello è stato la Caritas in anticipo [...]. Ricordo tutto quello che è scritto e documentato e a quale mutamento obbligò le nostre parrocchie, gli assistenti ecclesiastici, i presidenti, i delegati juniores, i delegati aspiranti che dovettero adeguarsi a questa situazione. Gli immigrati arrivavano e sovente avevano bisogno di assistenza, ma di tipo culturale, o di tipo linguistico.

Tra le attività del centro si possono annoverare la creazione di due centri giovanili interparrocchiali, l'istituzione di diciassette corsi serali per analfabeti e semi-analfabeti, la creazione di dodici centri ricreativi scolastici per alunni impossibilitati ad usufruire del doposcuola, i collegamenti con il Centro informazioni assistenza lavoratori (Cial) della stazione di Porta Nuova, la celebrazione nella chiesa di San Domenico di una apposita messa festiva dell'immigrato.⁷¹ Gli operatori del Cai riconoscevano che gli immigrati vivano una cultura e religiosità molto differente da quella torinese, il che rendeva i risultati di tutte queste iniziative promosse non sempre proporzionati alle aspettative e ai grandi sforzi profusi.

Particolarmente interessante lo spunto di riflessione sul Cai da parte di mons. Maritano che rimarca come le stesse aziende presenti sul territorio fossero interessate al lavoro del Cai. La prima sede del Centro, ad esempio, fu in via Mercanti 10, dove la Fiat, ospite della Pia Unione di San Massimo, aveva un ufficio che gestiva le attività assistenziali rivolte a utenti diversi dai propri dipendenti. Questo interesse aziendale potrebbe essere giustificato dalla creazione di un contesto di welfare aziendale che “seguiva il dipendente dalla culla alla bara”, atto a diminuire le possibilità di conflitto sociale per i lavoratori che sarebbero in futuro entrati nel ciclo produttivo, specie delle grandi fabbriche. Fiorenzo Savio sottolinea come

qui si fa la politica Fiat. In effetti era per un verso molto attenta alla serie di attività e iniziative di tipo assistenziale: le colonie per i figli, i regali di Natale per i figli, la mutua Fiat (che era molto migliore dell'altra). Un clima molto severo, quasi militaresco negli ambienti [di lavoro].

⁷¹ *Annuario dell'Arcidiocesi di Torino 1964-1965*, cit. in Gariglio, Traniello e Marangon, *Chiesa e mondo cattolico*, cit., pp. 361-362.

Non tutto il mondo cattolico approvava la politica della Fiat, che, nei suoi estremi, poteva interferire con le attività tipiche con cui si era sempre trovato ad agire il mondo cattolico. La sussidiarietà ecclesiastica veniva sopravanzata dalla sussidiarietà aziendale. Così ricorda mons. Maritano:

Quindi c'era qualcosa che veniva dall'interno della Chiesa: l'aspetto pastorale. Si insisteva nel dire che il mondo operaio è molto sensibile alla giustizia, che è molto aperto alla solidarietà [...]: i provvedimenti, per esempio, della Fiat per gli ammalati e i disabili, eccetera, e le istituzioni assistenziali promosse dalle aziende; noi eravamo contrari perché quello lo chiamavamo il "monismo" aziendale, cioè l'azienda che vuole far tutto e quello non ci andava perché non rispettava il principio di sussidiarietà.

La fabbrica rappresentava per gli immigrati un mondo nuovo e diverso, e imponeva comunque un nuovo modo di vivere e di lavorare, per queste persone in gran parte provenienti dal settore agricolo. Le parole di Maritano ricordano come con il Cai

si è fatto molto; don Allais [...] ha guidato bene questa attività dell'assistenza agli immigrati e quindi allora è stato anche sostenuto economicamente dalle aziende. Però la Chiesa è stata molto attiva ed intraprendente, ha organizzato degli incontri con i sacerdoti delle terre di provenienza per seguire gli immigrati locali perché queste immigrazioni sono avvenute in maniera spontanea.

La conoscenza del Cai fu favorita dalla pubblicità che ne fu fatta da un lungo articolo de «L'Osservatore romano» del 1° febbraio 1962, firmato da mons. Giuseppe Monticone, ex archivista di Propaganda Fide. Questo sacerdote fu anche un prezioso collaboratore della stessa istituzione: per anni ripassò le schede compilate dai *missionari* per consegnarle, rivedute e corrette, alla segretaria dattilografa del Cai. Don Luciano Allais ricorda come l'esperienza del Cai sia stata importante non solo a livello locale, ma anche a livello nazionale, infatti,

la stampa ha avuto grande interesse per il lavoro del Centro Torinese in quanto era il primo esperimento, imitato poi da altre diocesi. Se ne interessò pure «L'Osservatore romano». Ci fu anche notevole interesse da parte delle televisioni italiane ed estere. Da ricordare pure il film *Trevico-Torino* di Ettore Scola.⁷²

⁷² L'intervistato si riferisce al film *Trevico-Torino... Viaggio nel Fiat-Nam*, girato nel 1973 e diretto da Ettore Scola. Il film racconta la storia del giovane Fortunato Santospirito che arriva a Torino, convocato dalla Fiat. La prima sistemazione la trova nell'atrio della stazione in mezzo al fecciume di falliti e degenerati, poi alla mensa per i poveri e nel dormitorio pubblico. Un prete assistente sociale gli espone la situazione precaria degli immigrati meridionali e gli fornisce i primi orientamenti. Assunto in fabbrica, Fortunato osserva, ascolta, riflette e fa amicizia con un sindacalista comunista, anch'egli meridionale. Frequenta gli ambienti dove si riuniscono i meridionali, sente e legge gli incitamenti degli studenti di gruppi dell'estrema sinistra, fra i quali Vicky, ragazza saccente, simpatica e sincera a modo suo, fuggita da una famiglia priva di calore umano. Intanto, ai suoi familiari comincia a mandare i primi soldi guadagnati e a scrivere loro le proprie impressioni. La vita è stentata, il lavoro durissimo è appesantito dalla frequenza di scuole serali. I suoi incontri con Vicky si trasformano in un'amicizia,

La Chiesa cattolica torinese negli anni dell'immigrazione, come testimonia Aldo Bodrato, non fu però capace di tracciare una linea comune da seguire: l'iniziativa venne spesso demandata ai singoli interventi di parroci o sacerdoti che, come don Allais, seppero interpretare in anticipo i fenomeni sociali. Le risposte a questi eventi si potevano porre anche in contrasto con la gerarchia ecclesiastica torinese:

c'erano due mondi in conflitto tra loro. Intanto il mondo del clero che era diviso fondamentalmente tra parroci e vice-parroci e alcuni parroci di periferia e i parroci del centro, molto tradizionalisti. La conduzione pastorale a partire da Pellegrino favoriva la linea avanzata, e questa era maggioritaria in Consiglio pastorale, però rappresentava una maggioranza che non rappresentava la maggioranza della Chiesa effettiva di base, perchè l'altra non partecipava e quindi non partecipando risultava poco rappresentata. Quindi le sedute di Consiglio pastorale potevano fare proposte avanzate, ma poi la minoranza, diciamo così, conservatrice veramente viveva, vedeva la realtà da un punto di vista totalmente, totalmente diverso. Era proprio poco propensa alle innovazioni e aveva alla base una verifica di una realtà diocesana di fatto più vicina a loro che a noi.

Il legame con il territorio, con il quartiere operaio e con i propri parrocchiani, poteva favorire delle linee progressiste che superavano un certo tradizionalismo che per lungo tempo aveva caratterizzato tutta la Chiesa cattolica torinese.

Si è già detto dell'attenzione quasi paternalistica delle aziende torinesi, in particolare della Fiat. Spesso i quadri dirigenti, in concorso con l'istituzione ecclesiastica, sia nelle sue gerarchie più alte sia nei suoi rappresentanti presenti capillarmente sul territorio, in particolare i parroci, concordavano strategie di reclutamento per la manodopera. È Fiorenzo Savio a testimoniare come parroci si interessassero ai problemi dei nuovi parrocchiani, soprattutto in relazione al mondo del lavoro infatti quando vi fu

un'introduzione massiccia di gente nelle aziende, di immigrati, ma anche molti contadini del contado piemontese... quindi c'è stato un cambiamento della struttura sociale... tutta gente molto religiosa, praticanti che andavano in parrocchia. Mi è difficile dire fino a che punto le parrocchie fossero sensibili a questi temi, non ne erano certamente del tutto assenti, magari in forme strane. Mi ricordo che c'era un parroco di una chiesa in fondo a via Nizza, dopo il Lingotto, che era famoso perché aveva stabilito dei contatti con la Fiat e quindi era un grande canale per essere assunti. Ricordo questo, che allora alla Fiat per essere assunti era molto importante la benedizione del parroco, e questo aveva stabilito un canale che facilitava. Era una forma di attenzione molto paternalistica. Quindi molto probabilmente molti si davano da fare in questo senso qui, per facilitare l'ingresso al lavoro alle persone.

che si interrompe quando Fortunato s'è ormai maturato in una convinzione personale circa lo sfruttamento da parte del capitale e la necessità che i problemi del Sud si risolvano al Sud.

Anche Giovanni Saracco conferma nella sua intervista come gli immigrati fossero assunti

con le credenziali della Chiesa perché la Chiesa garantiva, la Chiesa ha fatto da tramite, ha fatto da ufficio di collocamento.

I problemi relativi all'immigrazione e al rapporto tra immigrati e mondo cattolico vennero discussi il 3 e il 4 novembre 1961 quando il Collegio dei parroci della città e i dirigenti di opere cattoliche diocesane con finalità caritative tennero un convegno di studio sui problemi assistenziali, religiosi e morali relativi agli immigrati a Torino. La Chiesa cattolica sembrava dimostrare una nuova sensibilità in rapporto al mondo del lavoro e soprattutto ai nuovi parrocchiani - e lavoratori - provenienti dal Mezzogiorno. La relazione introduttiva del convegno fu tenuta da don Allais sul tema *L'opera dei cattolici torinesi per l'integrazione degli immigrati nella nuova comunità. Una recente iniziativa nelle parrocchie cittadine: il Centro Assistenza Immigrati*. Gli altri temi discussi furono *I problemi religiosi relativi agli immigrati in città: l'azione pastorale del clero in collaborazione con il laicato cattolico* (la relazione fu svolta da don Vincenzo Serra, parroco del Lingotto), *Iniziative e programmi dei movimenti cattolici in ordine ai problemi religiosi degli immigrati* (prof.ssa Elda Nalesso, dirigente diocesana dell'Ac femminile), *I problemi morali connessi all'immigrazione: prospettive per l'attività pastorale* (don Antonino Denisi, missionario della diocesi di Reggio Calabria) e *Il contributo dei movimenti cattolici alla soluzione dei problemi morali relativi all'immigrazione* (Aldo Morgando, dirigente diocesano dell'Ac maschile)⁷³. Il convegno testimoniava che nelle parrocchie si avvertiva l'esigenza di accogliere e inserire i nuovi lavoratori nel tessuto urbano, specialmente per quanto riguarda l'aspetto legato al mondo cattolico; si avvertì quindi la necessità di agire d'intesa con tutte quante le istituzioni cattoliche presenti sul territorio per far "proseliti" tra le nuove masse di lavoratori.

Di fatto, l'immigrazione meridionale mise in crisi molto degli stereotipi e degli atteggiamenti consolidati tra i cattolici torinesi: nella Chiesa di Torino, e in particolare nel mondo cattolico organizzato, fu necessaria una profonda e, per molti versi, lacerante metamorfosi su molti livelli, sia sul piano istituzionale organizzativo, sia su quello socio-assistenziale, sia, infine, su quello liturgico ed ecumenico. I nuovi parrocchiani provenienti dalle regioni meridionali, con diverse sensibilità religiose e culturali, fornirono le spinte a un'innovazione che il Concilio Vaticano II, e la interpretazione di Pellegrino in particolare, avrebbero accentuato in città a partire dalla fine da metà degli anni Sessanta e per tutti gli anni Settanta.

⁷³ Gli atti del convegno furono stampati in edizione ciclostilata con la presentazione del Card. Maurilio Fossati.

5. *Miracolo economico e conflittualità operaia*

Gli anni del miracolo economico trasformarono la città di Torino, definitivamente, in una *company town*, orientata verso la monocultura dell'automobile. Il notevole afflusso di manodopera dal Mezzogiorno favorì il definitivo superamento di mentalità che erano state importanti nel mondo operaio torinese. In seguito a questi cambiamenti nei primi giorni di luglio del 1962, anche a Torino, si era ripreso a scioperare: fu infatti proclamato uno sciopero di settantadue ore per il rinnovo del contratto dei metalmeccanici; nella notte immediatamente precedente l'inizio dello sciopero la Uilm di Bruno Corti e il Sida di Edoardo Arrighi firmarono un accordo separato con la Fiat ed invitarono i propri iscritti a non partecipare allo sciopero; l'appello fallì e l'adesione alla lotta fu superiore al novanta per cento. Le tensioni tra gli iscritti ai diversi sindacati portarono molti operai a manifestare il proprio dissenso direttamente alla sede della Uil di piazza Statuto nel pomeriggio di sabato 7 luglio. Così testimonia Guido Bodrato:

Ricordo anche che due o tre giorni si andava alla sera quando gli operai uscivano dalla fabbrica e quindi alcuni gruppi si ricostituivano in contrasto con la Uil, perché piazza Statuto era sede della Uil e l'aggressione era diretta alla Uil considerata l'avanguardia dell'azionalismo sindacale, andavamo a vedere questi scontri tra il reparto affluito a Torino della Cesare Bastagioni Padova e questi gruppi estremisti con le più diverse interpretazioni.

È opinione diffusa che i fatti di piazza Statuto abbiano rappresentato soprattutto un segnale di disagio sociale dei giovani immigrati, che videro l'occasione per dimostrare tutto il proprio malessere. Anche il mondo cattolico diede un'interpretazione analoga, come ricorda ancora Guido Bodrato:

Noi [come Ac] ci rendevamo conto che quegli scontri erano l'eredità di un assetto sociale, e ciò che stava accadendo, la trasformazione che si stava realizzando avrebbe modificato profondamente. [...] È emerso che in qualche misura i movimenti avevano anche qualche componente luddista, cioè la difficoltà dei giovani meridionali di integrarsi in una realtà dalla quale erano emarginati, in qualche misura la punta di un iceberg che esploderà poi qualche anno dopo nell'autunno caldo e che quindi ci sono chiamiamo un po' impropriamente le prime prove di quella che sarà poi la mobilitazione di piazza, con tutto quello che ha rappresentato e anche in qualche misura poi con le degenerazioni successive dell'uso politico della violenza.

Anche don Luciano Allais associa i fermenti di piazza Statuto ai problemi creati dalle nuove condizioni di vita dei giovani immigrati meridionali. Quando accaddero gli

scontri di piazza Statuto: stavo già lavorando [con il Cai] per i problemi evidenziati da quei fatti.

Questa conflittualità è testimoniata anche da Giovanni Saracco che dà un'interpretazione particolare, associando la protesta di piazza alla situazione politica nazionale. Nella sua intervista, infatti, afferma che i cattolici torinesi non avevano approvato le linee del governo Tambroni nel 1960 e piazza Statuto rappresentò l'occasione per tornare a manifestare il proprio dissenso:

Piazza Statuto, noi la viviamo in diretta. Non là: là qualcuno di noi l'ha vista, ma la viviamo in diretta perché era un evento. Insomma, la "Celere" fece un disastro a piazza Statuto. La vivemmo tutti come una grande provocazione: questo qui non era un fatto comunista. Insomma, tutti i lavoratori la vissero come una provocazione. Per noi che eravamo cattolici, praticanti, vicini alla Chiesa, socialmente impegnati, democristiani che eravamo in crisi con la Democrazia cristiana proprio per questioni di governo: piazza Statuto è un po' la prova del nove perché c'è stato un governo Tambroni.

I fatti di piazza Statuto rappresentarono un segnale non colto in tutti i suoi significati né da parte del mondo imprenditoriale nei suoi vertici, né da parte del mondo cattolico torinese; quegli eventi si possono interpretare come l'emersione dei sintomi dell'instabilità sociale provocata dalla concentrazione dei nuovi immigrati occupati soprattutto nel settore metalmeccanico. Gli scioperi del 1962 avevano aperto la strada per una nuova conflittualità, confermata anche da don Carlo Carlevaris, che sottolinea per il periodo dei primi anni Sessanta:

Io ricordo soprattutto le manifestazioni, una volta c'era stata una marcia fino in piazza San Carlo, eravamo tantissimi e naturalmente c'erano anche i miei compagni, avevamo un grosso striscione Lamet, ed io ero lì, era quando si cantava: «Come mai, come mai sempre in culo agli operai?». E mi ricordo un certo choc perché avevamo fatto quella marcia, stavamo per arrivare da Porta Nuova in piazza San Carlo fra le due chiese e mi ricordo eravamo in tre per sostenere un grosso striscione. E mi ricordo, quando ad un certo momento mi son trovato in mezzo a queste due chiese, era un altro mondo, mi chiedevo: «Ma dove sono finito, ma chi sono, chi sono io, cosa sono diventato io?». Erano momenti intanto molto coinvolgenti, ma per me prete la domanda che mi ponevo era: «Ma dove sono, cosa faccio?».

Anche don Toni Revelli ricorda gli scioperi vissuti in prima persona e una conflittualità latente "finalmente" esplosa, con gli ambienti ecclesiastici attivi all'interno del mondo del lavoro torinese come attori protagonisti in questa conflittualità:

E quel mattino il capo del personale, Pistamiglio si chiamava, della Fiat Spa di Stura mi mandò a chiamare e mi disse: «Sa, ha visto che c'è un ambiente molto teso». Rispondo: «Sì, lo so; ma scusate, chi è che l'ha provocato? Pensateci...». «Ecco, lo so che lei è già dall'altra parte. Comunque io ho ancora fiducia in lei, e le chiederei per favore di

gettare un po' d'acqua sul fuoco». «Dutur, io non ho mai fatto il pompiere in vita mia». «Se ne vada!». «Alt! Lei a me non da ordini. Io sono qui, ma il mio capo del personale è in via Arcivescovado 12: finché non è lui a dirmi di ritirarmi, lei non mi da ordini». [...] Questo agli inizi di luglio del 1962, prima appunto dei grandi scioperi del 7, 8 e 9 luglio. E poi appunto di lì sono passato alla Ricambi, dove avevano messo su il baracchino per chiacchierare con gli operai. «Non possiamo più farla entrare». «Lo so, e so anche il perché».

Il capo del personale della Ricambi, che era tutta un'altra pasta, mi ha chiamato, mi ha chiesto scusa. «Sai, l'intolleranza di tanti miei colleghi ...». «Sì, non è un problema, mi lasci solo andare a prendere il baracchino che vado a mangiare fuori». E un po' provocatoriamente mi sono messo a mangiare sul cancello mentre entravano quelli del secondo turno. «Cosa fa qui?», ed ho spiegato un po' la faccenda.

Sono andato poi alle Ferriere, ed anche lì il dottor Gennaro disse: «Io con lei ho sempre discusso e sa come la penso, ma non condivido per niente...».

Una parte del clero si stava avvicinando lentamente, ma progressivamente, ai problemi concreti del mondo del lavoro, sotto le spinte innovatrici del Concilio Vaticano II, ma molti degli attori privilegiati della Chiesa torinese, tra cui militanti delle associazioni, alcuni parroci e cappellani del lavoro, avevano già stretto rapporti intensi con questo mondo. Erano trascinati, al fianco dei lavoratori, al pari dei lavoratori, in un coinvolgimento che poneva dubbi sul modo stesso di vivere e pensare il proprio sacerdozio. Fu Pellegrino, già nei primi mesi del suo episcopato, a sottolineare come la Chiesa non potesse tollerare una concezione dell'economia e dei rapporti aziendali lesiva della dignità dell'uomo in quanto lavoratore: l'affermazione netta del primato del lavoro sui mezzi di produzione contribuì ad avvicinare una parte considerevole del cattolicesimo torinese ai problemi del lavoro nella società industriale, dando più ampia diffusione alle riflessioni che negli anni precedenti gruppi di credenti e alcune associazioni avevano progressivamente maturato a contatto con la realtà delle fabbriche torinesi.

Considerazioni conclusive

Sulla fabbrica e, ancor più, sulla classe operaia si concentrarono le aspettative e le speranze, ma anche i timori, delle forze politiche e sociali presenti a Torino, dagli industriali al sindacato, dalla Chiesa cattolica ai partiti, in particolare il Pci che più direttamente si rivolgeva alle classi proletarie. In questo contesto, il mondo cattolico torinese ripropose nel dopoguerra numerose iniziative destinate ai lavoratori dell'industria, alcune delle quali sperimentate durante gli anni del conflitto mondiale. L'obiettivo era prestare assistenza ai bisognosi e favorire la frequenza alle funzioni religiose, attraverso, ad esempio, la celebrazione delle Pasque in fabbrica e l'azione delle conferenze aziendali della S. Vincenzo. Questi interventi si ampliarono con l'esperienza delle Acli, dei "raggi operai" della Gioventù cattolica e dei cappellani del lavoro, mostrando la diffusa capacità di intervento della Chiesa nella città, ma anche la sua intesa di fondo con i vertici industriali, favorita, tra l'altro, dall'azione di personalità di spicco, come l'ingegner Filiberto Guala. Tale interesse per il mondo del lavoro segnalava il dinamismo del cattolicesimo torinese nella situazione di rapida trasformazione della società e l'intenzione della Chiesa di guidare o comunque di contenere e orientare i cambiamenti in corso. Tuttavia, l'attenzione del mondo cattolico fu in parte condizionata dalla limitata consapevolezza delle reali situazioni della vita di fabbrica, da un complesso di pregiudizi non favorevoli alla classe operaia, da una molteplicità di iniziative diversamente finalizzate, spesso tra loro in concorrenza, e da un approccio in prevalenza assistenzialistico alle questioni emergenti nella città.

Tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, si registrò una certa vivacità tra gli intellettuali cattolici: gruppi di antica tradizione e di nuova costituzione animarono i dibattiti cittadini, sia attraverso l'organizzazione di conferenze e incontri (significativi furono quelli dei Laureati cattolici guidati dal padre domenicano Ceslao Pera), sia attraverso i libri stampati dalle case editrici (prima tra tutte, la Sei dei Salesiani) e i giornali («Il Popolo Nuovo» e i settimanali diocesani). Si incrociavano in alcune di queste iniziative fermenti culturali sensibili alle mutate esigenze della città e volontà di rinnovamento sociale, ma una parte notevole della Chiesa torinese appariva spesso, come lo stesso cardinal Fossati, più preoccupata di mantenere salde le tradizioni religiose della città che di comprendere i cambiamenti portati dalla diffusione di mentalità e atteggiamenti secolarizzati.

Il tentativo di superare la carenza di cultura politica e religiosa presente nella Chiesa torinese si riflesse sull'azione di alcune componenti cattoliche all'interno dei partiti politici. La sconfessione da parte dell'autorità ecclesiastica dei gruppi della Sinistra cristiana, che a Torino si erano ritrovati

intorno a Felice Balbo, aveva segnalato l'impossibilità di scelte che, rompendo l'unità politica dei cattolici, rischiavano di indebolire la Democrazia cristiana. Nonostante la presenza a Torino di esponenti di rilievo nazionale della "sinistra" democristiana (tra cui Silvio Golzio, Giuseppe Grosso, presidente della provincia dal 1951, e successivamente Carlo Donat-Cattin), le leve del partito furono saldamente in mano alle posizioni più conservatrici che uscirono rafforzate dalla tenace opposizione al comunismo.

Nel dopoguerra, la Chiesa torinese mantenne una posizione di indubbio rilievo sociale e culturale, ma, di fatto, si rivelò spesso incapace di capire le trasformazioni che stavano sconvolgendo il profilo della città: le poche voci che si mostrarono attente alle tensioni presenti nella realtà torinese riuscirono soltanto marginalmente ad influire sulle scelte compiute dalle parrocchie e dalla curia, spesso impegnate a riproporre considerazioni e appelli che ricordavano l'imprescindibile battaglia contro il comunismo, ma non coglievano le radici delle drastiche trasformazioni che stavano interessando la città. L'anziano cardinal Fossati, nonostante che le declinanti condizioni di salute lo allontanassero sempre più dal governo diretto della diocesi, accennò in alcune circostanze al tema del futuro di Torino: richiamandosi alla dottrina sociale della Chiesa, si premurò di ribadire i limiti imposti alla «lunga tradizione egoistica e materialistica» che concedeva al capitale il diritto a tutti gli utili, per prospettare una qualche forma di partecipazione dei lavoratori alla vita delle aziende, senza porre in discussione l'assetto capitalistico dell'economia e le prerogative degli imprenditori. L'arcivescovo riteneva che le risposte della Chiesa alle questioni sociali dovessero concentrarsi soprattutto sugli interventi di tipo caritativo, per tentare di risolvere le situazioni di difficoltà abitativa, lavorativa o assistenziale; le sollecitazioni provenienti dai cappellani del lavoro contribuirono ad una maggiore attenzione del cardinal Fossati ai problemi dell'organizzazione del lavoro e alle disuguaglianze sociali, ma raramente riuscirono ad incidere sulle scelte complessive della Chiesa locale.

Le iniziative promosse dai cappellani del lavoro in collaborazione con l'Onarmo e l'attività svolta da alcuni sacerdoti presenti nelle parrocchie di periferia (ad esempio, nella zona del Lingotto) segnarono la presenza nella Chiesa torinese di settori in cui la sensibilità verso le esigenze degli ambienti popolari si univa ad una più precisa consapevolezza delle implicazioni sociali, politiche e culturali legate al rapido sviluppo economico della città. Tale interesse caratterizzò l'azione delle Acli che, dopo la fine dell'esperienza unitaria della Cgil e la nascita della Cisl nel 1948, adeguarono strutture e iniziative per rispondere alla loro duplice «vocazione operaia e cristiana»; il confronto con le altre organizzazioni sociali e politiche alimentò una costante polemica anticomunista, ma, al tempo stesso, fece maturare tra gli aclisti torinesi una peculiare attenzione per gli aspetti di

democrazia e di giustizia sociale che, nella loro prospettiva, dovevano essere promossi per favorire lo sviluppo equilibrato della città in tumultuosa crescita.

Attraverso la formazione dei militanti cristiani e l'organizzazione di vari servizi sociali, le Acli si ponevano l'obiettivo di far crescere la consapevolezza degli iscritti per migliorare la situazione sociale ed economica dei lavoratori, proponendo una cauta politica di intervento a favore degli ambienti popolari. Per l'associazione cattolica, la diminuzione della disoccupazione, la redistribuzione dei redditi e un contenimento delle strategie monopolistiche perseguite da alcuni gruppi industriali erano le finalità che una politica attenta agli interessi dei lavoratori doveva perseguire. Impegno politico e azione sindacale furono i piani su cui i militanti delle Acli furono costantemente sollecitati ad intervenire. Concretamente, almeno sino alla metà degli anni Sessanta, queste indicazioni si tradussero nell'invito a sostenere la Democrazia cristiana non soltanto in occasione delle tornate elettorali, ma anche attraverso la partecipazione alle attività delle sezioni di partito e la presenza nelle amministrazioni locali. Allo stesso tempo, gli stretti legami con la Cisl permisero alle Acli di garantirsi contatti diretti con le organizzazioni dei lavoratori e al sindacato "bianco" di poter contare su una consistente base di attivisti da coinvolgere nelle proprie iniziative.

A partire dagli anni Cinquanta, per i dirigenti delle Acli provinciali (generalmente collocati, anche a livello nazionale, sulle posizioni più progressiste espresse dal movimento), l'area torinese appariva la zona d'Italia in cui più nette risultavano le contraddizioni prodotte dallo sviluppo industriale. La tutela dei diritti dei lavoratori, una politica di progresso sociale e il consolidamento della democrazia italiana rappresentavano gli elementi che, all'interno di una ferma opposizione all'ideologia marxista, dovevano guidare l'azione di governo al quale era richiesto un più deciso impegno a favore di riforme dell'assetto economico ritenute decisive per la crescita del Paese.

A fianco della rete di circoli presenti sul territorio e delle iniziative di carattere formativo, assistenziale e ricreativo organizzate dalle Acli, la Cisl torinese dovette affrontare non soltanto i problemi legati al difficoltoso radicamento nelle fabbriche, ma anche i conflitti emersi tra le varie tendenze presenti al suo interno. Anche a Torino, la Confederazione aderì alla scelta di sviluppare un sindacato libero, laico e autonomo, nel quale era accettato il pluralismo politico e culturale; la contrattazione e la formazione costituivano gli elementi principali intorno a cui si dispiegò l'attività del sindacato che, però, riusciva soltanto in maniera marginale a scalfire la preminenza della Cgil all'interno dei grandi complessi industriali. Però le tensioni maturate nella Cisl nel corso degli anni Cinquanta, sia sulla connotazione confessionale cristiana della Confederazione, sia sui metodi e sugli obiettivi delle lotte sindacali, in particolare alla Fiat, giunsero ad un esito lacerante con la scissione interna del 1958, quando, per iniziativa di Giuseppe Rapelli ed Edoardo Arrighi, fu costituito il Sida, il Sindacato italiano dell'automobile. Tra accuse di immobilismo e di subalternità

al padronato, da una parte, e scelta di autonoma collaborazione aziendale delle Commissioni interne, come inequivocabile distinzione dalle rivendicazioni delle organizzazioni operaie di ispirazione comunista, dall'altra, la crisi fece emergere la presenza all'interno della Cisl torinese di una componente maggioritaria disposta a superare, almeno in parte, alcune cautele e distanze che avevano caratterizzato sino ad allora la strategia del sindacato "bianco". I chiari segnali provenienti dalla curia torinese e, poi, dall'episcopato contrari alla scelta scissionista diedero modo alla Cisl di continuare a presentarsi come il riferimento sindacale per le associazioni cattoliche italiane. I sindacalisti cattolici erano consapevoli dei consolidati legami esistenti tra ambienti della curia vescovile e circoli industriali torinesi e dei timori suscitati in Vaticano da qualsiasi scelta che potesse indebolire l'unità politica dei fedeli. Allo stesso tempo, i dirigenti dovevano confrontarsi con le diffuse remore della base cattolica ad impegnarsi nel sindacato e a sostenere le rivendicazioni promosse dalle organizzazioni dei lavoratori. Tale situazione si riflesse nelle persistenti difficoltà incontrate dalla Cisl nel raccogliere adesioni tra gli operai dell'industria, nonostante i ripetuti tentativi di presenza nelle fabbriche e all'interno delle rappresentanze aziendali.

Le posizioni espresse dalla dirigenza delle Acli e dai vertici della Cisl risultarono spesso minoritarie all'interno del cattolicesimo subalpino, ma riuscirono a stimolare, almeno in parte, la riflessione di alcuni settori della Chiesa torinese intorno ai problemi dell'allontanamento di fasce sempre più consistenti della popolazione dalla pratica religiosa e, in modo più ampio, sulle trasformazioni che stavano interessando la città e il suo circondario. Metabolizzate le tensioni seguite alla crisi determinata dalle dimissioni dai vertici nazionali di Carlo Carretto (1952) e di Mario Rossi (1954), l'Azione cattolica si segnalò nella seconda metà degli anni Cinquanta per una certa attenzione alle ricadute sul piano locale della crescita industriale e dell'inurbamento di migliaia di persone. Nelle considerazioni di Fossati e di molti sacerdoti permaneva una visione della realtà che, richiamandosi ai valori, alle tradizioni e ai legami sociali ritenuti tipici delle zone rurali, considerava l'arrivo degli immigrati come rottura di precedenti equilibri e leggeva le conseguenze di questi trasferimenti in massa soprattutto dal punto di vista morale e religioso. Le risposte offerte furono, anche in questa circostanza, soprattutto di carattere assistenziale e pastorale, attraverso il potenziamento delle iniziative di soccorso, sempre più rivolte ai nuovi arrivati, e alla costruzione di nuove chiese. I "rami" dell'Azione cattolica si segnalano per la collaborazione ai progetti lanciati dalle gerarchie ecclesiastiche e, parallelamente, tentarono una più organica riflessione sui cambiamenti che avevano investito la città; dall'inizio degli anni Sessanta, la Giac e la Gioventù femminile incentivarono in particolare la collaborazione dei propri aderenti ad alcune delle iniziative organizzate a livello diocesano a favore degli immigrati.

Non fu un caso che le considerazioni più originali emersero in quei settori che più direttamente si interessarono alle questioni legate all'immigrazione (che a Torino raggiunse nel 1961 il suo apice), come il Centro assistenza immigrati diretto da don Luciano Allais: l'arrivo di "nuovi cittadini" rappresentava non soltanto un consistente cambio nella composizione sociale e culturale (e della cultura religiosa) della diocesi, ma anche un segnale evidente delle contraddizioni e delle potenzialità dello sviluppo economico. Di fronte a tale situazione, risultò necessario cambiare alcuni schemi di giudizio e innovare le strategie di intervento per raggiungere gli ambienti popolari, e i lavoratori dell'industria in particolare, che risultavano particolarmente attraversati dalle tensioni sociali che si stavano accumulando a Torino e nel suo circondario. Tale evoluzione portò alcuni esponenti del cattolicesimo torinese a indirizzare i propri interventi verso iniziative in grado di favorire la formazione professionale degli immigrati e, più in generale, la crescita culturale dei migranti. Il clima di relativa distensione internazionale, le prime caute aperture politiche verso i socialisti e gli impulsi al rinnovamento provenienti dal Concilio Vaticano II, iniziato nel 1962, contribuirono ad alimentare, anche a Torino, un più deciso cambiamento di atteggiamento e di mentalità verso le questioni del lavoro. A fianco delle tradizionali considerazioni sulle conseguenze morali e religiose del lavoro industriale e dell'inurbamento, emersero con sempre maggiore rilevanza riflessioni in cui si tentava di cogliere gli aspetti positivi e il carattere innovativo della società moderna e dell'arrivo dei «fratelli di altre parti d'Italia».

Nonostante la persistenza all'interno del cattolicesimo subalpino di alcune immagini stereotipate della società torinese e delle motivazioni della conflittualità operaia, l'inizio degli anni Sessanta appare il tornante di tempo in cui più netta fu la cesura con il passato. Sollecitazioni di diversa provenienza spinsero l'Azione cattolica a precisare e ad articolare le riflessioni sulle implicazioni religiose, sociali e culturali del "miracolo" economico e ad immaginare quale ruolo la Chiesa potesse avere in tale contesto. A più radicali valutazioni dell'evoluzione vissuta da Torino giunsero i vertici provinciali delle Acli che, nel 1963, affermarono la necessità di una «pianificazione globale dello sviluppo» per «un effettivo ed efficace inserimento delle classi popolari nella vita dello stato». Di fronte alle prevedibili accuse di cedimento all'ideologia marxista, gli aclisti sostenevano che tale prospettiva era in tutto compatibile con la dottrina sociale della Chiesa, indispensabile punto di avvio per promuovere la giustizia sociale e favorire la partecipazione dei lavoratori alla vita della nazione.

Le tensioni registrate all'interno del cattolicesimo torinese all'inizio degli anni Sessanta non furono tanto causate dall'improvvisa maturazione di posizioni tra loro confliggenti, ma dall'emersione e dalla diffusione di scelte che si erano iniziate a delineare nelle diverse articolazioni della Chiesa locale nel corso del decennio precedente.

L'opera di recupero della memoria dei protagonisti e di ricostruzione storica del rapporto tra cattolicesimo e mondo del lavoro proposta attraverso questa ricerca permette di conoscere con più chiarezza chi furono gli attori di quella stagione e quale ruolo svolsero, quali furono gli ambienti cattolici più direttamente sollecitati dalle questioni relative alla trasformazione del contesto sociale e produttivo della città, quali letture della realtà furono proposte e quali iniziative furono promosse; consente però anche di definire quali furono le difficoltà incontrate dai cattolici nella comprensione delle trasformazioni innescaresi a Torino e nell'Italia del "miracolo economico". La considerazione delle origini e dello sviluppo delle articolate posizioni espresse dal cattolicesimo subalpino può permettere di ricostruire con maggiore precisione la formazione di posizioni che, nel corso dell'episcopato del cardinal Michele Pellegrino (1965-1976), videro la Chiesa torinese al centro di vicende che assunsero rilevanza nazionale.

La prosecuzione della ricerca attraverso l'analisi sistematica delle fonti a stampa e dei documenti d'archivio potrà illuminare in modo più puntuale lo sviluppo del rapporto tra cattolicesimo e questioni del lavoro a Torino. Vi sono inoltre alcuni aspetti, non ancora adeguatamente indagati dalla ricerca storica, che potrebbero offrire spunti di analisi e chiavi di lettura in grado di meglio approfondire il complesso rapporto tra cattolicesimo e società moderna, proprio partendo dalle vicende dell'area subalpina dove più precoci e intensi furono i fenomeni legati all'industrializzazione del Paese.

L'associazionismo giovanile assunse nel corso degli anni Cinquanta una rilevanza tutta particolare, sia perché rappresentò l'emergere di una generazione nata negli anni del fascismo e che da quell'esperienza era stata segnata soltanto indirettamente, sia in quanto iniziavano a delinearsi forme di partecipazione che, anche all'interno del mondo cattolico, mettevano - almeno in parte - in discussione l'organizzazione di massa della vita sociale. Da questo punto di vista, risulterebbe di un certo interesse comparare come le questioni sociali e i temi del lavoro siano stati affrontati dalle diverse aggregazioni giovanili cattoliche e dalle associazioni formatesi all'interno delle altre confessioni religiose presenti a Torino (in particolare, nella Chiesa valdese e nella Comunità ebraica). Tale comparazione permetterebbe di considerare come la prospettiva religiosa, pur da parte di giovani appartenenti a diverse confessioni, abbia accomunato e distinto i giudizi e le prese di posizioni di persone attive nel contesto torinese appartenenti alla stessa generazione.

Allo stesso modo, la comparazione con le posizioni emerse nel cattolicesimo di altre aree del "triangolo industriale" italiano consentirebbe di considerare le peculiarità del "caso torinese" e la capacità di irradiazione e di influenza delle esperienze maturate nel capoluogo piemontese in altre diocesi: si potrebbe ipotizzare che i gruppi appartenenti a movimenti di dimensione nazionale abbiano con più immediatezza compreso la rilevanza dei cambiamenti in corso a Torino, rispetto a

quelli con un carattere locale, e che proprio il loro inserimento in una rete associativa che superava il livello locale abbia permesso di elaborare considerazioni e proposte per molti aspetti inedite.

Torino e il suo circondario rappresentano quindi un punto d'osservazione significativo per considerare quanto la fede religiosa sia stata trasformata dalla presenza di fenomeni di modernizzazione, imprevisi quanto dirompenti. Allo stesso tempo, proprio gli esiti di questa ricerca sul caso torinese mostrano come l'appartenenza ad aggregazioni di ispirazione religiosa abbia consentito a singoli e gruppi di costruire una propria specifica identità nella "grande trasformazione" della città: il riferimento al medesimo nucleo di valori e di credenze, però, non impedì che i cattolici esprimessero valutazioni e promuovessero iniziative tra loro anche radicalmente differenti, confermando quanto la pluralità di opinioni fosse una realtà diffusa nella Chiesa già negli anni precedenti la contestazione sociale e religiosa del Sessantotto. I lineamenti della Torino cattolica di metà Novecento appaiono, attraverso le testimonianze dei protagonisti e i documenti archivistici, estremamente frastagliati e rendono evidente quanto l'articolazione della Chiesa italiana risultò più accentuata là dove i processi di modernizzazione della società avevano permesso la nascita e l'emersione di diverse «opinioni pubbliche cattoliche»: alcune di esse, spesso minoritarie in quanto meno disposte rispetto ad altre ad assecondare le spinte centralizzatrici e uniformatrici del cattolicesimo italiano, seppero proporre soluzioni innovative alle questioni essenziali che stavano trasformando, insieme alla Chiesa, il volto complessivo della società italiana.

L'impostazione del volume *Cattolici e operai a Torino (1948-1965). Storia e memoria* è stata discussa collettivamente dal gruppo di ricerca, mentre le varie parti sono opera dei singoli autori.

Marta Margotti ha scritto l'introduzione, parte del primo capitolo *La Chiesa cattolica in una città in trasformazione* (paragrafo 1 e paragrafo 4), il terzo capitolo (*La politica dei lavoratori*) e le considerazioni conclusive; Luca Rolandi ha preparato parte del primo capitolo (paragrafo 2 e paragrafo 3), Vito Vita ha redatto il secondo capitolo (*Sindacato e lavoro*) e Davide Clari il quarto capitolo (*I fermenti del Concilio*)