

La Critica Sociologica



105. PRIMAVERA 1993

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 60.000 (IVA compresa)
una copia L. 16.500

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 110.000
per i paesi extraeuropei L. 130.000
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - Roma

Fotocomposizione San Paolo - Tel. 51.40.825 - Roma

Finito di stampare nel giugno 1993

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV — 70%

La Critica Sociologica

105. PRIMAVERA 1993
febbraio-giugno

SOMMARIO

F.F. — Pierre Bourdieu e la sociologia alla riscoperta della qualità	III
SAGGI	
M.I. PEREIRA DE QUEIROZ — Per cogliere l'immaginario. Il contributo di Roger Bastide	1
M. CANEVACCI — Gregory Bateson e le trame della rappresentazione. Il carattere e il corpo balinese	20
M. SCLAVI — Il ruolo delle emozioni e dell'umorismo nella ricerca sociologica. Una lettura femminista di Gregory Bateson	40
E. MARTELLA — Gregory Bateson: le relazioni dell'esistente nella sua totalità per una epistemologia ecologica	55
F. FERRAROTTI — Dodecafonia e fine del « mondo storico » eurocentrico	70
INTERVENTI	
G. DELLA PERGOLA — Alla ricerca di una demarcazione arbitraria: dove inizia la sociologia urbana e dove finisce l'antropologia urbana (e viceversa)?	80
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
R. DE LUCA, M.R. PANAREO — Le donne senegalesi nella loro esperienza migratoria in Italia	84
M. CONTE — Le trasformazioni industriali e le identità territoriali tra appartenenze durevoli e solidarietà selettive	98
CRONACHE E COMMENTI	110
SCHEDE E RECENSIONI	126
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	146

In copertina, da: « Saverio Marra, fotografo », a cura di Francesco Faeta. Giovane bracciante o artigiano, probabilmente di Isola Capo Rizzuto.

Pierre Bourdieu e la sociologia alla riscoperta della qualità

L'ampia ricerca, coordinata da Pierre Bourdieu e condotta con la collaborazione di ventidue ricercatori, intitolata piuttosto enfaticamente La misère du monde (Paris, Seuil, 1993) indica un momento di svolta negli studi sociali. L'aria sta cambiando. Argomenti e tecniche di ricerca, un tempo considerati con sospetto, se non con disprezzo, tornano alla ribalta, si impongono come passaggi obbligati. Sono passati poco più di vent'anni da quando pubblicavo Vite di baraccati (Liguori). Un lasso di tempo tutto sommato breve, in cui però i temi della povertà, dell'emarginazione metropolitana e dell'esclusione sociale sembravano destinati a divenire rapidamente « residuali », se non decisamente irrilevanti. Per non parlare dell'impianto metodologico della ricerca. Soprattutto i sociologi lavoravano curvi sotto il peso dell'impossibile modello delle scienze naturali, afflitti da un invincibile senso di inferiorità per non essere mai a sufficienza rigorosi, statisticamente esatti nei calcoli e assolutamente certi nella verifica delle loro ipotesi. Era l'epoca in cui parlare, fra sociologi e in generale fra studiosi di questioni sociali, del metodo delle « storie di vita » come di un metodo serio per l'analisi sociologica, forse l'unico che consentisse di venire a contatto diretto con il « vissuto » delle persone e quindi con la « materia prima » fondamentale della ricerca sociale, per così dire, si rischiava a dir poco un sorrisetto di compatimento, di quelli che si riservano ai letterati di seconda mano o ai romanzieri che non ce l'hanno fatta e che parcheggiano nel variegato e variopinto campo della ricerca sociale una vocazione letteraria miserevolmente abortita.

Le pagine introduttive di Pierre Bourdieu a La misère du monde sono a questo proposito illuminanti e pienamente condivisibili: « Come, di fatto, non provare un sentimento di inquietudine nel momento di rendere pubbliche delle dichiarazioni private, delle confidenze raccolte in un rapporto di fiducia?... Mai contratto è così carico di esigenze tacite come un contratto di fiducia » (pag. 7; corsivo nel testo). Bourdieu, professore di sociologia al Collège de France, giunge a citare Spinoza: « Non deplorare, non ridere, non detestare, ma comprendere ». È proprio alla comprensione profonda, e non

solo alla descrizione dei contorni esterni, che servono le « storie di vita ». Ma hanno naturalmente un prezzo che il sociologo quantitativo può bellamente ignorare: costringono a guadagnarsi la fiducia degli interlocutori, a non limitarsi a porre una crocetta nella casella giusta (« sì; no; non so »), a saper ascoltare e, in questa capacità di ascolto, innalzare la ricerca al di là del mero resoconto sociografico-inventariale o del rapporto di polizia. In altre parole, fra i ricercatori e gli « oggetti » della ricerca deve instaurarsi una relazione significativa, una vera e propria « interazione ». Mentre coinvolge naturalmente le persone su cui si viene conducendo la ricerca, questa interazione chiama anche in causa i ricercatori e fa cadere il muro difensivo messo tradizionalmente in piedi dalla cultura intesa come capitale privato. La ricerca stessa abbandona la sua struttura asimmetrica che ne fa, oltre che un'impresa conoscitiva, un'operazione di potere. Le « storie di vita » aiutano a comprendere che, nella ricerca sociale, ogni ricercatore è anche un « ricercato ».

Nel caso della ricerca di Bourdieu, i frutti di questa impostazione sono vistosi. Essi permettono di gettare uno sguardo sugli angoli bui delle « società dell'abbondanza ». In particolare, aiutano a misurare l'ordine di grandezza e a comprendere il senso e la dinamica delle nuove forme di povertà. Questa non è più denutrizione cronica del secolo scorso, anche se, soprattutto fra gli immigrati più recenti e disperati, casi del genere non mancano. La nuova povertà è invece data dall'esclusione sociale e dall'impossibilità — obiettiva e psicologico-culturale — di partecipare alla vita della comunità. È una povertà materiale, ma in primo luogo morale e intellettuale, che affonda verticalmente nella coscienza degli emarginati, condannati a vivere, o più semplicemente a sopravvivere, nel grigio squallore delle banlieues del mondo. Il nuovo sfruttamento alla fine di questo secolo non è più l'incameramento, da parte del capitalista, del plusvalore prodotto dal pluslavoro collettivo non pagato, come riteneva Marx. È solo l'abbandono, l'essere trascurati, ai margini delle società e della storia.

Le voci che provengono dal ghetto nordamericano sono in questo senso rilevanti e fanno comprendere come l'Autobiografia di Malcolm X non sia solo un testo astrattamente rivoluzionario, ma anche una testimonianza di vita quotidiana da prendersi molto sul serio. Molti preconcetti e stereotipi vanno in pezzi: l'idea, per esempio, che fra i poveri vi sia molta solidarietà. In realtà, vi regna una diffidenza sovrana, quasi paranoica, e la ragione risulta evidente dalle loro dichiarazioni: i poveri non hanno margini, non possono permettersi il lusso di un cattivo incontro; non collaborano perché non hanno niente da mettere in comune, niente su cui collaborare

(si vedano pagg. 169 e segg. « L'America come utopia rovesciata »). Ma anche per coloro che sono « integrati » nel sistema e che hanno un lavoro regolare, le mètte vitali si presentano molto ristrette. Si pensi all'operaio che si trova scartato, all'improvviso « tagliato fuori, dall'innovazione tecnologica » (cfr. pagg. 331) o ai « vuoti interminabili » del « lavoro del turno di notte ». Dice Danielle, impiegata alle poste: « Non vedo mai il sole [...]. Si sta fermi, in piedi, sempre in piedi [...]. Quando mi alzo, per andare al lavoro, cade la notte » (pag. 373). Il movimento fisiologico del capitalismo, fra congiuntura alta e bassa, crisi e boom, tocca anche i quadri intermedi, coloro che si potevano ragionevolmente ritenere al di sopra e al sicuro rispetto alle oscillazioni del mercato. « Visti dal basso », come scrive Bourdieu, « sono proprio questi quadri intermedi nella struttura produttiva, messi alle strette dall'innovazione tecnologica, con le loro carriere e aspettative spezzate, a manifestare l'angoscia più profonda e un'incertezza pressoché totale con riguardo alle prospettive future. Si sentono allo sbando. Sono forse l'incarnazione più inquietante di quella che Max Weber chiamava « la proletarianizzazione dell'anima ».

Di fronte allo smarrimento di queste figure sociali che si sentono prese in un ingranaggio di cui conoscono poco e che non sono in grado di padroneggiare, sembra, una volta di più, rendersi evidente che i problemi dell'individuo non sono né si riducono a una questione puramente individuale. La mentalità progressistica è stata da generazioni abituata a ricorrere, in questi frangenti, allo Stato sociale, detto anche spesso, con ironia inconsapevole, « Stato del benessere », o Welfare State. Le pagine che la ricerca di Bourdieu riserva alla « violenza dell'istituzione » non lasciano però in piedi molte illusioni. Dal sistema scolastico a quello pensionistico, Bourdieu registra freddamente la « resa dello Stato ». Lo Stato resta quello che Nietzsche aveva correttamente previsto: fra tutti i mostri freddi, certamente il più freddo.

Bourdieu soggiunge: quello che capisco meno, il più restio a comprensione, il più burocraticamente protetto e lontano, il meno capace di « comunicazione non violenta » (pag. 905). Secondo Bourdieu, tutt'altro che solo al riguardo, bisogna ripensare la politica, sottraendosi contemporaneamente all'« arroganza tecnocratica » e alla « resa demagogica ».

Su questi « precetti » dell'illustre accademico si possono legittimamente mantenere intatte le riserve, soprattutto da parte di coloro che ben sanno come la politica sia tutt'altro che un'opera pia, ma che anzi si risolva in una dura lotta per il potere fra centri oligarchici che sarebbe ingenuo ritenere limpidi nelle loro stesse operazioni in-

terne. Resta, ciò nonostante, vero che la stessa lotta per il potere, invece che al buio di approssimazioni anche generose, sortirebbe forse risultati migliori se fosse condotta in una situazione di più aggiornata conoscenza dei problemi, secondo il detto tanto famoso quanto inascoltato: « Conoscere per deliberare ». « I governanti — scrive alla fine della sua fatica Bourdieu — sono prigionieri di un entourage di giovani tecnocrati che ignorano spesso quasi tutto della vita quotidiana dei loro concittadini e ai quali nulla ricorda la loro ignoranza » (pag. 941). È probabile che Bourdieu, scrivendo queste parole, avesse in mente i giovani commis d'État che escono dalla celebre École Nationale d'Administration. Si danno situazioni di gran lunga peggiori, in cui i giovani collaboratori dei governanti non escono da scuole prestigiose. Escono dalle parrocchie o dalle fumose stanze delle segreterie dei partiti. Per indicarli non è necessario scomodare la « tecnocrazia ». Si possono chiamare, molto più prosaicamente, portaborse.

La « svolta » odierna di Bourdieu non perde naturalmente nulla del suo valore come rude scrollone alla sociologia ritardataria degli epigoni di un quantitativismo tanto presuntuoso quanto incapace, strumentalmente, di comprendere i problemi del tempo. È un peccato che alcuni sociologi italiani, forse più amministratori ormai che studiosi, continuino a parlare e a scrivere « contro la sociologia qualitativa », senza rendersi conto di essere in ritardo di almeno un trentennio. Si illudono di ispirarsi al paradigma delle « scienze naturali » o « esatte » e non sanno che quel paradigma è « slittato », si è fatto essenzialmente problematico, non è più né « duro » né rigoroso come un tempo si riteneva. Sognano un modello che non c'è più. Nessuna meraviglia che il loro lavoro si vanifichi in partenza e che da capiscuola si siano rapidamente trasformati in capimafia, assai più interessanti a scambiare cattedre e favori che idee.

F.F.

Saggi

Per cogliere l'immaginario. Il contributo di Roger Bastide *

Le ricerche sull'immaginario in sociologia, vale a dire sulla funzione inventiva per mezzo della quale si effettuano combinazioni originali di immagini provenienti o meno dall'esperienza sensibile, attira attualmente molti ricercatori. Eppure non si tratta di un tema nuovo e gli studenti brasiliani di Roger Bastide si ricordano dei corsi da lui tenuti su questo soggetto durante i sedici anni in cui ha vissuto nel loro paese.

Ma il suo interesse in merito si era manifestato dopo molti anni; i suoi scritti sull'influenza della religione sulla creatività di alcuni grandi scrittori — il giudaismo sull'opera di Proust, l'infanzia protestante di André Gide, il cattolicesimo di Mauriac (Bastide, 1928, 1929, 1934, 1935) lo attestano. Le sue spiegazioni divengono più chiare nell'opera che pubblicò nel 1931 sul misticismo, in cui dimostrava come le manifestazioni, considerate come attinenti alla psicologia individuale, potessero o dovessero subire una analisi sociologica. È vero che secondo certi autori, egli dice, queste analisi avrebbero dovuto arrestarsi « davanti ai creatori di valori inediti o alle forme veramente personali della psicologia » e non « intervenire nella spiegazione dei fenomeni mistici », perché la sociologia non si occupava che « di forme collettive di pensare, di sentire e di agire » (Bastide, 1948, p. 202).

Lo studio dell'influenza della religione sulla creazione letteraria gli aveva tuttavia indicato che questa, anche se personale, subiva influenze inevitabili da parte della società in cui gli autori vivevano; le manifestazioni mistiche gli sembravano comparabili alla creazione poetica per quanto attiene all'influenza sociale. Analizzando gli scritti dei grandi mistici e anche i rapporti medici sui malati mentali toccati da ossessione religiosa, egli verificò come, in entrambi i casi, la *via mistica* mostrava una forte influenza da parte della tradizione religiosa cui i soggetti appartenevano; le rivelazioni, i pensieri, i com-

* Comunicazione presentata al Convegno di Cerisy-la-Salle (Francia) « Roger Bastide e il Multiplo: culture, interculture, eteroculture », 7-14 sett. 1992.

portamenti mostravano l'influenza della loro personalità, ma questa non veniva cancellata dall'apporto della dottrina, che forniva loro « un certo numero di nozioni, di categorie mistiche... ». Ciò nondimeno « ciascuna mistica fa rendere a ciascuno di questi temi una diversa musica. Di virtù creatrice. Poiché la tradizione mistica si trasforma, si perfeziona, presenta sfumature; non si ripete mai in modo identico, salvo che presso coloro che sono stati chiamati i mistici di imitazione. E questa parte dell'invenzione, è l'opera dell'individuo » (Bastide, 1948, p. 202). Le manifestazioni mistiche potevano e dovevano dunque subire l'analisi sociologica, poiché « il Dio che il mistico trova dentro di sé non è altro che il Dio esteriore che la tradizione gli fornisce » (Bastide, 1948, p. 198).

Arrivato in Brasile nel 1938, Roger Bastide porta con sé la convinzione che poeti e grandi mistici siano degli individui la cui creatività, pur esprimendosi in modo apparentemente individuale, era dipendente dall'organizzazione e dai modi di essere della loro società. Fu immediatamente attirato dalla bellezza dei versi composti dai poeti afro-brasiliani e intrigato dal fatto che non esisteva « apparentemente una differenza essenziale fra le opere dei brasiliani bianchi e dei brasiliani di colore ». Eppure si trovava in una società in cui il pregiudizio del colore, anche se negato in termini palesi, regnava in modo subdolo e sottile. In che misura la mancanza di una demarcazione di colore apertamente riconosciuta e iscritta nelle leggi aveva favorito una integrazione culturale della popolazione di colore al punto di cancellare dagli scritti dei profeti le influenze della loro origine? Si poteva passare impunemente dai *senzala*¹ e dimenticare totalmente « il sangue dell'Africa, l'abbattimento delle foreste e le vestigia dei deserti, la musica lontana dei tamtam? » (Bastide, 1973, p. 41)². Ecco che i poemi afro-brasiliani sembravano indicare che l'adattamento degli antichi schiavi alla nuova società era stato così profondo che avrebbe permesso alla creazione dei loro poeti di essere colata nello stesso stampo di quella dei loro confratelli bianchi, cancellando ogni influenza dell'Africa e annullando ogni diversità fra loro.

Malgrado questa prima impressione, Bastide, esaminando i versi degli afro-brasiliani della fine del XVIII secolo e dell'inizio del XIX, pensava di ritrovare « una poesia che rivelasse l'origine africana »; verificò che in verità gli autori « non cercavano di distinguersi,

¹ *Senzala* — alloggio destinato agli schiavi.

² L'originale francese di quest'opera non è stato mai pubblicato; le citazioni sono state tradotte dall'edizione brasiliana.

ma al contrario di utilizzare i versi come un mezzo per penetrare impunemente nella grande famiglia dei bianchi » (Bastide, 1973, p. 31); i loro versi non rivelavano una sensibilità africana, rivelavano una sensibilità europea. Antonio Gonçalves Dias (1833-1864), il grande poeta di questo periodo, riconosciuto allora come il creatore della letteratura nazionale, non denunciava nei propri poemi alcuna influenza della sua origine: era il figlio di un commerciante portoghese e di una meticcia d'origine indio-africana. Alfieri e capo della scuola romantica brasiliana, inviato in Portogallo molto giovane per i suoi studi, i suoi versi rivelano la *saudade*, quella nostalgia specificamente portoghese che conobbero i lusitani dopo i primi tempi che si erano stabiliti nella nuova colonia.

I versi dolenti della bella *Canção do Exílio* (Canto dell'esilio) celebrano lo splendore del paese natale, e in paragone il paese europeo appare insipido; il loro successo fu tale che essi furono trasformati in canzone patriottica, il ritmo delle strofe indicava già il cammino verso questo mutamento:

« Il mio paese ha delle palme
dove canta il *sabiá*³
il canto degli uccelli di qui
non ha la stessa bellezza »⁴.

La nostalgia è direttamente legata all'allontanamento dalla terra. Ora, Bastide ritrova nei poeti secondari dell'inizio dell'attuale secolo il *banzo*, la nostalgia africana, di cui dà un esempio:

« Allorquando ero nel mio paese
mi chiamavano capitano;
ora, nella terra dei bianchi,
mi chiamano Padre Giovanni »⁵.

La nostalgia è qui direttamente legata al cambiamento della situazione sociale; il poeta piange « l'attaccamento alla tribù, ai *sacri legami* con questa, alla vita che il nero un tempo vi conduceva, specie se era un capo ed era divenuto uno schiavo ». La nostalgia diviene qui « l'espressione di una disintegrazione tribale molto più che non l'allontanamento dal paese ». Nulla di tutto ciò nella poesia di Gonçalves Dias; la *saudade* « è legata al patriottismo e non al cambiamento di una situazione sociale » (Bastide, 1973, p. 51-53).

³ *Sabiá* — uccello brasiliano dal canto sonoro, molto malinconico.

⁴ In portoghese: « Minha terra tem palmeiras-onde canta o sabiá; as aves que aqui gorjeiam-não gorjeiam como lá ».

⁵ In portoghese: « Quando io tava na minha terra-io chamava capitão; chega na terra di branco-io me chama Pai João ».

Quando « spinto forse da un impulso segreto originario della sua eredità materna », Gonçalves Dias parla dei suoi fratelli neri, nel poema *A Escrava* (Lo schiavo), la sua voce cantava « la tristezza del nero in una musica in cui la melodia era bianca ». Il tema poteva essere africano, la sensibilità restava europea (Bastide, 1973, p. 48). Pur essendo un poeta i cui versi ricordano a volte quelli di Victor Hugo, egli sottolineava la propria originalità; allorquando il romanticismo si caratterizzava per il traboccare delle emozioni, egli seppe resistere alla « intemperanza sentimentale » e riuscì ad attingere nei suoi versi « questa difficile coesistenza della misura con la forza » (Antonio Cândido, 1959, vol. II, p. 81-82). Ma se il tema della sua poesia è africano, « ciò che apporta di nuovo, di inedito, lo apporta in quanto bianco e non sotto forma di una reazione razziale » (Bastide, 1973, p. 44 e 47). A partire da ciò, lungi dall'essere di aiuto alla nascita di una poesia veramente afro-brasiliana, Gonçalves Dias fu il capo fila del romanticismo brasiliano bianco; tanto lui stesso quanto i suoi predecessori dimostrano tutta la loro integrazione nei contesti dei bianchi. Il romanticismo afro-brasiliano « segue il suo cammino meditando sull'unità nazionale »; allorquando i suoi poeti si riferiscono alla schiavitù, « lo fanno esattamente come i bianchi, prendendo il tono della commiserazione... » e ricordano la necessità dell'alleanza delle razze perché il Brasile possa divenire più grande.

E tuttavia già verso il 1840 i poeti romantici bianchi denunciavano la miserevole condizione degli schiavi e ricordavano la necessità della loro liberazione; ma Bastide nota con acume che la soluzione non mostrava « niente di rivoluzionario, era nell'ordine dell'assistenza: la libertà era gentilmente donata da un *buon padrone* » (Bastide, 1973, p. 29 e 31); la situazione degli afro-brasiliani liberi non era affatto menzionata. Fu verso il 1870 che i versi dei poeti neri attirarono l'attenzione sull'etnia in generale e non solamente sul problema degli schiavi. I suoi autori non furono numerosi. Il più virulento fra loro, Luiz Gama (1830-1882) se la prende col pregiudizio di colore; ma il pregiudizio non esisteva solo fra i bianchi, era denunciato come generalizzato negli strati superiori. E Bastide cita dei notissimi versi del poeta che qualifica come *tremendi*:

« Se i nobili che s'ingrassano nel paese
hanno avi interrati in Guinea;

...

• se i mulatti di pelle biancastra
credono di avere un'origine raffinata
e, segnati dalla mania che li domina,
disprezzano la loro nonna, una negra...

...

capri ce ne sono di ogni sorta⁶
poiché la loro specie è numerosa...

...

gli uni plebei e gli altri nobili;
capri ricchi, capri poveri,
capri sapienti e importanti,
ma anche qualche furbastro...
In verità, in questa buona terra
tutti hanno delle corna, tutti ragliano »⁷.

La collera ruggisce in queste parole, sferzante come colpi di frusta; « ha come causa l'esistenza della distinzione, in Brasile, fra cittadini di prima qualità e cittadini inferiori ». Non si tratta di una sopravvivenza dell'Africa, ma nasce dalla rivolta dei neri brasiliani contro le delusioni che riserva loro una società che è comunque la loro. Luiz Gama è noto per la violenza dei suoi versi sarcastici, ma la loro ironia è di origine europea. Non fu il solo « a passare vicino ad una poesia più originale, in cui le parole magiche africane e la dolcezza espressiva del portoghese avrebbero potuto mischiarsi... per creare veramente una poesia afro-brasiliana » (Bastide, 1973, p. 41-42).

E tuttavia, in questo stesso periodo, Cruz e Sousa (1861-1898), pur modellando i propri versi sul modello europeo, fu autore di poesie di notevole originalità. Aderì dapprima alla scuola parnasiana recentemente importata dalla Francia, che difendeva il principio dell'arte per l'arte ed esigeva la perfezione della forma — dunque una conoscenza approfondita della lingua. Ma dopo un breve periodo aderì al simbolismo a partire dal quale Mallarmé, come capo fila, si opponeva alle regole parnassiane; la ricerca di sfumature sottili, che rivelavano stati d'animo così raffinati che sovente sfuggivano alla comprensione, si confaceva decisamente alle esigenze di raffinatezza del poeta. Il simbolismo, dice Bastide, è stato per lui « la torre d'avorio di un poema intellegibile solo ad un piccola minoranza (...), l'orrore nei confronti della volgarità... ». Voleva staccarsi dalla massa e la simpatia che suscitava era spesso guastata dagli atteggiamenti

⁶ Il colore nero è quello del diavolo e questo è spesso rappresentato come un capro nel folklore luso-brasiliano. Essendo il negro il capro, egli è nello stesso tempo inferiore e maledetto.

⁷ In portoghese: « Se os nobres desta terra empanurrados — e curvos à mania que os domina — des prezam a vovó que é preta-mina (...), — Bodes há de toda a casta — pois a especie é muito vasta (...) — Bodes negros, bodes brancos (...) — uns plebeus e outros nobres, — bodes ricos, bodes pobres, — hodes sábios, importantes, — e também alguns tratantes (...). Aqui, nesta boa terra, marram todos, tudo berra.

di superiorità che egli prendeva, dalle sue arie sprezzanti, dalle sue esigenze di eleganza, dalla ricerca del suo mantenimento e dei suoi vestiti. Voleva anche essere a giorno con riguardo alla letteratura; con il simbolismo, egli saliva "in primo piano nella élite della poesia pura" » (Bastide 1973, pp. 66-67).

Si potrebbe credere che il suo attaccamento ai candori di neve del simbolismo sia la prova di una lotta costante del poeta contro le proprie radici africane, e il miglior esempio potrebbe essere il suo poema in prosa *Il prigioniero a vita*: « Portavo in me come dei cadaveri (...) non sapevo quanti strati di morti, quante razze di questa Africa curiosa e desolata. Nato da una razza barbara, quella degli aborigeni adorni di gaie piume (...) Il mio temperamento si voltava fortemente verso l'Africa; era necesario dargli una sterzata, orientarlo totalmente verso la Regola... » (Bastide, 1973, p. 63). La Regola, vale a dire, le norme del simbolismo, di una « arte preziosa, raffinata, difficile, piena di sfumature e delicatezze, diretta ad una piccola élite e dunque che classifica il proprio adepto all'interno di una *aristocrazia dell'aristocrazia* (Bologna, 1973, p. 63). Nella lotta, usciranno vincitrici le brume nel loro biancore e la purezza glaciale della neve.

Stranamente non riuscirà, così facendo, che a incontrare di nuovo l'Africa, come dimostrano i suoi poemi sulla notte. Si tratta di un tema simbolista volto essenzialmente verso il pallore lunare, verso la chiarezza verginale; ed ecco che, nella poesia di Cruz e Souza, la pallida e calma luce della luna cede il passo a una « valpurgiana visione di singhiozzi notturni convulsi e terribili ». L'innocenza si perde nelle trances, « un sentimento cosmico invade il poeta, una sorda angoscia che sale dagli oggetti, la percezione di forze sacre » e, con queste, « una conoscenza super-organica delle cose, la scoperta di fenomeni sconosciuti, una penetrazione nei segreti dell'al di là, in una parola, una visione magica del mondo », ben lontana dal niveo candore della visione simbolica » (Bastide, 1973, p. 69-70). Nelle sue poesie, Cruz e Sousa incrinava il quadro del simbolismo così come era stato creato in Francia e faceva nascere una poesia nuova, del tutto originale. Una vigorosa rivendicazione razziale vi si manteneva nascosta, l'impregnava di bellezza e di dolore.

Il simbolismo non arrivò a reclutare, in Brasile, che pochi adepti, e solo fra bianchi; si trattava di una poesia « essenzialmente nordica nel suo stile e nelle immagini dove dominante era il freddo limpidità della luna, i cigni e la neve, il cielo grigio delle pianure dell'Artico » che difficilmente potevano adattarsi « al calore luminoso del sole brasiliano », dice Bastide (Bastide, 1973, p. 62). Un nero si trovava tuttavia fra questi pochi adepti, un nero che fu non solo il più

importante fra loro, ma anche un grande poeta nazionale, colui che, partendo da sofferenze personali, produsse nel modello del simbolismo una nuova poesia.

I poeti afro brasiliani dell'inizio del XX secolo furono, secondo Bastide, poeti minori, e di nuovo, nei loro versi, « l'Africa non è un soggetto noto. Appare in filigrana, iscritta nella tessitura, nella trama dell'opera scritta, al secondo piano dei sentimenti espressi, e la loro musica è ascoltata in sordina, suona lontana e sottile... ». Nessuno fra loro ha avuto il vigore del respiro di qualcuno dei loro predecessori, né la potenza della loro immaginazione; ma nella loro poesia si ritrova sempre l'eco di una sofferenza collettiva. La forma è sempre europea, e nei sentimenti intimi e profondi quando appaiono le orme dell'Africa, di nuovo essa riprende la stessa direzione già notata nei poeti della fine del XVIII e degli inizi del XIX secolo: essa milita per la realizzazione dell'unità nazionale sotto la forma di una fusione delle razze. Secondo alcuni, « il tema della uguaglianza fra le razze non esprime i sentimenti e la consapevolezza di una unità della classe sfruttata, ma quelli della fraternità universale »; altri credono di trovare nel Brasile gli inizi di una « armonia fra le tre razze » che condurrà alla « formazione di una razza nuova, in cui verrebbe a fondersi tutto ciò che c'è di meglio nelle razze attualmente esistenti. Sarà la gloria del paese, mostrare il cammino alle generazioni future di tutti i popoli del globo » (Bastide, 1973, p. 99). Riprendono così il tema dell'unione etnica che porta all'identità nazionale, così come lo si ritrova nella prima fase della poesia afro-brasiliana ipotizzata da Bastide.

L'analisi della poesia afro brasiliana a partire dalla fine del periodo coloniale e fino ai primi decenni del XX secolo segue il cammino che aveva scoperto a partire dai risultati ottenuti nelle sue ricerche precedenti: conoscere la collettività in cui gli autori vivevano, poiché le loro opere subivano influenze incontestabili da parte della società dove erano nati. A partire dalla discesa dal battello, Roger Bastide si trovò alle prese con una società in cui i rapporti inter-etnici non subivano l'influenza di una barriera legale o esplicita; erano regolati da pregiudizi la cui fluidità era nota. Queste osservazioni dirette furono corroborate dalle conoscenze acquisite leggendo le opere di storici, antropologi, sociologi brasiliani che avevano studiato la loro società a partire dalla fine del XIX secolo (Pereira de Queiroz, 1989, p. 382-383), fra i quali gli divennero amici alcuni giovani allora nel pieno dell'attività. Si aprì così quella che più tardi egli chiamerà una prospettiva anti-etnocentrica, prospettiva assolutamente nuova nel momento del suo sbarco in Brasile. Arrivando in un paese diverso, in generale, i ricercatori mettevano in essere

tutto un arsenale di procedure e di interpretazioni costruite nella loro patria, lasciando da parte il contributo dei ricercatori autoctoni. Essi giustificavano il proprio modo di agire dicendo che i legami affettivi dei nativi con la loro patria alteravano le osservazioni e le conclusioni cui questi giungevano. Bastide partiva dal principio opposto: i ricercatori autoctoni erano, a suo parere, i migliori osservatori della loro propria realtà perché la vivevano e la conoscevano dall'interno; la loro prospettiva era dunque più adeguata e permetteva di andare più lontano nella interpretazione dei dati (Pereira de Queiroz, 1983, p. 13, p. 18-19).

Si resta confusi davanti alla lucidità e alla profondità dei risultati ai quali, in cinque anni, Bastide arrivò nello studio di una realtà sociale che gli era del tutto sconosciuta: arrivato in Brasile nel 1938, Bastide pubblicò il suo studio sulla poesia afro brasiliana nel '43. Vi troviamo una diagnosi delle condizioni sociali del paese e della loro evoluzione storica che gli permise di collocare i poeti e la loro creazione letteraria nel quadro dei rapporti etnici esistenti nei diversi momenti della storia e di ritrovarvi la loro impronta o le loro vestigia.

Roger Bastide comprese dunque che i poeti del periodo coloniale e degli inizi dell'Impero avevano vissuto in una società dove il nero e il mulatto liberi avevano mostrato qualità di intelligenza, astuzia, bravura, arrivando ad un certo grado di integrazione nel mondo dei bianchi; salivano nella scala sociale, occupandovi posizioni che assicuravano loro determinante prerogative. Tutto sembrava volgere al meglio, ma di colpo una parola, un semplice gesto mostravano che si trattava di inferiori, che restavano fuori dal gruppo egemone. La loro integrazione non era dunque mai completa. Gli schiavi, quanto ad essi, erano al di fuori della comunità nazionale; non facevano che lavorare per arricchire il loro padrone. Durante questa fase, non ci sono rivendicazioni nella poesia dei neri; al contrario, essa tende a mostrare che le tre razze compongono un insieme che deve lottare per l'indipendenza e la costruzione della nazione. Le agevolazioni di cui godevano cancellavano dai loro versi « le tracce di una poesia la cui origine era africana » (Bastide, 1973, p. 31).

Verso il 1870, la poesia dei neri rivela la rivolta contro la loro condizione di cittadini di seconda qualità e la loro lotta per la liberazione degli schiavi, che alcuni poeti bianchi portavano avanti con ardore. Ma l'abolizione, sopravvenuta nel 1888, invece di integrare profondamente gli afro-brasiliani in seno alla loro società e di rivalutarne la loro cultura, dal momento che erano divenuti legalmente dei cittadini a pieno titolo, costituisce per i neri un amaro disinganno: la recrudescenza dei pregiudizi di colore agisce allora in modo indiscutibile. Proviene dalla paura dei bianchi davanti alla incorpo-

razione di una collettività quantitativamente più importante della loro. Gli antichi schiavi, non avrebbero complottato contro l'esiguo strato egemonico, non l'avrebbero rovesciato, prendendone il posto? Questo atteggiamento non fu specificatamente bianco e il sarcasmo di Luiz Gama segna la sua disillusione di fronte ai comportamenti che manifestavano i discendenti degli africani...

Ma i poeti degli inizi del XX secolo non dimostrarono più gli stessi sentimenti nei loro versi. Il rancore etnico è diluito; l'unione delle razze, la realizzazione dell'unità nazionale attraverso la loro fusione ricompare in quanto aspirazione nelle opere dei poeti minori che Bastide analizza. Egli osserva che di nuovo « la vernice letteraria apre tutte le porte, anche quelle dei salotti aristocratici » (Bastide, 1973, p. 94). L'indiscutibile arricchimento del paese a partire dalla fine del XIX secolo, il progresso chiaramente visibile, facilitavano di nuovo l'ascesa sociale di individui ben dotati, e la letteratura continuava ad essere una delle possibili vie per raggiungere posizioni soddisfacenti. C'era, in più, un netto richiamo alla coesione nazionale; ma mentre nell'opera dei primi poeti afro-brasiliani questo appello aveva una base politica, in quella degli uomini di lettere agli inizi del XX secolo, la base era nettamente culturale⁸.

I commenti di Roger Bastide sul determinante peso della società sulla creazione letteraria in Brasile confermavano dunque ciò che egli aveva trovato in Europa. Le circostanze nelle quali si operava l'invenzione poetica in Brasile avevano una chiara influenza. Bastide dimostrava l'esistenza in Brasile di tre diverse fasi nell'integrazione dei letterati afro-brasiliani. Nel primo periodo, accentrato intorno alla proclamazione della indipendenza del paese, la sua integralità è minacciata dall'esterno; i poeti afro-brasiliani non pensano alla loro origine etnica, la coesione interna si impone all'insieme degli abitanti e scoraggia i rancori. Ma subito dopo, una volta che la sovranità nazionale ha raggiunto un suo solido assetto, quando più nulla sembra metterla più in pericolo, i rancori etnici e le divisioni interne assumono rilievo, concentrandosi attorno ad un importante cambiamento di struttura — l'abolizione della schiavitù. Finalmente, nella terza fase, essendo ormai apparentemente sicura la pace interna, la preoccupazione dei poeti afro-brasiliani nei confronti della propria origine passa in secondo piano; di nuovo i loro versi sono un richiamo alla fusione, ma di natura culturale. L'invenzione poe-

⁸ La decade del 1930 fu prodiga di opere notevoli in Brasile; ecco i principali autori e l'anno della loro pubblicazione: Freyre (1934); Prado jr. (1934); Ramos (1934); Buarque de Hollanda (1936).

tica risponde dunque alle congiunture sociali, politiche e culturali a cui essa si associa; quando varia la struttura socio-politica e quella socio-culturale, la creazione immaginaria subisce anch'essa una modifica; sembra assolutamente possibile che effettuando un cambiamento di prospettiva nello studio, cioè a dire realizzando l'analisi a partire da cambiamenti poetici scaglionati nel tempo, si ritroverebbero dei punti dove si sarebbe prodotta una alterazione socio-politica o socio-culturale. Nello studio condotto da Bastide con tanta penetrazione si nota tuttavia che la terza fase è meno travagliata delle altre due. Manca soprattutto l'analisi dell'opera di un poeta, cosa non priva di significato: fra quelli citati, non troviamo il più grande autore del XX secolo, forse il più grande del paese, che egli conosceva personalmente e che apprezzava enormemente: Mario de Andrade (1893-1945). In una lettera allo scrittore Paulo Duarte, Bastide commenta: « L'ultima volta che sono andato a S. Paolo, lei forse lo ricorderà, ho disertato la S. Paolo che cambiava per passeggiare nel Triangolo perché vi incontravo i miei amici scomparsi, che il rumore delle automobili non faceva allontanare, Mario, Sergio, Osvaldo. Mi avevano accolto, anche se non ero brasiliano, come un *irmãozinho*⁹ e molto spesso anche a Parigi, quando rievoco questi amati scomparsi, essi si ritrovano tutti e tre accanto ai miei morti francesi, nel mio cimitero interiore » (cit. in Beylier, 1977, vol. L, p. 169). Analizzando i comportamenti di Mario de Andrade, non è venuta a Roger Bastide l'idea di includere il suo amico fra coloro che stava studiando, nonostante i suoi tratti fisici fossero assai rivelatori. Mario de Andrade, uno dei *leaders* della Settimana di Arte Moderna che dettava i canoni artistici del paese, apparteneva ad una famiglia dell'*élite* di S. Paolo, una di quelle famiglie datate da quattrocento anni, i cui avi si installarono nel paese durante il periodo coloniale. Così come i *giovani turchi* da cui era circondato, Mario de Andrade affermava con convinzione che il maggior tratto distintivo della civilizzazione nazionale era la miscela di elementi culturali di origine diversa — l'europea, l'africana, l'aborigena; soltanto i complessi che presentavano un insieme di questi tratti sarebbero stati *autenticamente brasiliani*. Accettare la contaminazione culturale era prendere una posizione radicalmente contraria a quella degli intellettuali della fine del XIX secolo. Si ritrova soprattutto questo modo di vedere le cose nella rapsodia in prosa *Macunaima*, pubblicata nel 1928, considerata « il libro più importante del nazionalismo modernista brasiliano » (Mello e Souza, 1979, p. 9). L'eroe, che

⁹ *Irmãozinho* = fratellino; in portoghese nella lettera.

dà il suo nome all'opera, fu concepito come sintesi dell'uomo brasiliano, poiché era nello stesso tempo bianco, aborigeno e nero; a partire dalla comparsa del libro, *Macunaima* fu interpretato come simbolo della « brasilianità », così come è ancor oggi riconosciuta.

Nato nelle foreste della selvaggia Amazzonia, egli parte alla ricerca del gigante Pietro Pietra, che ritrova nella città cosmopolita di S. Paolo; vuole riprendere il suo talismano di cui si è impadronito il gigante. Macunaima lotta contro di lui, lo uccide, riprende la sua preziosa pietra e ritorna nella sua patria; la sua vittoria significa la convalida del meticcio etnico e culturale nazionale, di contro alla *purezza* della razza e della civilizzazione europea.

I giovani intellettuali, i giovani artisti della Settimana dell'Arte Moderna, quale che fosse la loro origine, manifestarono anche lo stesso attaccamento alla fusione etnica e culturale di Mario de Andrade. Ne affermavano il valore, di contro alle virtù dell'integrità biologica difesa in generale dagli europei. Le loro idee e le loro opere erano un richiamo alla coesione nazionale. E non è senza ragioni che il Movimento Modernista¹⁰, nato nella città di S. Paolo verso l'anno 1910, e arrivato al suo acme verso la decade del 1920, prese questo significato: a partire dalla fine del XIX secolo, questa città e tutta la provincia che essa comanda erano state invase da ondate di immigrati europei; ne risulta una deformazione dei costumi e del parlare locale, la cui origine rimontava ai tempi ormai lontani degli esordi della colonizzazione portoghese. La propaganda e l'abolizione della schiavitù, verso il 1870, avevano seriamente minacciato il rapido progresso della provincia, dove le piantagioni di caffè avevano preso uno slancio straordinario; il ricorso agli immigrati europei fu senza alcun dubbio una valida soluzione. Ma il crescente numero delle famiglie italiane, spagnole, portoghesi, la loro facile integrazione fra città e campagne, la loro scalata sociale, divenne un indubbio pericolo contro l'egemonia delle vecchie famiglie di S. Paolo. Fra i partecipanti alla Settimana, si notava una grande pittrice, Anita Malfatti; un eccellente poeta, Menotti del Picchia; uno scultore senza pari, Vittorio Brécheret; e in quel momento il re del caffè si chiamava Geremia Lunardelli... Non è sorprendente che i *giovani turchi* abbiano celebrato la mescolanza etnica e culturale come essenza della *brasilianità*, che abbiano considerato *autentici* solo i complessi che riunivano i costumi portoghesi, africani e aborigeni. Secondo loro, l'insieme così composto rendeva il Brasile unico

¹⁰ Il Movimento Modernista non fu solo letterario; si allargò alla pittura (Tarsila do Amaral), alla scultura (Victor Brécheret), alla musica (Vila Lobos).

nel concerto delle nazioni e costituiva la sua ricchezza etnica, intellettuale e artistica. Questo modo di vedere è ancor oggi vivo e, così come all'epoca della Settimana d'Arte Moderna, raccoglie il consenso di tutti i brasiliani, qualunque sia la loro origine.

L'analisi dell'opera di Mario de Andrade porta una nuova dimostrazione dell'adeguamento dei procedimenti di Roger Bastide allo studio sociologico della narrazione letteraria; per comprenderla a fondo, si sarebbe dovuto « situarla nel momento storico in cui nacque, nel contesto sociale in cui visse il brasiliano di colore. Poiché il contesto sociale è cambiato, presenta problemi diversi e, quindi, la musica in sordina di cui abbiamo parlato non prende sempre le stesse direzioni; compone diverse linee melodiche a seconda delle epoche, e ciò perché non si tratta di una musica puramente africana, ma di una musica afro-brasiliana » (Bastide, 1973, p. 93-94). Nella terza fase della produzione poetica, quella degli esordi del XX secolo, la coincidenza con l'arrivo in massa di immigrati europei scatena un movimento di difesa nazionalista che vuole preservare la civilizzazione del paese, nata durante il periodo della colonizzazione e che la massa montante europea minacciava. L'esame di altre opere dell'epoca mostra che di nuovo si era in uno stadio della vita del paese in cui la coesione fra etnie si manifestava in modo dominante.

Le circostanze al cui interno si opera la creazione letteraria dei poeti afro-brasiliani mostra chiaramente come l'invenzione risponda alle congiunture al cui interno essa è nata. Quando la situazione politica era minacciata dall'esterno, i poeti non sembravano ricordarsi troppo della loro origine etnica; la solidarietà fra etnie e strati sociali s'impondeva a tutta la collettività di fronte alla possibile perdita dell'indipendenza e cancellava le differenze. Nel periodo in cui nessun pericolo esterno sembrava mettere a rischio il paese, le divisioni interne prendevano una maggiore evidenza, risentimenti e rancori venivano alla luce. Quel che già si era osservato per la situazione politica spuntava nuovamente fuori allorché il pericolo era culturale; gli immigrati potevano ben essersi installati nel paese, essi portavano con sé degli universi socio-culturali estranei ed era questo che andava combattuto.

E tutto ciò passa al vaglio dell'individualità. Studiando la creazione poetica afro-brasiliana, così come il momento storico-sociale e culturale nel cui ambito essa sorge, Roger Bastide non perdeva di vista il poeta in quanto individuo e cercava di conoscerne le particolarità; voleva analizzare i rapporti fra il poeta — essere unico — e la collettività sociale in cui viveva. Studiò soprattutto i due grandi poeti della prima e della seconda fase — Gonçalves Dias, Cruz e Sousa. In quanto sociologo, Roger Bastide cercava soprattutto di

scoprire i rapporti consapevoli e inconsapevoli che un individuo mantiene con la società di appartenenza. Non cercava « ciò che la censura avrebbe imprigionato per sempre all'interno del *me* ». Non utilizzava immagini, « processo caro agli psicanalisti, ma assai delicato da captare ». Voleva partire da ciò che era già noto per arrivare a quel che era nascosto, si sforzava di « non allontanarsi dalla sfera dei fatti », di restare « sulla terra ferma » e ci teneva a mostrare che il suo procedimento lavorativo era « inverso rispetto a quello dei discepoli di Freud ». Questi si immergevano nelle profondità dell'*io* per rischiare le tenebre che vi regnavano. Bastide non andava così lontano; auscultava i « dati reali che si osservano facilmente perché sono presi nel contesto sociale ». Il contesto era noto, gli antenati pure, ma avevano scritto mai, loro, dei versi? (Bastide, 1973, p. 8, 9, 10).

Mulatto e bastardo¹¹, Gonçalves Dias era stato allevato come figlio di un commerciante bianco e suo padre lo mandò a studiare in Portogallo. Egli ben rappresenta i poeti afro-brasiliani della prima fase, le cui origini e possibilità di ascesa sociale furono simili alla sua. Riconosciuto ai suoi tempi come il grande introduttore del romanticismo in Brasile, il suo successo letterario sembrava dimostrare in modo indubbio che egli era ben integrato nella società in cui viveva; eppure le sue delusioni amorose, il suo infelice matrimonio mostrarono che il suo inserimento nello strato privilegiato cui apparteneva non era poi così completo e tranquillo come si sarebbe potuto pensare (Pereira, 1943). Pure, le sue infelicità di origine etnica non impressero un marchio sui suoi versi, sembrò esser riuscito a bandirle dal suo immaginario: « ... Gonçalves Dias è un grande poeta, ma, malgrado la sua origine, è un poeta bianco » (Bastide, 1973, n. 57).

La vita di Luiz Gama fu romantica: figlio di un commerciante portoghese e di una schiava, venduto come schiavo dal padre, dovette affrontare ogni sorta di difficoltà per ottenere la libertà, per acquisire una certa istruzione, per conquistare il suo diploma di avvocato e divenire uno dei leaders più importanti della campagna contro la schiavitù. Ma anche lui, col suo sarcasmo, passa « a lato di una poesia più originale, in cui le parole magiche africane e la dolcezza delle parole portoghesi saranno mescolate (...) per creare veramente una poesia afro-brasiliana » (Bastide, 1973, p. 41-42).

¹¹ La condizione di bastardo, molto frequente in Brasile, non è stata mai considerata una grave infrazione contro la legge morale o la legge civile; al più, era considerata una sventura...

Cruz e Sousa era nero e figlio di schiavi; ricevette un'educazione grazie alla bontà del suo padrone che gli riconosceva una grande intelligenza; tutta la vita ebbe da lottare contro difficoltà di vario genere, sempre cercando di raggiungere una situazione un po' più soddisfacente. Poeta simbolista, divenne « il super-civilizzato dei sentimenti ». I suoi versi nacquero dallo choc contro le barriere alzate dal pregiudizio di colore, barriere mobili e per ciò stesso sconcertanti. Senza la sua lotta contro le limitazioni sociali che il suo colore gli imponeva, la sua originalità sarebbe esistita? La risposta di Bastide è decisiva: « Cruz e Sousa è un poeta dell'Occidente; ma nella misura in cui, sotto l'uguaglianza giuridica, certi pregiudizi (nel suo paese) continuano a sopravvivere, è spinto verso quelli della sua razza, e il poeta ne soffre più di ogni altro (...) Dunque l'esistenza di un pregiudizio contro i vecchi schiavi permette a Cruz e Sousa di superare il simbolismo e di creare una poesia inedita, basata sul lato notturno del suo essere » (Bastide, 1973, p. 73).

Una nuova sfaccettatura dei rapporti fra la società e gli afro-brasiliani sarebbe apparsa se Bastide avesse inglobato Mario de Andrade nell'analisi effettuata. I tratti fisiognomici del poeta ne denunciavano l'origine, ma questa era lontana; egli era pienamente integrato nello strato sociale agiato della sua città e della sua provincia: era un membro legittimo dell'élite intellettuale del suo paese ed era a partire da quella posizione sociale che egli prendeva in esame i problemi etnici e il pregiudizio di colore della collettività nazionale. Questi non lo colpivano ed era da questa posizione privilegiata che lui li combatteva. Le sue fattezze afro-brasiliane non erano letteralmente *viste* dai suoi contemporanei. Non le vide lo stesso Bastide, non prese coscienza di ciò che significavano i lineamenti del viso di quell'amico di cui ammirava molto le opere e che apparteneva per nascita ad una vecchia famiglia locale: Bastide rifletteva da vicino le sinuosità della linea di demarcazione etnica del paese — si mostrava dunque perfettamente acculturato...

L'origine africana di Gonçalves Dias, di Luiz Gama, di Cruz e Sousa non poteva essere ignorata dai loro contemporanei, essendo assolutamente recente; i tre facevano la figura dei *parvenus* nella società nazionale; in più rispetto alla loro ascesa sociale di fresca conquista, che predisponeva contro di loro i detentori del potere, ostentavano una etnia indesiderabile. Protetto dal padre bianco, avendo subito trovato il successo nella sua produzione poetica, Gonçalves Dias non aveva trovato nel suo ambiente una ostilità palese; aveva potuto prendere in considerazione *dal di fuori* la penosa situazione della maggior parte degli afro-brasiliani. Luiz Gama e Cruz e Sousa al contrario, dall'infanzia avevano sopportato sofferenze

dovute al colore della pelle; il secondo soprattutto, cercando di dimostrare la sua raffinatezza, trovava così il mezzo di andare al di là della poca soddisfacente classificazione etnica di cui era la vittima e dimostrava di appartenere ad una elevata categoria sociale (Bastide 1973, p. 66-67). Mario de Andrade, il cui meticciato si perdeva nella notte dei tempi, la cui famiglia era di rango importante da varie decadi, guardava ai problemi etnici e ai pregiudizi di colore nazionali dal di fuori, li combatteva senza esserne direttamente toccato. La storia personale di ogni poeta — storia unica — pesava anche sulla creatività e aveva le proprie radici nell'immaginario. Bastide l'aveva compreso ed affermava l'esistenza « di uno scambio incessante fra individuo creatore e peso dei determinismi socio-economici ». Nell'opera di tutti i poeti afro-brasiliani da lui studiati, « la loro opera è stata il risultato di una dialettica fra loro stessi in quanto individui creatori appartenenti ad una determinata etnia e la loro società: questa, non riconoscendone il valore, diveniva un ostacolo alla loro ascesa sociale » (Bastide, 1974, p. 118-119). Che si trattasse di grandi poeti di ciascuna fase, o di poeti minori, erano tutti stati marcati da influenze sociali irrefutabili, che, variando nel tempo, avevano risvegliato nei loro sentimenti un eco che si materializzava nei loro versi.

Bastide, uno dei primi sociologi che dimostrò l'importanza del quadro storico-sociale in cui vivevano i creatori letterari e artistici, non perdeva di vista che si trattava di individui dalle differenti potenzialità. Il poeta, diceva, compone il proprio testo secondo « le infatuazioni della moda, che cambia (...) nelle sue teorie, nel suo *chachet*, il suo *bric-à-brac* di espressioni alla moda... ». E ciononostante, ciò che ciascun autore compone ha anche qualcosa di più profondo, di più difficile da descrivere, qualcosa che conserva tracce misteriose (...) e che è inimitabile » (Bastide, 1973, p. 12). Questo mistero l'attira più di altri problemi e lo distingue dai diversi ricercatori in scienze sociali che abbiano studiato, dopo di lui, l'immaginario, poiché questi di regola sono attenti in generale soprattutto ai risultati della creazione e molto più raramente verso il creatore. Sono in genere sedotti dalla definizione dell'essenza del creato; dalla scoperta delle sue caratteristiche e varietà; dalle accezioni dei simboli, delle visioni, delle allegorie; e molti ricercatori vogliono soprattutto sapere perché in una comunità dei dati, simboli e immagini hanno un determinato senso (Durand, 1960 e 1964). Queste opere hanno molto contribuito a chiarire svariati problemi posti dall'immaginario, senza alcun dubbio. Ma seguendo queste vie a volte si perde di vista la società al cui interno è nato e, soprattutto, l'interazione del creatore nella sua specificità con il gruppo o la società di

cui fa parte; si perde di vista altresì l'aspetto *misterioso* che caratterizza l'immaginario...

È a partire da quest'ultimo punto di vista che il contributo di Roger Bastide diviene di grande importanza. Il creatore è in primo piano nelle sue analisi, e non i simboli e le immagini; è il modo in cui il poeta esprime i propri sentimenti che mostra se egli è o meno motivato dalla risonanza delle sue origini. L'Africa non è necessariamente « un tema visibile. Resta in filigrana, iscritta nella trasparenza della carta, nella tessitura e nella trama dell'opera scritta, in secondo piano rispetto ai sentimenti apertamente espressi, la sua musica resta in sordina, lontana e sottile, iscritta in ogni pausa delle strofe o dei versi ». Così, « non è il tema trattato che si analizza, ma lo spirito o l'affettività che esso esprime » (Bastide, 1973, p. 48, p. 93-94). La sua ricerca dunque rimane sulla « frontiera, nella zona intermedia fra chiarezza e oscurità, in quella zona in cui vi sono scambi costanti fra consapevolezza e inconsapevolezza » (Bastide, 1973, p. 8 e p. 93). Mostra in che senso abbia orientato il suo lavoro: « l'elemento poetico di origine africana non si ritrova nella scelta dei temi afro-brasiliani, ma nello spirito e nella sensibilità di cui sono impregnati » (Bastide, 1973, p. 48). Eppure i tre secoli di schiavitù hanno pesato sulla civilizzazione brasiliana nel suo insieme, e l'interpretazione culturale fu un tema caro a Roger Bastide, che egli cercò di approfondire nei suoi lavori. Sarebbe importante cercare la musica afro-brasiliana anche nell'immaginario dei poeti bianchi e Bastide ne è consapevole quando dice: « Ci rivolgeremo forse un giorno verso lo studio delle origini del tema nero nella poesia brasiliana dei bianchi » (Bastide, 1973, p. 46). Quel giorno non è ancora arrivato; la questione resta aperta per altri ricercatori.

L'incontro, da un lato, fra l'individuo dalle potenzialità univoche, ma che si è formato attraverso le collettività cui appartiene, e dall'altro lato i gruppi e le società, le loro strutture e organizzazioni, i loro modi di essere, risvegliano in lui l'invenzione letteraria; si tratta della facoltà che egli ha di rappresentarsi oggetti ed avvenimenti che non ha mai conosciuto prima, di stabilire rapporti con quanto è sconosciuto. Roger Bastide, lo si è già visto, si allontana dall'usuale accezione di immaginario: l'invenzione di un tema e i suoi sviluppi, la creazione di immagini, di segni, di allegorie, di simboli, la rappresentazione viva e sensibile delle cose e dei sentimenti attraverso il discorso (Durand, 1964, p. 7). Questo usuale modo di vedere restringe la portata della creazione ai limiti di *quello che si può dire*; le diverse parole ed espressioni più sopra citate designano un oggetto materiale o un racconto, rendono concrete, visibili, leggibili una idea o una emozione, dandogli la dimensione di qualcosa *che esiste in*

questo mondo e inquadrano l'immaginario nell'universo dell'esperienza.

Ora, Bastide ritiene che l'analisi dei fatti sociologici va al di là di ciò che è esprimibile; ingloba nel suo approccio l'*indicibile* quando estende il proprio campo di ricerca al misticismo e alla creazione letteraria. Per lui sia l'*inesprimibile* che il *prodigioso*, anche se non possono essere espressi oralmente e non essendo passibili di una rappresentazione figurativa, sono altrettanto *reali* di quel che si chiama la *realtà materiale*; non si tratta di presenze evidenti o pratiche, né di cose chiaramente percepite, ma di una rappresentazione nebulosa dello spirito, e ciò malgrado è possibile studiarle, fanno parte del campo sociologico. E ciò senza che l'indicibile e l'ineffabile perdano le loro specifiche qualità.

È che per Bastide il reale e l'immaginario non sono due territori contigui separati da una barriera; non vede fra loro un'opposizione fondamentale, né dualità, vale a dire una irriducibilità che è sempre il segno di cose radicalmente diverse. Bastide crede che reale e irreale non solamente coesistano, ma si associno, si interpenetrino, dunque, si mischino. Non è facile cogliere l'immaginario, tanto più che le scienze sociali restano in generale fortemente attaccate alla realtà materiale. Ma già nella decade del 1920, Bastide era riuscito a tracciare le linee della prospettiva che sarebbe stata la sua nello studio dell'opera di mistici e poeti; più tardi dirà che essa era « il risultato di una dialettica fra loro stessi, come individui creatori appartenenti ad una determinata etnia, e la società, che non ne riconosceva i valori e diveniva quindi un ostacolo alla loro scalata sociale » (Bastide, 1974, p. 118-119).

Si ritrova dunque, alla radice di tutto ciò che produce l'immaginario, il milieu sociale e le sue particolarità, e ciò in un dato momento della sua storia; nel contesto cui appartiene, colui che crea, che sia mistico o poeta, ha un proprio modo di risentire delle specificità della sua società; egli è scaldato nel suo entusiasmo dal successo che ottiene, o si dibatte contro le difficoltà che essa gli oppone, e ciò malgrado va avanti poiché il suo cammino è quello. Lo scambio è « incessante fra l'uomo che crea e i pesi dei determinismi socio-economici », dice Bastide (Bastide, 1974, p. 118-119). Lo scambio è sempre una lotta simile a quella fra Giacobbe e l'angelo, che « si fa di notte. Ma al risveglio l'uomo porta sul suo corpo la luminosità che vi hanno lasciato i colpi divini... ». Così, in quel che il poeta produce, « al di là di ogni riga scritta, vi sono sentimenti repressi che lasciano tracce, ci sono note di melodie segrete, di preghiere dimenticate di cui resta un mormorio leggero... » (Bastide, 1973, p. 10).

Notte, baratro, ignoto sono la dimora dell'indicibile e dell'ineffabile, zona intermedia fra la consapevolezza e l'inconscio dove hanno luogo i loro scambi che si traducono in visioni e in poemi; è lì che Bastide ama fermarsi, auscultandone le profondità. Sapeva bene di essere attirato da questi misteri, ma si fermava a metà cammino, non voleva cadere nell'abisso dove tutte le regole potevano sparire. E confessa: « Personalmente, ho consacrato tutta la vita a cercare la complicazione, i problemi-abissi... ». Ma non andava fino in fondo alla sua ricerca, non si avventurava nel precipizio dove sparivano le norme e, con esse, la conoscenza. Restare nella zona intermedia fra consapevolezza e inconsapevolezza lo assicurava: « L'abisso del sacro... mi hanno detto che lo amavo a condizione che ci fosse una balaustra » (in Ravelet, 1978, vol. L, p. 23-24). La sociologia fu la sua balaustra; tenendosi stretto alla ringhiera che essa rappresentava, riusciva a contemplare l'abisso senza cadere nelle sue profondità. Ecco perché, nei suoi studi sull'immaginario, l'essenza del fenomeno resta intonsa, intoccabile...

(Trad. di M.I. Maciotti)

MARIA ISaura PEREIRA DE QUEIROZ
Professore Emerito
Facoltà di Filosofia, Lettere e Scienze Umane,
Università di S. Paolo, Brasile

Opere citate

- 1928 — BASTIDE ROGER, *Marcel Proust et le pilpoul*, Paris, Revue des vivants, n. 5, mai.
- 1929 — BASTIDE ROGER, *André Gide et le temps retrouvé*, Laon, Signaux, n. 6.
- 1934 — BASTIDE ROGER, *L'acte gratuit d'André Gide et le problème de la liberté*, Paris, Grande Revue, 38, n. 4.
- 1934 — FREYRE GILBERTO, *Casa grande e senzala*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1ª ed.
- 1934 — RAMOS ARTHUR, *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro, Livr. José Olímpio Ed., 1ª ed.
- 1934 — PRADO JR. CAIO, *Evolução Política do Brasil*, S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1ª ed.
- 1935 — BASTIDE ROGER, *Les héros de Mauriac*, Paris, Grande Revue, 39, n. 1.
- 1936 — BUARQUE DE HOLLANDA SERGIO, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Livr. José Olímpio Ed., 1ª ed.
- 1943 — PEREIRA LUCIA MIGUEL, *A vida de Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Livr. José Olímpio Ed., 1ª ed.

- 1948 — BASTIDE ROGER, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Librairie Armand Colin, 2^a ed. (Lere ed., 1931).
- 1959 — ANTONIO CÂNDIDO, *Formação da literatura brasileira*, S. Paulo, Livraria Martins Ed., 2 vols., 1^a ed.
- 1960 — DURAND GILBERT, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P. Bordas, 1^a ed. (tr. it. Dedalo).
- 1964 — DURAND GILBERT, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^a ed.
- 1973 — BASTIDE ROGER, *Estudos afro-brasileiros*, S. Paulo, Editora Perspectiva.
- 1974 — BASTIDE ROGER, *The present status of Afro-American in Latin America*, Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Harward University, Spring.
- 1977 — BEYLIER CHARLES, *L'oeuvre brésilienne de Roger Bastide*, Paris, Thèse de 3^o cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1978 — RAVELET C., *Phénoménologie du sacré. Essai sur l'anthropologie culturelle de Roger Bastide*, Paris, Thèse de 3^o cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1979 — MELLO E SOUZA, GILDA DE, *O tupí e o alaué*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades.
- 1983 — PEREIRA DE QUEIROZ MARIA ISAURA (org.), *Roger Bastide*, S. Paulo, Ed. Ática.
- 1989 — PEREIRA DE QUEIROZ MARIA ISAURA, *Desenvolvimento das Ciências Sociais na America Latina e contribuição européia: o caso brasileiro*, S. Paulo, Ciência e cultura, Revista da Sociedade Brasileira para o progresso de Ciência, vol. 41, n. 4, abril.

Gregory Bateson e le trame della rappresentazione Il carattere e il corpo balinese

« Mettere insieme i dati è quel
che io intendo per *spiegazione* »
(G. Bateson)

1. Premessa

È diventato ormai una sorta di luogo comune sottolineare, con i richiami degli anniversari, l'opportunità di riparlare di un determinato evento storico o grande artista. Per cui ogni nuovo anno è diventato una sorta di archivio di un passato tanto memorizzato, quanto schiacciato su un nuovo tipo di sincronia modulare. Il risultato è coerente con la progressiva assenza di profondità storica. Così il 1992 non è più solo questo proprio anno, ma anche un « riassunto » di personaggi o eventi del passato che sono come unificati e rianimati dalla « magia » di queste cifre convenzionali: 1-9-9-2.

Questa premessa serve a chiarire che la riflessione su un libro come *Balinese Character*, pubblicato da Margaret Mead e Gregory Bateson nel 1942, non può essere aperta dal fatto assolutamente banale che stiamo nel cinquantenario della sua pubblicazione. Eppure, la necessità di ridiscutere questo libro — introvabile nelle biblioteche italiane e ordinabile solo in quanto soci dell'Academy of Sciences di Washington — deriva dal fatto che la coppia più celebre dell'antropologia è stata ridiscussa recentemente, specie negli Stati Uniti, con opposti risultati circa il dibattito sulle nuove tendenze delle scienze etno-antropologiche¹.

Tanto è stata criticata la Mead², quanto crescente è diventato l'interesse su un autore singolare come Bateson, « an isola-

¹ Cfr. il dibattito che ha attraversato *Current Anthropology* e *Dialectical Anthropology*: WEBSTER (1982), (1983), SANGREN (1988) (con gli interventi di Clifford, Fisher, Marcus, Rabinow, Tyler), Keesing (1989), Crane (1991).

² Cfr. FREEMAN (1983) e il suo successivo intervento su *Current Anthropology* con relativa bibliografia (1991).

ted thinker working in the interstices of disciplines » (Marcus, 1984:427).

Il riferimento iniziale a George Marcus — che è di gran lunga il più attento reinterprete di Bateson in questi ultimi anni (1984, 1986, 1988) — ci consente di introdurre un cenno alla « miseria » della componente ormai egemonica dell'etno-antropologia italiana. Tranne le note, poche eccezioni che hanno costituito un punto di riferimento costante sull'importanza della ricerca antropologica statunitense (l'unica che mantiene un filone radicale di tipo sperimentale e non rivolto al passato), questa disciplina appare come chiusa su se stessa, ridotta allo studio autarchico e inesaurito di processioni e proverbi e giochi del lotto. È doloroso constatarlo in quanto gli anni '80 hanno costituito negli USA un punto di svolta per la disciplina. Una nuova generazione di antropologi, infatti, ha sottoposto ad analisi i testi « classici », trattandoli come veri e propri *fieldwork* e verificando le forme retoriche della rappresentazione dell'alterità e, dialogicamente, del proprio sé. Il risultato è fondamentale e appare prioritario rispetto al come fare ricerca e alla conseguente scrittura di testi.

Si badi bene che le analisi delle forme retoriche della scrittura etnografica si sono svincolate dalle asettiche o neutrali semiologie che confondono — per usare la terminologia di Bateson — i codici (la mappa) con l'universo (il territorio): anzi, in esse è di nuovo presente il conflitto contemporaneo, ricostruito attraverso *la poetica e il politico dell'etnografia*. Ma questo è anche il sottotitolo dato al libro curato dallo stesso George Marcus insieme a James Clifford (1986), che ha radunato le migliori forze dell'antropologia degli USA che hanno ripensato lo statuto epistemologico della disciplina e la sperimentazione di nuove forme di scrittura, secondo quello straordinario modello che è stato il doppio scambio tra avanguardia artistica e ricerca etnografica degli anni '20-'30 in Europa, in particolare il surrealismo etnografico di Leiris, Bataille, Metraux e persino di Mauss³.

Quindi non è casuale che lo stesso Marcus — reinterprete di Bateson — sia anche promotore del seminario sulle forme della scrittura. L'uno è la premessa dell'altro. Il Bateson che interessa a questo gruppo e in particolare a Marcus è il primo Bateson, quello più propriamente etnografico. Non tanto perché qui è racchiuso il successivo sviluppo dell'ecologia mentale, quanto perché nei suoi primi due testi — *Naven* e *Balinese Character* — egli sperimenta nuovi

³ J. CLIFFORD-G. MARCUS (1986), CLIFFORD (1988), CRAPANZANO (1980), TEDLOCK (1983), ROSALDO (1989), BOON (1982), G. MARCUS-M. FISHER (1986), RABINOW (1977).

modelli di rappresentazione della ricerca sul campo, nuove forme del linguaggio: nel primo caso con la scrittura tra gli Iatmul e nel secondo con la fotografia e il cinema tra i balinesi⁴.

In conclusione il Bateson che interessa qui non è quello la cui biografia personale rappresenta « the transmission of 19th century ideas to the 20th century through family tradition » (427); né il pensatore socratico che influenzerà gli ambientalisti con la sua « ecologia della mente ». Ma quello nelle cui forme della rappresentazione — scrittura, fotografia o cinema — « is embedded an early, and profound critique of the ethnographic paradigm », che ne fa « one inspiration for the current trend of experimental writing of ethnographies » (420).

2. Il taccuino e la Leica

Dunque, dal 1936 al 1938 — con alcuni brevi intervalli — la Mead e Bateson stanno a Bali per svolgere insieme la loro ricerca. Ma il loro vero problema è iniziato prima. Nell'introduzione dell'opera affermano esplicitamente che la spinta a tale nuova ricerca si colloca tra il '28 e '36, quando separatamente scrivono dei libri che saranno duramente criticati. Da un lato, *Coming of Age in Samoa*, *Growing up in New Guinea*, *Sex and Temperament* sono accusati di aver « transgressed the canons of precise and operational scientific exposition proper to science » (1942: XI), per scivolare sul terreno « idiosincratico » della letteratura se non proprio del giornalismo più impressionista. Dall'altro, Naven cercava di rappresentare un rituale di travestimento in Nuova Guinea secondo un metodo giudicato « troppo » analitico e troppo interessato alle *emozioni*, con soluzioni anche formali che vanno ben oltre i truismi del funzionalismo. Ciò che interessa a Bateson è l'*ethos* degli Iatmul, da lui definito come « a culturally standardized system of organization of the instincts and emotions of individuals » (ibidem). Sono le emozioni dell'osservato e dell'osservatore — rimosse da Malinowski e deviate nella scrittura « notturna » del suo diario scritto in polacco e non destinato alla pubblicazione — a diventare per la prima volta oggetto specifico dell'indagine etnografica. Il loro incontro sul campo col conseguente matrimonio etnologico⁵ favorisce un progetto ambizioso.

⁴ È ovvio che i funzionalisti al governo dell'epoca non capirono e stroncarono quelle opere.

⁵ « Their marriage, he wrote her (mother) had been the result of anthropological — not romantic — motives. As they were committed to cooperative research which would require at least four years of work together, getting married seems the simplest thing to do » (Lipset, 1980: 149-150).

Per superare quelle critiche — sulla « arbitrary selection of highly colored cases » o sugli eccessi analitici privi di « ordine » intellettuale — Mead e Bateson decidono di seguire strategie narrative diverse.

« In this monograph we are attempting a new method of stating intangible relationship among different types of culturally standardized behavior by placing side by side mutually relevant photographs » (XII).

Quindi la Mead si arma del suo perenne taccuino (sul quale è capace di scrivere quasi senza guardare) e Bateson della Leica con cui realizza 25.000 fotografie (mal conservate e non catalogate nell'*Academy* di Washington) e di cinepresa con cui filma circa 7.000 metri di pellicola 16 mm. In tal modo Margaret osserva le scene, scrive appunti e dà indicazioni (anch'esse annotate) e Gregory, sempre armato di almeno 2 Leica, fotografa il tutto.

Quelle che seguono sono le note di quest'ultimo su metodi e tecniche usati per fotografare.

Il fatto di andare sempre in giro con le Leica, senza dover chiedere il permesso di fotografare, diventa un tale fatto di routine che il fotografo e i balinesi cessano di essere « camera conscious ». Questo risultato è favorito dal fatto che ad essere fotografati sono generalmente « small babies », per cui i genitori si sentono — erroneamente — non inclusi nei loro interessi. A volte egli usa un particolare specchio un « angular view finder » — ma solo nei casi in cui i balinesi non si aspettano né avrebbero gradito essere ripresi, come ad es. durante il mangiare. In altri casi, specie quelli a carattere spettacolare — come per le danze — « we created the context », nel senso che i due antropologi pagano per le rappresentazioni, cosa normale in quanto ogni rito include offerte; il grande angolare è usato raramente e solo dal '37 sarà possibile usare il teleobiettivo. Nella successiva scelta delle immagini, il conflitto « between scientific relevance and photographic merit » (51) è sempre stato a favore del primo; in due casi le foto sono state ritoccate da un grafico.

Ma la cosa più importante, da un punto di vista metodologico, è la selezione delle foto e la scelta della loro esposizione. Nel primo caso, « were guided first by certain major assumption, e.g. that parent-child relationships and relationship between siblings are likely to be more rewarding than agricultural technique » (50). Dalla qual cosa ne discende che la maggior parte delle foto riguardano questo tipo di sequenze riprese secondo una prospettiva metodologica su cui alla fine torneremo: « we found that any attempt to select for special details was fatal, and that the best results were obtained when the photographs was most rapid and almost random (...). The photographer assumed that the context was interesting and photographed

as far as possible every move that the subject made, without wandering which moves might be most significant » (ivi).

Una volta tornati in America, quindi « a tavolino », la Mead e Bateson elaborano una « list of categories which we intended to illustrate » (51) e quindi inseriscono le varie foto (scelte solo tra la parte iniziale del lavoro sul campo a causa della loro enorme quantità) dentro questa griglia, salvo verificare l'importanza di nuove categorie. Il risultato finale è il seguente e del tutto originale: il libro di formato grande è suddiviso in 100 tavole, una per ogni pagina, che comprende un numero variabile da 6, più spesso 7-8 e al massimo 11 foto. A fronte vi è prima un commento generale (*general statement*) anche sul « contextual setting » dove le foto sono state prese e poi un'analisi dettagliata di ogni singola foto.

Nel testo, dopo la premessa congiunta, vi è un saggio introduttivo della Mead sul « carattere balinese » con riferimenti generici alle foto. Infine vi è una conclusione a carattere storico, con dati etnografici su Bali, i nomi delle persone fotografate e delle località, un glossario finale.

In questo modo, ciò che i due autori vogliono dimostrare, è che le critiche di esotismo giornalistico o di schematizzazione analitica rivolte ai loro precedenti lavori sono superate, grazie all'« oggettività delle fotografie »: « We have assumed that the objectivity of the photographs themselves justifies some freedom in the writing of the captions » (52).

Questa scelta parte dalla constatazione che la crisi epistemologica inizia con la contraddizione tra differenze culturali e concetti verbali: l'*ethos* di un determinato popolo è etnograficamente descrivibile solo usando una struttura linguistica altra che, proprio per questa irriducibile alterità, non può che *alterare* profondamente il senso dell'operazione (in questo caso la traduzione terminologica sarebbe sempre un tradimento). Per loro questa contraddizione si può risolvere (in verità alquanto ingenuamente) inserendo un nuovo tipo di linguaggio, questa volta tecnico e quindi per gli autori « oggettivo », che è per l'appunto la fotografia.

Balinese Character si presenta come un testo innovativo. Qui ed ora — al di là del valore scientifico stesso che, come vedremo, presenta non pochi lati oscuri — per l'esigenza di moltiplicare i linguaggi per la rappresentazione di una determinata realtà, che, in tal modo, è tanto più comprensibile in quanto la tradizionale forma-saggio è superata. L'aggiunta di foto, commenti, note e, soprattutto, della stessa trama dell'esposizione (una pagina di foto e, a fianco, una di commento) configura un originale modo di comunicare.

3. Dieci categorie per cento tavole

Abbiamo visto che le tavole con cui sono organizzate le foto sono 100, per un totale di 759 foto. A loro volta queste tavole sono raggruppate in dieci capitoli per altrettante categorie attraverso cui leggere il carattere balinese. È da sottolineare che questa griglia interpretativa che ora analizzeremo in dettaglio — è stata elaborata successivamente « a tavolino » e non predeterminata.

a) il primo capitolo è una *introduzione geografica, socio-economica e psico-culturale* al villaggio di montagna preso in esame (Bajoeng Gede): l'agricoltura con il particolare tipo di irrigazione, quella che chiamano « industrializzazione » (che sarebbe stato meglio definire artigianato) e, intrecciati a questi temi « strutturali » — a sottolineare la loro non centralità — compaiono da subito due argomenti complementari (se non opposti) sull'*ethos*: quel senso di piacere ad essere immersi nella folla e quel particolare comportamento individuale definito *awayness*, cioè assenza, allontanamento dalla contingenza, lo star via, l'isolarsi in pubblico. Infine si introduce il concetto di *transe* come altro aspetto caratteriale balinese. *Crowd*, *awayness* e *transe* assurgono così a tre comportamenti di base che devono essere spiegati non in conseguenza delle forme della produzione, bensì dell'*ethos*.

b) il secondo affronta l'*organizzazione sociale* riferita alle offerte, che hanno una valenza economica e religiosa, psicologica e gerarchica, rilevata attraverso l'orientamento spaziale del corpo.

c) il terzo è dedicato all'*apprendimento* (forse « il » tema costante di Bateson), di tipo cinestetico e visuale che è raramente dipendente dall'insegnamento verbale, quanto piuttosto da quello corporale. La danza, da questo punto di vista, è un esempio ricco di suggestioni di come il maestro, solo muovendo le mani sue o dell'allievo, insegni la grammatica del corpo senza mai usare la parola. Il capitolo si chiude introducendo il concetto, per me centrale, di *beroek* che esprime una fantasia presente nelle azioni drammaturgiche e in quelle artistiche (statue, disegni): il corpo è costruito da parti separate e può sempre cadere in pezzi. Queste fratture costantemente possibili assumono un valore centrale per la costruzione del carattere balinese: « the body is a single unit as perfectly integrated as any single organ, and contrasting indications that the body is made up of separate parts (...) and may fall to pieces (*beroek*) ».

d) Al punto successivo — dedicato all'*integrazione e disintegrazione del corpo* — è necessario dedicare un'attenzione particolare nel commentare una tavola che interpreta la *transe* e il *beroek*. I ruoli

presenti in scena sono i seguenti: il burattinaio, la marionetta, l'attrice posseduta, la spettatrice assistente.

« The word *beroek* is used by the Balinese to describe a corpse which is falling in pieces with decay. It is here used to epitomize the fantasy of the body as made of separate independent parts. This fantasy takes many forms, among others the notion that the body is like a puppet, just pinned together at the Joints, and the same fantasy is closely linked with phenomena as ecstasy and trance » (91).

Nella prima foto, le marionette sono legate a una corda tesa da due bastoni tenuti per mano da due uomini. Esse sono divinità sotto forma di bambole. Gli uomini contraggono le braccia e fanno danzare le marionette-divine, volgendo lo sguardo altrove, come a voler significare che loro non solo responsabili di questo movimento: « The native introspective account is that man does not make the dolls dance — *they dance of themselves and men cannot stop them* » (ivi).

Bateson ha quindi fotografato il di dietro della bambola, rilevando il modo in cui la corda la sostiene e come una piccola campana appesa in fondo ai piedi abbia la doppia funzione di suonare e di tenderla, mantenendola in posizione eretta.

Nella terza fotografia, due piccole ragazze afferrano i bastoni agitati con indifferenza dagli uomini e cadono in *trance* subito. Alle loro spalle, siedono due ragazze più adulte che — nella quarta foto — sostengono con le mani sotto le ascelle le bambine-marionette.

In questa sequenza vi è anticipato quello che diventerà il paradigma successivo di Bateson: l'ecologia della mente attraverso la struttura (*pattern*) che connette. Il contesto comunicativo di questa esperienza rituale performativa stabilisce una contiguità metonimica tra le varie parti, anziché un salto metaforico. Tra *uomo*, *bastone*, *filo*, *marionetta*, *attrice-in-trance*, *ragazza-assistente* vi è una lunga catena sintagmatica (che Lovejoy chiamerà « la lunga catena dell'essere ») percorsa tutta dal tremore divino che quanto più muove, tanto più immobilizza. Esso riduce tutti a *maschera*, a una forma che comunica rimanendo sempre rigida. Maschera degli dèi, immobile e immodificabile. In definitiva le *performance* balinesi funzionano perché il rituale mette in comunicazione l'esterno transindividuale con l'interno.

Tra fonte dell'agire « teatrale »⁶, mezzo su cui viaggia l'informazione rituale, decodifica degli spettatori vi è una rete di significati

⁶ Il termine è del tutto impreciso, a sottolineare le difficoltà di nominare aspetti di una cultura altra.

e di simboli che connette (e non separa) i tre livelli. L'io non è « compreso » in un singolo personaggio o soggetto, ma viaggia contemporaneamente lungo l'intera catena che, presa nel suo insieme di corde e bastoni, bambole e bambine, costituisce una *mente* unitaria. Una *mente ecologica*.

L'io non è più limitato dall'epidermide individuale, come nella psicologia freudiana, ma prosegue lungo canali dove viaggia l'informazione - in questo caso la *performance*.

Si può dire che la mente ecologica di Bateson ha la stessa funzione della *trance* balinese: eliminare il *beroek*, ovvero una condizione umana ridotta a un cadavere rotto in tanti pezzi. E questo risultato è ottenibile attraverso la *performance* rituale che ricompone ecologicamente l'unitarietà del cadavere e lo fa rivivere: i fili, i bastoni, le braccia sono tante parti di un unico corpo che la *transe* ha il potere di riconnettere.

e) il quinto analizza gli *orifici del corpo*, mettendo in correlazione la bocca e l'ano — ovvero i comportamenti legati al mangiare e al defecare investiti entrambi da vergogna (*shame*), in opposizione al bere e all'urinare che invece sono attuati normalmente anche in pubblico (devo dire che gli esempi si riferiscono solo all'uomo). I balinesi quando mangiano insieme si voltano reciprocamente le spalle a causa di un atto avvertito come vergognoso e, proprio per non offendere la loro sensibilità, Bateson sceglie di usare lo specchio angolare. Da qui alcune interessanti note sulla manipolazione della bocca con tabacco, betel, polpastrelli, cibo, allattamento ecc.. « The body as a tube », un tubo che va, appunto, dalla bocca fino all'ano espresso anche in giochi infantili. Lo stesso cibo può essere identificato con le feci, quando è posto sul terreno per essere offerto a demoni o spiriti di basso rango: queste offerte sono normalmente mangiate dai cani che, in una eccezionale foto, mangiano anche le feci di un bambino nell'atto della loro espulsione. Al succhiare il seno materno è, ovviamente, dedicato un grosso spazio: il carattere del balinese adulto è giudicato come formato dalla prima infanzia e in particolare dall'allattamento. Alcune foto inquadrano quell'atteggiamento già definito di « awayness » che la madre mostra anche durante l'allattamento e che dovrebbe, secondo gli autori, plasmare un tipo di carattere senza *climax*, distaccato, assente. Il carattere balinese è « in a state of dreamy-relaxed disassociation » (47).

f) quindi si passa ai *simboli autocosmici*, ovvero la costruzione del mondo attraverso la manipolazione degli organi genitali o con giocattoli usati come protesi falliche. Dentro questa vera e propria

cosmologia corporale si inserisce il celebre combattimento dei galli, forse a causa della stretta correlazione gallo-pene⁷.

g) questo è il capitolo più esteso ed è dedicato — ovviamente — alla relazione genitori-figli. Esso inizia con suggestive immagini in cui il bambino è mostrato prima come un dio e poi, in contrasto, come pieno di « paura », causata dal comportamento materno che trasmette questo sentimento direttamente al bambino. Questa paura è per gli autori correlata alla « awayness » nel gioco balinese delle emozioni. È importante soffermarsi sulla parte « stimulation and frustration », in quanto, anche qui è concentrato quello che diventerà il più celebre modello interpretativo di Bateson e della scuola di Palo Alto: il *doppio vincolo*, come difficoltà meta-comunicative nella relazione madre-figlio. Qui una madre prima stimola il figlio con carezze varie, anche sul pene, e, quando il bambino cerca i capezzoli con entrambe le mani e con la bocca, la madre si distrae, diventa assente come se pensasse ad altro. Ciò produce frustrazione nel bambino, che avverte la lontananza materna e accentua — senza successo — la manipolazione dei seni. Alla fine entrambi — madre e figlio — si mostrano annoiati (*bored*). La sequenza anticipa il paradigma del *double bind*: la madre prima esprime il suo amore per il figlio, poi — quando questo reagisce con una richiesta accentuata di coinvolgimento emotivo — essa ha come paura di mostrare in modo esplicito il proprio affetto e si ritrae. Di conseguenza il figlio ha due messaggi tra loro contraddittori, di amore quando è lontano e allontanamento quando è vicino. Successivamente Bateson sottolinea come, se un figlio debole non riesce a distinguere i messaggi impliciti (meta-comunicati col linguaggio corporale, atteggiamenti, intonazione della voce, gesti ecc.), può sviluppare comportamenti psicologici scissi che, se confermati nelle varie sequenze, possono anche causare la schizofrenia. Tutto questo è rappresentato in una magistrale serie di foto che dimostrano la centralità delle esperienze etnografiche per i successivi sviluppi epistemologici di Bateson.

Il capitolo continua analizzando il narcisismo materno, il suo mostrarsi, curarsi e isolarsi di fronte ai figli che ne rimangono, di nuovo, frustrati.

Un altro atteggiamento che produce frustrazione e noia è un particolare gioco della madre che, nel prendere in braccio o anche

⁷ In inglese gallo si traduce *cock*, che è anche un'espressione per indicare il pene. Su questo gioco di parole interviene Crapanzano (1986) per criticare il celebre combattimento dei galli a Bali di Geertz, il quale gli risponderà con altrettanta durezza (1990). Devo dire che molte delle osservazioni di Crapanzano mi sembrano più che giuste, ma sul conflitto tra antropologia interpretativa e le nuove tendenze da alcuni definite « post-moderne » sarebbe necessario un ben altro discorso.

allattare i figli di altre donne (in genere parenti), cerca di suscitare una risposta aggressiva e gelosa del figlio, stemperata da un contesto meta-comunicativo affettuoso. Ma di fronte alla reazione filiale — un misto di impotenza e rabbia da lei sollecitato — la madre appare come lontana. Ancora una volta *awayness*. Infine tale comportamento annoiato si trasmette dalla madre al figlio e il gioco iniziale si chiude nel suo contrario.

All'interno della stessa sezione è compresa la *trance*, « a mixture of agony and ecstasy ». Ciò può sembrare singolare, in quanto non viene riconosciuta una autonomia relativa a questo aspetto così celebre della cultura balinese. Purtuttavia questa scelta è del tutto coerente con l'impostazione della ricerca e, nello stesso tempo, ne manifesta i limiti. Se l'ipotesi di partenza è che la vita adulta è determinata dall'infanzia, non può che essere la relazione madre-figlio a spiegare anche la *trance*. L'intera *performance* è compresa dai modi in cui sono culturalmente soddisfatti gli impulsi primari: « this drama is examined here, at the end of the series of plates dealing with the mother-child relationship, because the relationship between the Witch and the man who attack her resembles in many ways the relationship between mother and child » (164). Sulla *trance* vi è anche un altro aspetto aporetico. Se, infatti, l'intera cultura balinese è definita come priva di *climax* (« a state of dreamyrelaxed dissociation »), ovvero se la relazione madre-figlio costituisce un modello che tende ad eliminare l'innalzamento delle emozioni, diventa difficile inquadrarvi queste *performances* così drammatiche e dalla grande risonanza pubblica. La loro soluzione a questa aporia del paradigma è singolare: quei comportamenti che si manifestano in una serie di veri e propri « orgasmic climax » sono spiegati come un « ritorno di modelli comportamentali estinti o inibiti » (168). La più radicale critica alle loro ipotesi viene così « risolta » con questa semplicistica e, in verità, anche grossolana spiegazione.

La natura « ideologica » dell'affermazione è evidente, non solo per l'impossibilità di poter verificare l'assunto. Infatti, anche se, per pura ipotesi, fosse vera l'affermazione del « ritorno del rimosso » sotto forma para-teatrale, sarebbe proprio questo ritorno a dover essere *spiegato*. Il processo logico è qui rovesciato. Proprio quello che contesta l'ipotesi viene « rimosso con la rimozione » dagli autori.

Ciò apre due considerazioni critiche. La prima è sulla « finalit  cosciente » che organizza, seleziona e interpreta i materiali empirici sui presupposti finalistici del ricercatore, i quali, in tal modo, distor-

cono la realtà⁸. La seconda investe il rapporto soggettività-comportamento. La loro scelta di focalizzare solo sul comportamento e sulla comunicazione delle emozioni fa sorgere un altro problema metodologico sulla validità di resoconti basati solo su interpretazioni « oggettive » del comportamento, senza ricercare una più profonda soggettività balinese entrando in una relazione dialogica. Ciò manca. Gli autori sembrano convinti che il loro tipo di osservazione oggettiva (appunti e foto) sia sufficiente a determinare questo ethos, senza far emergere quella che è l'eventuale spiegazione conscia di un determinato atteggiamento.

Da un lato, l'ipotesi di partenza organizza i materiali secondo una *finalità cosciente* quanto distorsiva della realtà; dall'altro, a questo eccesso di soggettività dell'osservatore corrisponde una simmetrica assenza di soggettività nell'osservato.

h) i) i punti successivi continuano il medesimo argomento, focalizzando sui *siblings*, cioè sulle relazioni tra fratelli (deviate in rivalità dai giochi materni), sul modello precedente e sugli stadi di sviluppo dall'infanzia all'adolescenza.

l) l'ultimo capitolo si chiude coi riti di *passaggio*: la nascita, il matrimonio, la morte. In particolare il funerale è analizzato nelle sue varie fasi, prima il seppellimento, poi la riesumazione del cadavere (comprese il ridere rituale), la pulizia delle sue ossa, la ricostituzione del corpo con a fianco una bambola rappresentante l'anima, l'esposizione di entrambi (ossa e bambole) coperte con un panno su cui è dipinto un corpo intero, fino all'incenerimento. Il paragrafo finale del capitolo è dedicato alla continuità della vita e spiega un altro fondamentale aspetto della cultura balinese, che sarebbe stato utile collegare al più volte citato senso di *awayness*: le anime dei morti si reincarnano nei bambini secondo il seguente schema: il bisnonno trasmette il nome al pronipote, costruendo un cosmo statico, suddiviso in tre stadi, ciascuno per ogni generazione: « every individual is somewhere in this three-generation cycle in which his position is determined by tecnonymy ».

Se un bambino si chiama « tizio », il genitore si chiamerà « padre di tizio » e il nonno « nonno-di-tizio ». Solo l'eventuale sopravvivenza del bisnonno può produrre una sovrapposizione col nome del pronipote, che viene superata con una serie di accorgimenti ter-

⁸ Il termine « *finalità cosciente* » è usato da Bateson in una delle sue conferenze più importanti organizzata dalla Wenner-Gren Foundation (1968, ora in 1976). È comunque difficile sapere se questa sua idea, molto influenzata dallo zen, sia anche una sorta di autocritica su alcuni suoi lavori precedenti.

minologici. Ciò significa che ogni individuo sta dentro questo grande ciclo olistico della vita balinese in cui si alternano le nascite e le morti, il naturale e il soprannaturale, attraverso la classificazione di « nomi ciclici ».

4. Il committente schizoide

Nei ringraziamenti iniziali, la Mead e Bateson includono i finanziatori dell'impresa etnografica, tra i quali, oltre l'*American Museum of Natural History* e il *Social Sciences Research Council*, anche il *Committee for Research in Dementia Precox*. Alla fine dell'introduzione metodologica, si vuole sottolineare la rilevanza della ricerca per il periodo storico in cui stanno vivendo. La frase successiva è sorprendente: « Balinese culture is in many ways less like our own than any other which has yet been recorded » (XVI). Questa affermazione sembra incomprensibile e del tutto incongruente per una ricerca etnografica che, in quegli anni, non poteva non svolgersi in culture « altre », per l'appunto. Il motivo di questa accentuazione delle differenze lo scopriamo subito dopo, ma sfortunatamente aumenta ancor di più il senso di disagio nel lettore: « It is also a culture in which the ordinary adjustment of the individual approximates in form the sort of maladjustment which, in our own cultural setting, we call schizoid » (ibidem).

La cultura, quindi, che loro intendono nel significato tyloriano, sviluppa un *pattern* condiviso fino a diventare un vero e proprio *ethos* balinese, un « carattere nazionale » che per loro sarebbe globalmente schizoide. È, questa, una conclusione sconcertante sotto molti punti di vista. Come è possibile che due antropologi così avvertiti sui rischi degli etnocentrismi, dei luoghi comuni, delle semplicistiche generalizzazioni, concludano una ricerca pluriennale — che costituisce per tanti versi una pietra miliare della ricerca sul campo — riconfermando all'estremo la vischiosità centrica che riconduce il tutto a supposti modelli di « normalità » coincidenti coi propri valori? Essi finiscono col rafforzare esattamente quanto gli antropologi dovrebbero sottoporre a verifica, se non contestare in modo dettagliato e motivato.

Eppure, oltre a questo vizio etnocentrico, vi è qualcosa, se possibile, di più oscuro. Così proseguono i due autori, illuminando il più profondo senso dell'operazione: « As the toll of dementia precox among our own population continues to rise, it become increasingly important for us to know the bases in childhood experience which predispose to this condition, and we need to know how such

predisposition can be culturally handled, so that it does not become maladjustment » (ibidem).

Tutto questo serve a ricondurre l'apparente estraneità balinese all'interno di un malessere che è sempre più anche americano. L'enfasi su questo *maladjustment* è determinato dal committente. Aumentarlo fino a livello di *ethos* testimonia che la concreta "finalità cosciente" può penetrare fin dentro una delle più importanti ricerche e, di conseguenza, nella storia dell'antropologia. *Balinese Character* è anche una testimonianza — infelice — di come i finanziamenti possano distorcere le conclusioni.

Queste considerazioni impongono di focalizzare un altro problema: il quadro di riferimento teorico che ha permesso la diffusione di una tale pericolosa 'finalità etnocentrica' è il concetto di *carattere nazionale*, che si proietta fin dentro il titolo dell'opera.

« This is not a book about Balinese custom, but about the Balinese — about the way in which they, as living persons, moving, standing, eating, sleeping, dancing and going into trance, embody that abstraction which (after we have abstracted it) we technically call culture » (XII).

Nonostante la consapevolezza delle differenze tra individui, gruppi, aree geografiche, la globalità della cultura è confermata dal presupposto che gli « elementi intrusivi » sarebbero una sedimentazione avvenuta nei secoli e quindi non determinante (vedi il caso già citato della transe). La necessità di sottolineare la pervasività del concetto di cultura deriva dall'affermare, secondo loro, i caratteri di *naturalismo scientifico*⁹ dell'antropologia. Globalità e scientificità appaiono così come derivazioni della prospettiva olistica.

Ma non si possono ignorare queste differenze, per cui gli stessi antropologi non possono non affermare: « It is true that every village in Bali differs from every other in many conspicuous respects, and that there are even more striking differences between districts, so that no single concrete statement about Bali is true of all of Bali » (XIV). Purtuttavia essi ribadiscono che attraverso queste diversità « there runs a common ethos ».

In realtà sono proprio queste differenze ad essere degne di interesse, secondo la sensibilità antropologica attuale, più che lo sforzo (molto ideologico) di trovare una base scientifico naturale alla propria disciplina. Focalizzare i presunti olismi della cultura — oltre a produrre un errore epistemologico e politico-culturale che arriva fino ai nostri giorni — è il segno di una scuola e di un'epoca. Attual-

⁹ Vedi l'osservazione citata di Marcus su Bateson come erede — anche « familiare » — del pensiero del XIX secolo.

mente il carattere nazionale è stato criticato anche dai nuovi indirizzi di antropologia psicologica, che sottolinea giustamente il rischio di trasformare le generalizzazioni in stereotipi (Bourguignon, 1983: 137-145).

Appare quindi singolare che la conclusione di questa pionieristica ricerca affermi esserci « no apparent difference in the character structure of the people in villages where trance is shared by all and those in villages where no one ever goes into trance; people in villages where every other woman is believed to be a witch and those in villages where no one is believed to be a witch », in quanto le apparenti differenze culturali sono fili inestricabili di un tessuto unitario su cui è tessuta la personalità di ogni membro di quella cultura. Al massimo, si ammette che le differenze sono solo « di grado ».

5. Le emozioni del corpo e la loro rappresentazione

5.1. *Il corpo e le emozioni*

Queste osservazioni finali ripartono dalla questione se la sola analisi del comportamento possa far emergere il carattere di un singolo individuo, di un gruppo o di un'intera etnia. Le principali correnti antropologiche attuali negano questo assunto, sia in quanto prive di relazione dialogica con la soggettività dell'osservato e sia per la crisi del concetto globalistico di cultura (oltre che del « carattere nazionale »). Ma se l'equazione « comportamento = carattere » è semplificatrice, questo testo rimane una pietra miliare per essere la prima sistematica ricerca etnografica sul corpo, che utilizza cinema e fotografia come strumento tanto decisivo quanto non conclusivo. Non è vero, cioè, che le foto « parlano da sole » in quanto « oggettive »: accanto alle foto — che sono sempre una lettura soggettiva della realtà — rimane fondamentale la scrittura come altro elemento cognitivo che si aggiunge a quello iconico. Nella ricerca etnografica, linguaggio iconico, linguaggio verbale e linguaggio scritto si rafforzano reciprocamente secondo modalità polifoniche (Bachtin, 1988).

Purtuttavia linguaggio del corpo e forme della rappresentazione sono due aspetti — strettamente connessi — che fanno di *Balinese Character* un testo di straordinaria attualità. Basti pensare che, forse a causa di una lunga egemonia dello strutturalismo francese, in genere si citano le celebri « tecniche del corpo » di Mauss (e l'introduzione di Lévi-Strauss) come una sorta di dichiarazione di intenti dell'antropologia cui non è stato dato seguito. Come abbiamo

cercato di dimostrare, ciò è del tutto falso. Forse la persistenza di questa impressione dipende dal fatto che *Balinese Character* è, come detto, di difficile reperimento. O forse perché in certe scuole etnoantropologiche è stato censurato il valore sperimentale delle prime opere etnografiche di Bateson.

Questo libro è una pionieristica ricerca sulla comunicazione corporale, per quanto distorta dall'ipotesi iniziale di trovare un nesso rigido tra personalità dell'adulto e inculturazione. Per questo è giusto affermare che (nonostante le loro intenzioni) quello che la Mead e Bateson intendono per « carattere » balinese potrebbe essere tradotto con *corpo*.

Il carattere balinese è il corpo balinese.

L'analisi « oggettiva » sul comportamento dei balinesi focalizza il loro corpo come attore comportamentale che espone in pubblico un determinato *ethos* plasmato da emozioni dramatizzate.

Ma se il carattere balinese è il suo corpo, il testo è la testimonianza di come il corpo possa essere analizzato all'infinito nelle più minuziose particolarità quasi senza fine, più che ricomposto in una omogenea globalità. Paradossalmente, è l'immagine del *beroek*, del corpo frantumato, che ritorna attualissima, più che gli sforzi « ecologici » qui anticipati. Ciò che emerge da tale corpo anatomizzato è la centralità delle emozioni. Per la prima volta nella storia dell'antropologia¹⁰ le emozioni corporali assurgono al livello di sistematica ricerca scientifica.

Ma per arrivare pienamente dal corpo al carattere (individuale o grupale più che « nazionale ») sarebbe stato necessario entrare in relazione dialogica con la soggettività dei vari balinesi. Ebbene, Bateson non è interessato al discorso del soggetto etnografico, quanto al comportamento dell'uomo naturale. Quindi, nonostante il suo amore per il metalogo e il socratismo, non è la dialogica ad affermarsi con lui. E anche se la sua è una « epistemologia dell'osservatore molto più che su quella dell'osservato » (Marcus, 1985: 305), un approccio antropologico sulla comunicazione corporale e le sue emozioni non può che ripartire da *Balinese Character*.

5.2. Le forme della rappresentazione

L'itinerario della rappresentazione etnografica di Bateson va da *Naven* — un « saggio impazzito », del tutto frainteso oltre che

¹⁰ A conferma della nota precedente, vorrei ricordare come le emozioni furono studiate anche da Darwin.

stroncato da Malinowski — a *Balinese Character*. Nel primo egli cerca di far emergere dalla stessa natura della spiegazione l'organizzazione del discorso. Quello che chiamerà *deuteroapprendimento* — cioè la capacità di apprendere ad apprendere — è qui sperimentato in modo ancora impreciso ma deciso e decisivo. In realtà, « *Naven* era uno studio sulla natura della spiegazione » (Bateson, 1988: 264). Non è soltanto un resoconto etnografico, quanto « uno studio dei modi in cui i dati possono essere messi insieme; e *mettere insieme i dati è quel che io intendo per "spiegazione"* » (ibidem, sottolineatura nostra).

Nel secondo, egli rinuncia ad altri esperimenti riguardo alla forma della scrittura e sceglie la fotografia con note scritte — secondo le modalità già dette — per cercare nuove soluzioni alla sua inquietudine espressiva. Dopo di che la scelta si sposta all'oralità (conferenze, dialoghi, metaloghi).

Naven e *Balinese Character* diventano così la scoperta dei limiti della scrittura etnografica. Paradossalmente, oggi questi due saggi sono importanti proprio per il loro fallimento, e possiamo utilizzarli in modo diverso grazie alla svolta della antropologia recente in senso dialogico, epistemologico, sperimentale.

Ciò è stato possibile in quanto, per Marcus, ora l'accento si è spostato dai contenuti al « prodotto scritto della pratica etnografica, il testo etnografico » (293). In un certo senso questi due primi ed unici testi etnografici hanno un'importanza crescente proprio in quanto mettono in discussione « le convenzioni della scrittura etnografica » (ivi). Qualcosa del metodo funzionalista è sottoposto a critica: è la stessa base epistemologica dell'antropologia culturale.

È altresì possibile sostenere che i suoi lavori successivi, che hanno attraversato e connesso diverse discipline, sono caratterizzati dal cercare di precisare, dimostrare e mettere in pratica quanto affermato in questi due primi lavori, come ho cercato di dimostrare in almeno due casi: il *doppio vincolo* e la *trama che connette*. Non è casuale che, dopo di essi, Bateson non scriverà più nulla o quasi. Più che alla scrittura, la scelta di Bateson andrà verso il dialogo¹¹.

L'ecologia della mente è il risultato di trascrizioni di conferenze e gli stessi metaloghi, ivi inclusi, cercano nuove soluzioni teoriche utilizzando la forma orale per eccellenza: il dialogo, più che la dialogica in senso stretto. La definizione di *metalogo* da parte di Bateson ruota intorno agli stessi problemi di *Naven*: è un lavorare sul mon-

¹¹ Dice Marcus che, dopo di allora, « quel che Bateson diceva divenne enormemente più importante di ciò che scriveva » (1985: 292). « I canali principali per trasmettere il suo pensiero divennero la conversazione, l'insegnamento socratico, le occasionali conferenze » (294).

taggio del parlato (ovvero i « dati » in forma di conversazione) col fine di « rendere rilevanti non solo gli interventi dei partecipanti, ma la struttura (*pattern*) stessa dell'intero dibattito » (1976: 33). In sostanza, anche il metalogo è « incorniciato » nella sua costante tensione epistemologica di tipo ecologico-mentale.

Il metalogo è Naven in forma di conversazione. Entrambi cercano di risolvere non tanto i problemi di inversione sessuale o del « perché le cose finiscono in disordine »: quanto la *natura della spiegazione come trama della comunicazione*.

Per tornare all'esempio citato all'inizio sulla casualità delle foto, una volta deciso l'interesse per un determinato fenomeno (ma nel contesto balinese più o meno ogni contesto è di interesse fotografico), Bateson fotografa tutto, senza direttive precise. Nel senso che egli non ha stabilito a priori quello che merita di essere fotografato. Il metodo è spostato dal campo al tavolo. Per questo le foto pubblicate sono una piccola selezione solo delle primissime foto fatte: tutte le altre forse non sono state neanche riviste con un minimo di sistematicità. Probabilmente perché rianalizzare tutte le 20.000 foto avrebbe significato ricominciare da capo la ricerca: come se così tante immagini non fossero una *mappa*, ma la stessa paradossale duplicazione « oggettiva » del *territorio* della ricerca.

Da qui emerge una verità che antropologi e scienziati sociali in generale sembrano in genere nascondere. « Per Bateson, il metodo non si esprimeva tanto in ciò che si fa sul campo, quanto in ciò che si fa con i dati, a tavolino » (Marcus, 1985: 295).

Cioè è nella stesura e non nella raccolta che si produce il metodo.

Questo radicale mutamento della prospettiva permette l'incontro tra chi lavora sulle forme retoriche della rappresentazione, non più come puro gioco semiotico, bensì come un terreno decisivo che unisce il carattere epistemico con quello più propriamente interpretativo. Ovvero, sotto un altro punto di vista, il *poetico* e il *politico* dell'etnografia si concentrano nel modo in cui si scrive su una determinata cultura o come questa stessa cultura rappresenta dialogicamente se stessa. Così per Clifford il testo di una ricerca sul campo diventa una allegoria sull'autorità (*authority*) che l'antropologia contemporanea deve assumere come campo di ricerca (*fieldwork* nel senso più pregnante del termine) da smontare retoricamente. L'uso delle metafore e la presenza dialogica del soggetto etnografico — non più ridotto a massa di informazioni senza un io e assoggettata al potere della scrittura antropologica — diventano il cuore di una riflessione che ripensa lo statuto della disciplina: la problematicità delle sue categorie. Tutto questo è definito da James Clifford nello stesso titolo del suo bellissimo libro, *The predicament of culture*,

alla ricerca di nuove alleanze tra avanguardie artistico-letterarie e avanguardie politico-culturali.

Da qui discende una prospettiva teorica (per me) straordinaria: il collegamento possibile tra due persone che non si incontrarono mai nella loro vita, che vissero nel modo più opposto possibile, dalla politica alla professione, che lavorarono in contesti diversissimi: Gregory Bateson e Walter Benjamin. Tra l'antropologo che viaggiò in mondi esotici e il filosofo (ma forse entrambe le etichette accademiche sono del tutto inadeguate) che rimase fermo fino a quando fu troppo tardi nel « cerchio magico » della *Bibliothèque National* è possibile vedere un legame proprio nelle forme della scrittura in quanto determinanti la scelta del metodo (Canevacci, 1990, 1992a).

Dice Walter Benjamin in un appunto dei suoi *Passagen*: « metodo di questo lavoro: montaggio letterario » (1986: 595). Intorno alla metà degli anni '30, egli sta lavorando sia sugli aspetti progressivi della riproducibilità tecnica, sia sul montaggio come forma espositiva adeguata all'oggetto (la metropoli) — ed è bene ricordare che aveva già scritto il suo celebre testo per la libera docenza sull'allegoria, mai approvato perché « incomprensibile » al pensiero accademico dell'epoca.

Questa sua sensibilità verso il « montaggio di frammenti » in una forma-mosaico che non ha un finale preciso¹² si muove sperimentando nuove forme retoriche della rappresentazione che, proprio su questa base e negli stessi anni, lo legano a Bateson e ai suoi nuovi linguaggi antropologici.

Lo stesso Marcus cita Benjamin che, nel « Dramma Barocco », afferma: « La rappresentazione è la quintessenza del metodo. Il metodo è una via indiretta (...) Costantemente il pensiero riprende da capo, circostanziatamente ritorna alla cosa stessa », con « rinnovati avvii » e « ritmiche intermittenti », « come nei mosaici, in cui la frammentazione in capricciose particelle non lede la maestà, la considerazione filosofica non soffre una perdita di *èmpito* (...) Il valore dei frammenti di pensiero è tanto più decisivo quanto *meno* essi sanno commisurarsi immediatamente con la concezione di fondo » (1971: 8-9)¹³. L'atteggiamento micrologico trova qui la sua presentazione. E per questo il « contenuto di verità » può essere colto solo « penetrando con estrema precisione i particolari di un certo stato di cose » (ibidem).

¹² E che proporrei di chiamare di *diallettica sincretica* (Canevacci, 1992b).

¹³ Vorrei sottolineare la parola *meno*, che è l'affermazione filosofica centrale che, contro la « finalità cosciente », si concentra sul frammento.

E anche *Naven*, sottolinea Marcus, è proprio questa « successione di sempre nuovi avvii che ritornano in modo circolare sul proprio oggetto ». *Naven* e, aggiungo io, *Balinese Character* assurgono a testi sperimentali, tanto più innovativi in quanto *testi mosaico* (come i *Passagen-Werk*).

« Due, tre, quattro, cinque descrizioni stratificate e sovrapposte » sono meglio di una (Marcus, 1985: 296).

Per questo, conclude Marcus in un altro suo saggio, « one common idea of text construction is to string together a set of separate essays dealing with different themes or interpretations of the same subject » (192).

Se l'oggetto antropologico non è più qualcosa di globale e unitario, cui corrisponda un isomorfo concetto di cultura, bensì un oggetto frammentario e ibrido, la scrittura antropologica non può che essere un montaggio-mosaico che, nella sua stessa forma espositiva, « parla » — meta-comunica — sulla complessità della rappresentazione etnografica. *La nuova antropologia è sincretica e polifonica nell'oggetto e nel metodo.*

MASSIMO CANEVACCI

Bibliografia

- BACHTIN M. (1988), *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi.
BATESON G. (1976), *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi
(1988), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino, Einaudi.
BENJAMIN W. (1971), *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi
(1986), *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi.
BOON J.A. (1982), *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge University Press.
BOURGUIGNON E. (1983), *Antropologia psicologica*, Bari, Laterza.
CANEVACCI M. (1990), *Antropologia della comunicazione visuale*, Roma, Sapere.
(1992a) *A Cidade Polifonica. Ensaio de antropologia da comunicação urbana*, Studio Nobel, São Paulo.
(1992b) *Image Accumulation and Cultural Syncretism*, in « Theory, Culture & Society », Sage, London.
CLIFFORD J. (1988), *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
CLIFFORD J.-MARCUS G. (1986), *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley.
CRANE G. (1991), *Composing Culture: the Authority of an Electronic Text* in « Current Anthropology », vol. 32, n. 3.

- CRAPANZANO V. (1980), *Tuhami*, University of Chicago Press, Chicago.
 (1986), *Hermes Dilemma: the Masking of Subversion in Ethnographic Description*, in Clifford-Marcus (1986).
- FREEMAN D. (1983) *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge.
- GEERTZ C. (1987) *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino
 (1990) *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino.
- KEESING R.M. (1989), *Exotic Readings of Cultural Texts*, in « Current Anthropology », vol. 30, n. 4.
- LIPSET D. (1980), *Bateson: the Legacy of a Scientist*, Boston, Beacon Press.
- MARCUS G. (1984), *Book review to Lipset (1980)*, in « American Anthropologist », vol. 86, n. 2.
 (1985), *A Timely Rereading of "Naven": G. Bateson as Oracular Essayist*, in « Representation » (tr. it. in « Naven », 1988)
 (1986), *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, in Clifford-Marcus (1986).
- MARCUS G.-FISHER M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- RABINOW P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.
- ROSALDO R. (1989), *Culture & Truth*, Beacon Press, Boston
 (1988), *Rhetoric and the Authority of Ethnography: Postmodernism and the Social Reproduction of Texts*, in « Current Anthropology », vol. 29, n. 3.
- TEDLOCK D. (1983), *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- WEBSTER S. (1982), *Dialogue and Fiction in Ethnography*, in « Dialectical Anthropology », vol. 7, n. 2.
 (1983) *Ethnography as Storytelling*, in « Dialectical Anthropology », vol. 8, n. 3.

Il ruolo delle emozioni e dell'umorismo nella ricerca sociologica. Una lettura femminista di Gregory Bateson *.

Questo articolo si serve della narrazione di un « incidente di strada » per mostrare concretamente:

1. Cosa l'autrice intende per: « modo di osservare fondato su una metodologia umoristica »;

2. Che la valenza conoscitiva delle emozioni e la « gestione umoristica » delle stesse sono due aspetti fondamentali dell'impostazione epistemologica di Gregory Bateson;

3. Il percorso che dalla osservazione umoristica di un incidente apparentemente occasionale porta (per exotopia e per abduzione) a tracciare comparativamente le differenze nel clima morale e intellettuale di due ampi contesti sociali.

1. Per una teoria femminista delle emozioni

Una concezione largamente diffusa sia fra gli uomini della strada che quelli di scienza tende a presentare le emozioni come degli impedimenti alla conoscenza. L'epistemologia occidentale, a parte rare eccezioni, è stata caratterizzata dalla dicotomia ragione-emozioni, dove alla prima sono storicamente associati il mentale, universale, oggettivo, pubblico e maschile; alle seconde il biologico, particolare, soggettivo, privato e femminile.

La teoria delle emozioni dominante è rimasta nei secoli quella espressa nel *Fedro* di Platone: le « pulsioni irrazionali » non vanno sopresse, ma dirette dalla ragione; come il cavaliere con il cavallo, come l'uomo con la donna.

Dal 17mo secolo in poi la separazione divenne ancora più rigida: la ragione doveva essere *purificata*, agire *incontaminata* dai valori e dalle emozioni (Gerry e Pearsall, 1989; Fox Keller 1987; Har-

* Questo articolo ricalca la traccia di un mio intervento intitolato: « Emozioni come conoscenza. Un approccio femminista » al Simposio Internazionale: *Oltre il dualismo. Salute come costruzione sociale*, Salsomaggiore, ottobre 1992.

ding 1987). Mèta della ragione era una conoscenza oggettiva e universale a suo modello di procedimenti della logica e della matematica. Le emozioni vennero intese come passioni: sentimenti di cui gli uomini sono vittime non responsabili. Da parte sua l'empirismo anglosassone cercò dei metodi capaci di *neutralizzare* i valori e le emozioni degli scienziati con la distinzione fra teoria e fatti e con regole di inferenza e di verifica intersoggettiva. Anche nel ventesimo secolo la *cattiva reputazione* delle emozioni non migliorò affatto né con il positivismo logico né con le teorie delle decisioni razionali dove esse vennero viste unicamente come portatrici di confusione. Tuttavia nel corso di questo secolo numerosi filoni di pensiero e di ricerca hanno preparato la strada a quella che oggi si presenta come una vera e propria rivoluzione epistemologica che assegna alle emozioni un ruolo conoscitivo fondamentale; basti pensare agli intrecci fra teorie della gestalt, esistenzialismo, fenomenologia ed ermeneutica nella prima parte del secolo e agli intrecci fra psicologia cognitiva, transazionale e ricerche sull'intelligenza artificiale negli ultimi decenni.

In particolare negli anni '80 un numero sempre maggiore di ricerche hanno mostrato in primo luogo che le emozioni non sono impulsi irrazionali e/o idiosincratici, ma costruzioni sociali (Lutz e White, 1986; Shweder e Le Vine, 1984; Berger e Luckmann 1969) insegnate e apprese in modo analogo ma non identico a come apprendiamo la lingua materna. In secondo luogo uno dei risultati più sorprendenti e concordi degli studi sull'intelligenza artificiale è proprio la seguente conclusione: « Emotions are what we see the world in terms of » (de Sousa, 1987 p. 196); le emozioni sono il materiale di cui sono intessute le Weltanschauung. In modo analogo ai paradigmi di Thomas Kuhn, le emozioni orientano lo sguardo in certe direzioni e non in altre e danno un senso piuttosto che un altro a ciò che vediamo. Il loro specifico ruolo conoscitivo consiste nel limitare la quantità di informazioni che l'organismo prenderà in considerazione e nell'evidenziare gestalticamente dei nessi fra le informazioni giudicate rilevanti. Senza di esse i robot non sono in grado di decidere i criteri di rilevanza e rimangono paralizzati dall'eccesso di informazioni di cui sono dotati; i loro procedimenti decisionali fondati sulla induzione e deduzione razionale, girano a vuoto. « Emotions deal with the insufficiency of reason by controlling salience » (de Sousa, 1987, p. 201).

Gregory Bateson è stato uno dei primi studiosi nel campo delle scienze sociali a sottolineare il ruolo cruciale che le emozioni giocano nella conoscenza e a sostenere che le informazioni inaffidabili che gli uomini sono soliti ricavare dalle emozioni non sono dovute

alle emozioni stesse, ma a un modo distorto e scorretto di interpretarne i messaggi (G. Bateson 1936, 1953, 1963). Più precisamente: concependo le emozioni come una appendice povera e inarticolata del linguaggio verbale la cultura occidentale ha teso ad interpretarle secondo il codice analitico appropriato al linguaggio invece che secondo il codice iconico (detto anche « analogico ») della comunicazione non verbale, di cui si disconosceva perfino l'esistenza.

L'obiettivo delle ricerche di Bateson nei vari campi in cui si è mosso (dalla antropologia alla cibernetica, dalla psichiatria alla etologia), fu costantemente orientato ad individuare il peculiare linguaggio della comunicazione non verbale, la *logica* dei sentimenti e delle emozioni.

Questa prospettiva fa di Gregory Bateson un antesignano di una epistemologia femminista e una delle voci più originali nell'attuale movimento di « emancipazione delle emozioni » che ha portato alla riscoperta di studiosi (pur così diversi) come Norbert Elias e Michail Bachtin e studiose come Edith Stein e Susanne Langer.

Ma vediamo qual è il ragionamento che ha indotto Bateson fin dalla fine degli anni '20 a mettersi alla ricerca di un nuovo paradigma.

2. Perché lo scrittore è più bravo dello scienziato?

Nell'introduzione al suo primo libro *Naven* (prima ed. 1936), resoconto delle sue osservazioni sul campo fra gli Iatmul della Nuova Guinea, Gregory Bateson sostiene che lo scienziato del comportamento invece che considerare « l'osservazione non scientifica » come un blocco unico e come fonte di conoscenza meno affidabile, deve predisporre ad apprendere modi di osservare e stili di gestione delle emozioni dai grandi scrittori e dagli uomini saggi.

Un Charles Doughty autore di *Arabia Desert* o una Jane Austen — scrive Bateson in questa sede — riescono a cogliere un aspetto essenziale che sfugge sistematicamente allo scienziato: il clima morale e intellettuale (*ethos* ed *eidos*) di una determinata cultura. Essi riescono in questo compito grazie a una tecnica di osservazione impressionistica che permette loro di muoversi agilmente su un terreno che gli scienziati sono abituati a considerare infido e proibito: quello dei sentimenti e delle emozioni.

Mentre gli scienziati considerano le emozioni fonti di informazioni ambigue e aleatorie, non scientifiche, in mano ai grandi scrittori esse diventano « segnali di algoritmi precisi » parte essenziale del processo di costruzione dei significati. Questa grande efficacia non può essere casuale. Deve esistere un codice della comunicazione

non verbale che il grande scrittore usa intuitivamente alla perfezione, mentre lo scienziato né sa usarlo, né descriverlo.

Nell'epilogo alla prima edizione dello stesso libro Bateson aggiunge: « Posso etichettare l'ethos delle cerimonie Iatmul come "orgoglioso e schizotimico". Ma queste parole possiedono almeno un centinaio di significati diversi e il senso in cui le usiamo in quel caso specifico o viene definito a tavolino indipendentemente dalle differenze di razza, sesso e cultura o rimane definito in una certa misura dalla rappresentazione (impressionistica) che abbiamo tratteggiato ». L'ethos di una scena sfugge irrimediabilmente al tentativo di ridurlo al pensiero analitico; al contrario la descrizione impressionistica riconoscendo che i piccoli segnali di umore possono cambiare il significato di una intera scena, permette di risalire da questi alle matrici percettive-valutative che sottendono le dinamiche personali.

È così che Bateson arriva a una prima rivoluzionaria conclusione (Bateson 1963): la comunicazione non verbale lungi dall'essere una appendice possiede un codice proprio, autonomo, più preciso ed efficace di quello verbale ogniqualvolta il contenuto del messaggio sia la relazione.

« I sentimenti e le emozioni che l'epistemologia dominante si limita a caratterizzare in base all'intensità, in realtà parlano con l'architettura del codice analogico e sono il tramite più adatto e preciso quando si tratta di comunicare sulle regole e contingenze dei reciproci rapporti, sulle relazioni tra l'io e gli altri e tra l'io e l'ambiente » (Bateson 1948, p. 174).

Sono il tono di voce e l'atteggiamento che ci dicono se le parole « ti amo » corrispondono effettivamente a un determinato configurarsi della relazione. È grazie al codice analogico che il bambino prima ancora di imparare a parlare incomincia ad orientarsi nel mondo; ma più tardi gli vengono insegnate solo le regole del codice linguistico. Di qui la tendenza a interpretare tutti i messaggi verbali e non verbali *come se* fossero parole, con effetti a volte innocui, altre volte disastrosi.

Facciamo un esempio. Scena: Mr Y. sta camminando per la strada; vede avvicinarsi una persona con un'aria sospetta. Il suo corpo si irrigidisce e si copre di un leggero sudore freddo. Mr Y. dà segni di ansia e agitazione.

Possiamo guardare questa scena in tre diversi modi:

1. *Come se* i segnali d'umore fossero i sostituti di un cartello con sopra scritto « Pericolo!! ». Secondo questo modo di vedere i segnali ci informano che: « la persona con l'aria sospetta è o può essere pericolosa ».

È questo un modo di osservare guidato dall'ansia di riportare tutta la comunicazione sul terreno delle parole e dei concetti. Il tipo di interpretazione che ne deriva è inappropriato, totalmente inaffidabile e al tempo stesso molto comune; molto spesso questi errori passano inosservati perché l'interazione perpetua gli equivoci dovuti al passaggio indebito da un codice all'altro. (La psicoterapia relazionale ha raccolto una letteratura gustosa ed imponente su questo. Per es.: Watzlawick Paul, Beavin Janet H. e Jackson Don D.: 1971).

2. *Come se* i segnali di umore fossero i sostituti di un cartello che dice: « Mr Y. vede quella persona con quelle caratteristiche in quella situazione *come pericolosa. Ha paura* ».

Questa interpretazione è attendibile ma ha un valore informativo molto limitato; i segnali di umore vengono ridotti a segnalatori di stati d'animo e di carattere.

3. I segnali di umore *mettono in scena un comportamento* (nel caso specifico: « quello della potenziale vittima che spera di essere risparmiata »...) che rimanda a (invita... propone... impone...) un altro comportamento (« quello del potenziale aguzzino che risparmia la vittima »). Una certa classe di risposte (che nell'esempio specifico definiamo « minacciose ») viene così evocata « mettendosi dentro » e « tirando dentro » (in un certo senso...) anche l'interlocutore. È col linguaggio iconico del corpo che Mr Y comunica al suo misterioso interlocutore *le proprie aspettative riguardo le contingenze dei loro reciproci rapporti*. L'interlocutore si trova « dentro un quadro vivente » e deve decidere se « ci sta » o no. Sul piano del linguaggio analogico non si risponde sì o no: si entra in una proposta o ci si ritrae, si ubbidisce o si disubbidisce. Entrare in una proposta già pronta è molto meno faticoso che ritirarsi e doverne elaborare una nuova.

Nel caso 1. i segnali di umore attraverso le emozioni segnalavano informazioni sull'altro; nel caso 2. su chi prova le emozioni. Nel caso 3 i segnali di umore vanno intesi come una messa in scena (che ha il valore di una proposta...) su come potrebbero configurarsi le contingenze del rapporto. Di solito gli scienziati, nota Bateson, giustamente rifiutano il primo modo di vedere, ma non vanno al di là del secondo, nel quale ancora si applica ai segnali d'umore una modalità di classificazione di tipo analitico che riduce tutto a dati di tipo psicologico e alla descrizione di azioni isolate dal contesto interattivo.

La principale distinzione fra classificazione analitica e analogica è la seguente. La classificazione analitica è quella della logica classica: una classe si forma astraendo da un insieme di oggetti un carattere comune: la fragola e la quercia sono entrambe « piante »;

l'uomo e il leone sono entrambi « pericolosi », ecc.; essa lascia sullo sfondo i rapporti per isolare e mettere a fuoco i termini degli stessi. Al contrario la classificazione analogica mette in primo piano il rapporto lasciandone sullo sfondo i termini (i quali potrebbero essere sostituiti, come nel linguaggio metaforico dei sogni, senza incidere sul contenuto del messaggio).

In sintesi, per diventare dei bravi osservatori: « (...) dobbiamo ricominciare tutto da capo e supporre che una lingua sia prima di tutto un sistema di gesti. Dopo tutto gli animali hanno solo gesti e toni di voce... e le parole furono inventate più tardi. Molto più tardi. E dopo s'inventarono i professori » (Bateson 1984, p. 46).

Le informazioni relative alle contingenze dei rapporti costituiscono la cornice entro la quale ci muoviamo, una cornice che di solito diamo per scontata e di cui non siamo consapevoli. Come possono fare sia l'uomo saggio (che in realtà, come avrete capito, « è una donna »!!...) che lo scienziato a risalire dai segnali di umore alle matrici percettive valutative di cui non sono consapevoli? È qui che interviene quella che ho chiamato « metodologia umoristica » (Sclavi 1989, 1990, 1993). Vediamo con un lungo esempio di cosa si tratta.

3. Racconto: « Un incidente di strada »

Premessa al racconto:

Nelle sue meditazioni sulla modalità di osservazione del grande scrittore e dell'uomo saggio Gregory Bateson giunse alla seguente conclusione: che « La correzione degli errori è un mezzo fondamentale di comunicazione ed è in realtà l'unico genere di comunicazione che permetta (...) di fare deduzioni riguardo al sistema di codificazione-valutazione » (Bateson-Ruesch 1968; trad. it. 1976, p. 223). Il grande vantaggio dell'osservazione impressionistica è che consente di « considerare il comportamento di chi è osservato come un sistema particolare di continua autocorrezione » (Bateson-Ruesch 1968; trad. it. 1976, p. 222). Il ricercatore umorista applica questo modo di osservare non solo ai propri soggetti, ma anche a se stesso. Questa modalità di osservazione viene facilitata nelle situazioni in cui il ricercatore operando in una cultura diversa dalla propria appare goffo, maldestro e disorientato.

Il racconto

« Una signora italiana appena arrivata negli Stati Uniti si reca con il marito a fare una grande spesa in un supermarket. Quando

escono il marito rimane a guardia del traboccante carrello mentre la moglie va a prendere l'automobile nel parcheggio. Giungendo con l'auto accanto al supermercato la signora si accorge che molti altri clienti hanno avuto la stessa idea. La coda arriva fin sulla strada dove sta già disturbando il normale fluire del traffico. C'è un bel po' da attendere. Il marito sul marciapiede dà segni di insofferenza. Ma ecco l'idea geniale: fra il supermarket e la strada cittadina che lo fiancheggia e sulla quale lei si trova in quel momento, c'è un marciapiede ampio e deserto, inutilizzato, dotato di uno scalino basso, facilmente superabile. Non c'è in vista alcun poliziotto. Senza pensarci sopra due volte la signora porta l'auto sul marciapiede e fa cenno al marito di raggiungerla col carrello. Si sente fiera di se stessa. Ha individuato un modo pratico per togliersi di torno il più rapidamente possibile.

Ma ecco che improvvisamente tre anziane signore con l'espressione alterata le si avvicinano dandole della pazza e intimandole di spostare immediatamente la macchina. La signora italiana è stupefatta e risentita. La scena è talmente fuori da qualsiasi sua possibile aspettativa che l'unica cosa cui riesce a ricollegarla è un incubo infantile. Le tre anziane signore così ossute, col volto rugoso colorato da vivaci belletti le fanno venire in mente quei burattini che compaiono di colpo da dietro le scene per spaventare i bambini. Il marito da lontano le fa segno di lasciar perdere, di portare via l'auto. Ma la signora italiana non ne ha alcuna intenzione. Ma come, lei ha trovato una soluzione inoffensiva a un problema individuale e sociale e la gente invece che approvarla la tratta in quel modo? Con quale diritto, con quale autorità? Le tre anziane signore, sempre più agitate, adesso addirittura coinvolgono alcuni clienti del supermarket come testimoni e partecipi della loro indignazione. Arriva anche un poliziotto con gli occhi fuori della testa il quale le ingiunge di seguirlo al posto di polizia.

La signora italiana a questo punto *capisce che qualcosa non va* e cambia strategia. Spiega al poliziotto di essere una italiana appena arrivata da Roma, città dove parcheggiare la macchina sul marciapiedi è abbastanza comune. Aggiunge che si rende conto di aver sbagliato e che le dispiace. Fra la piccola folla qualcuno dice che è vero, a Roma le cose funzionano proprio così. La gente adesso la osserva con espressioni fra il bonario e il divertito. Le tre signore e il poliziotto hanno un'aria sconcertata, non sanno più bene cosa fare. Infine, scuotendo la testa con sufficienza e compatimento, la lasciano andare.

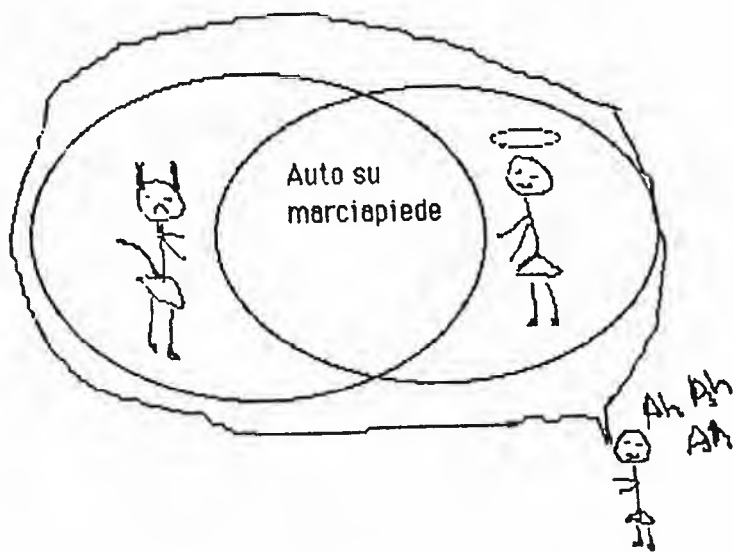
Più tardi, tornata a casa e sbollito lo schock e il risentimento, la signora italiana raccontò ai figli questo incidente e insieme ne

risero a lungo. Era infatti chiaro che così come le tre signore le erano sembrate delle streghe, lei a loro doveva essere parsa una perfetta buzzurra. Insieme dovettero riconoscere che le tre signore americane erano state l'impersonificazione di una concezione sostanziale della democrazia nella quale i cittadini in quanto tali si ritengono attivamente responsabili di far rispettare le norme della convivenza civile.

4. Gestione umoristica delle emozioni e teoria della conoscenza

La seguente vignetta¹ raffigura la protagonista dell'incidente di strada che passa attraverso tre matrici percettivo-valutative in tre fasi che si succedono nel tempo:

1. vede le cose « a modo suo » (raffigurato dall'angelo);
2. vede le stesse cose secondo due matrici percettive-valutative opposte; (raffigurato dalla bisociazione diavolo-angelo²);
3. esce da questa trappola (raffigurato dalla matrice più comprensiva Ah Ah Ah).



¹ Una vignetta analoga su: « un professore che arriva a scuola in pantaloncini corti » l'ho usata nella introduzione al mio: *A una spanna da terra*, Feltrinelli, Milano 1989 p. 17, dove potete trovare anche una più ampia spiegazione del rapporto fra bisociazione e umorismo.

² Queste tre fasi hanno delle interessanti analogie con quelle che il filosofo Charles S. Pierce definiva rispettivamente: « primità », « secondità » e « terzità »; dove « secondità » è « una conoscenza acquisita attraverso la produzione di esperienza, cioè da eventi rivelatori di contrasti di percezione ». Mentre « primità » è « presente immediato senza esperienza », come lo sono gran parte delle nozioni che si apprendono a scuola. In: *Semiotica*, Einaudi, Torino, 1980.

Solo piuttosto tardi Bateson riconobbe di aver chiamato « deduzione » un processo che più propriamente Pierce aveva denominato « abduzione ». Cfr. Bateson 1979, pp. 14-18.

Prima di mostrare che il succedersi di queste tre fasi corrisponde all'abbandono di un modo di vedere centrato sul codice analitico e al privilegiamento del codice analogico, mi pare utile sintetizzare alcuni degli insegnamenti di carattere epistemologico ricavabili da interazioni di questo tipo:

a) alle « stesse cose o azioni » (« auto sul marciapiede ») possono essere attribuiti significati opposti e ugualmente veri:

b) il processo di percezione è gestaltico e quindi implica sempre criteri di valutazione. (Per la signora italiana « marciapiede » è uno spazio per camminare, per parcheggiare, dove il cane può fare i suoi bisogni, ecc...; lo stesso spazio viene percepito dalle signore americane della scenetta in modo molto diverso). Percezione e valutazione appaiono come scindibili solo per chi rimane bloccato nella fase 1. « L'angelo » è al tempo stesso il massimo della ingenuità epistemologica e l'aspirazione suprema dei seguaci di una razionalità « pura » e « incontaminata ».

c) Gli esseri umani tendenzialmente si muovono come se si trovassero nella fase 1., cioè dando per scontate le proprie matrici percettive-valutative e le premesse implicite in base alle quali agiscono. In questo senso, « *il problema centrale della conoscenza è la difficoltà di tenere in debito conto e chiarire i contesti della propria percezione e valutazione* » e quelli dei soggetti osservati (Bateson-Ruesch, 1968; trad. it. 1976, p. 216);

d) *l'unico modo per risalire al sistema di premesse implicite in base a cui l'organismo opera è metterlo in condizione di sbagliare*, (e.: « mettere una signora italiana alla guida di una auto in USA »...), *e osservare come corregge le proprie azioni e i propri sistemi di autocorrezione* (Bateson-Ruesch, trad. it. 1976, p. 222-223);

e) *la capacità di cambiare i sistemi di autocorrezione* è il modo principale in cui si manifesta l'intelligenza (« deutero-apprendimento »). Questo cambiamento corrisponde al passaggio dalla fase 2. alla fase 3., passaggio *che implicando dei paradossi e un approccio umoristico*³ non è previsto in un modo di procedere logico, mentre è inevitabile in un modo di procedere analogico.

Ripercorriamo ora le tre fasi mettendo in primo piano il linguaggio delle emozioni:

1. La signora interpreta le proprie emozioni come informazioni relative all'ambiente e alle persone che entrano nella scena. Si com-

³ « Riteniamo che i paradossi dell'astrazione debbano intervenire in tutte le comunicazioni più complesse di quelle dei segnali di umore e che senza questi paradossi l'evoluzione della comunicazione si arresterebbe. La vita sarebbe allora uno scambio senza fine di messaggi stilizzati, un gioco con regole rigide e senza la consolazione del cambiamento e dell'umorismo », in Bateson 1984, p. 235.

porta *come se* il proprio risentimento la informasse che le tre signore sono delle rompiscatole, la propria sorpresa che il loro comportamento è abnorme, ecc..

In altre parole la signora italiana interpreta le emozioni proprie e altrui *secondo il codice sbagliato*.

È questa una questione cruciale e trascurata quando si parla di « empatia » (che appunto si riferisce al comprendere attraverso i sentimenti e le emozioni...). Il discorso sull'empatia troppo spesso (per esempio in Ardigò 1988, cap. 5) viene inserito dentro la visione dicotomica individuo-società tipica del pensiero analitico e rimane invischiato nella polarità romantico-positivista.

2. Un accumularsi di piccoli segnali (per es.: il grado di sicurezza in se stesse delle tre signore, la naturalezza con la quale altri si avvicinano e le appoggiano, gli occhi fuori della testa del poliziotto...) chiamano in causa l'esistenza di due opposte matrici percettivo-valutative (bisociazione).

Questi piccoli segnali che in precedenza erano stati trascurati adesso vengono interpretati correttamente come rivelatori di una matrice percettiva e non come informazioni sugli interlocutori. Contemporaneamente permane anche la vecchia visione delle cose. *Metà delle informazioni sono interpretate col codice giusto e metà ancora con quello sbagliato*. La signora si sente presa in trappola, umiliata, ha uno smarrimento di identità.

3. La ricontestualizzazione (Ah Ah Ah) avviene *reinterpretando correttamente tutte le emozioni* come informazioni sulle rispettive matrici percettive e come centralità della comunicazione non verbale per comprendere le dinamiche della interazione. Questa ricontestualizzazione è un movimento umoristico, un mettersi dentro per tirarsi fuori. È una uscita dalla prigione del paradosso prendendone atto.

Per concludere. La descrizione impressionistica non si presta a generalizzazioni relative ai comportamenti del tipo: « Le signore italiane parcheggiano sui marciapiedi » o « le americane non lo fanno »; per questo tipo di informazioni bisogna ricorrere all'analisi quantitativa e al campionamento statistico. L'osservanza impressionistica consente però un altro tipo di « giudizi di normalità » e di generalizzazioni, di interesse e portata non meno ampi relativi alle premesse implicite dell'azione sociale.

5. Exotopia: dai piccoli segni di umore alle premesse implicite

Tornata a casa, alla signora italiana viene il desiderio di ripercorrere la scena al rallentatore, alla ricerca del clima morale e intellettuale di cui erano state intessute le proprie percezioni ed emozio-

ni. Voleva usare (come Proust...) la doppia ottica di un evento per immaginare alcune premesse fino ad allora inesplorate della propria cultura in base alle quali poi riguardare se stessi e l'evento con occhi nuovi. È questo quel processo di riconversione umoristica dell'empatia in exotopia che ha indotto Michail Bachtin a definire la comprensione dell'altro una *Fröhliche Wissenschaft*, una « Scienza Allegra » (in: Clark Katerina e Holquist Michael, 1984, p. 65). Aggiungo che il passaggio dall'empatia alla exotopia non è un passaggio dalla centralità delle emozioni a quella della ragione; è il passaggio da un modo di affidarsi alla centralità conoscitiva delle emozioni ad un altro.

Il prospetto riportato qui sotto sintetizza il procedimento che la signora seguì, che consiste nel risalire abduttivamente (Pierce 1980; Bonfantini 1987) dalle emozioni rese problematiche alle premesse implicite che in precedenza avevano guidato le sue azioni. Il prospetto ha il vantaggio di raffigurare anche visivamente la centralità delle emozioni in questo ragionamento, ma naturalmente va letto come un riassunto della storia sopra riportata e non un suo sostituto.

SCENA : AUTO SU MARCIAPIEDE		
EVENTI	EMOZIONI	PREMESSE
auto su marciapiede	attesa di complicità	è lecito aggirare
Signore indignant	sorpresa	fatevi i fatti vostri
"sposti l'auto"	risentimento offesa	famiglia stata
Poliziotto: multa	scalogna	poliziotto= stato= potere-altro

Ripercorriamo questo prospetto assieme riga per riga, a partire dalla prima in alto.

I Evento: la signora decide di parcheggiare sul marciapiede. Sa che se arriva un vigile potrebbe prendere una multa. *Emozione:* « è fiera di se stessa », si attende complicità. *Premessa* che rende ovvio questo sentimento: « aggirare le regole *a fin di bene* è normale, è lecito ».

2. *Evento*: le tre anziane signore la aggrediscono indignate. *Emozione*: sorpresa, sbalordimento. *Premessa*: i concittadini devono badare ai fatti loro. Sono degli « estranei ».

3. *Evento*: Le tre signore non si limitano a protestare, pretendono di dire quel che deve fare. *Emozione*: risentimento, ribellione. La signora italiana vede questo come uno sgarbo personale, si sente trattata come un bambino. La *premessa*: le uniche figure che hanno l'autorità di far rispettare le regole di convivenza civile sono i genitori e i rappresentanti dello stato. Infatti:

4. *Evento*: quando arriva il poliziotto, la signora reagisce con fastidio e *rassegnazione*, giustificata dalla *premessa* che l'autorità statale agisce secondo una logica diversa da quella dei cittadini i quali se colti in flagrante la devono subire.

Le quattro premesse dell'azione così individuate vanno viste come un complesso unico, non sono isolabili. Tali premesse per loro natura consentono di mettere in luce il clima intellettuale e morale di un certo ambiente, non di prevedere il comportamento dei singoli. « Anche a Roma » può succedere che un passante indignato protesti contro un'auto parcheggiata sul marciapiede, ma questa protesta avrà un senso e una dinamica diversi (G. Bateson, p. 115 e sgg. e M. Mead 1977). Gli studiosi dell'intelligenza artificiale parlano a questo proposito di « scenari paradigmatici »; secondo questa teoria le emozioni non si riferiscono a « delle semplici esperienze », ma traggono il proprio significato dal riferimento a situazioni tipo che i membri di una data cultura interiorizzano da piccoli; sono delle « messe in scena originali » che definiscono i ruoli, i sentimenti e le reazioni caratteristiche di quella emozione. Nessuno è obbligato ad attenersi a questa messa in scena, ma ognuno di noi si serve in continuazione dello scenario paradigmatico per valutare la normalità o meno delle proprie emozioni ed azioni. (de Sousa cit. p. XVI).

La batteria di quattro premesse così costruita è « un complesso algoritmo », frutto di un atto di immaginazione sociologica. Per verificarne la validità dobbiamo provarla su una quantità di situazioni analoghe, nei due contesti culturali.

Per esempio in Italia potremmo osservare sistematicamente situazioni del tipo⁴:

1. « Signora che parcheggia auto sul marciapiede a Roma » oppure,

⁴ Anche se in questo caso osserviamo gente che ha il nostro stesso retroterra simbolico-culturale, la produttività della osservazione rimane basata sulla esperienza riassunta nel proposito. In altre parole, l'*empatia* dà i suoi frutti grazie alla *exotopia*. Cfr. Todorov, 1984, p. 97 e sgg.

2. « Studente di un liceo italiano che durante un compito in classe passa delle informazioni a un amico in difficoltà ».

Ho compiuto personalmente esercizi di questo tipo e li ho fatti eseguire a gruppi di studenti e insegnanti. Quando riportiamo i risultati sul prospetto notiamo che mentre le righe 1 e 4 sono ampiamente confermate, quelle 2 e 3 sono praticamente assenti; mancano le esperienze che potrebbero suscitare quelle emozioni e quindi rendere problematiche e meno implicite quelle premesse. Più precisamente: assente quasi sempre la riga 2 che comunque appare con proteste molto deboli e consapevoli di essere voci isolate; e assente sempre la 3. Prendete un pezzetto di carta, coprite sul prospetto le righe 2 e 3 e avrete lo « scenario paradigmatico » italiano.

Della batteria di premesse, la 1 e 4 (« aggirare le regole a fin di bene » e « lo stato è potere-altro ») sono nella coscienza di tutti e si materializzano in un ampio ventaglio di esperienze, di battute, di osservazioni. Invece la 2 e la 3, che configurano una mentalità familio-statocentrica e sono alla radice del non farsi carico del rispetto delle norme civili da parte del cittadino, sono implicite e inconsapevoli. Una controprova: nel discutere su come far rispettare specifiche regole di convivenza civile, è frequente l'appello ad una diversa educazione (famiglia e scuola) e a un più fermo intervento dello stato, ma è abbastanza raro che si faccia riferimento a un ruolo più attivo dei concittadini in quanto tali.

Gli italiani⁵ si comportano *come se non sapessero* di avere una mentalità familio-statocentrica. Un cittadino italiano che interviene per rivendicare il rispetto di una norma di convivenza (non parcheggiare sul marciapiede; non suggerire durante un compito in classe...) è immediatamente assimilato (e in un certo senso anche si auto-assimila per mancanza di modelli diversi...) o al poliziotto o alla mamma o a entrambi. Siamo alla fase 1 della vignetta. Perché si metta in moto un vero cambiamento è necessario passare per le fasi 2 e 3. Gli angeli devono riuscire a vedere se stessi anche come diavoli e saper superare umoristicamente la bisociazione. Rimane aperta una questione: quali figure sociali saranno in grado di fare la parte delle « tre streghe »?

⁵ Naturalmente sarebbe interessante verificare in modo più sistematico di quanto non abbia fatto io finora con i miei modestissimi mezzi, le variazioni con cui questo scenario paradigmatico si presenta in diverse zone e regioni del Paese. Le quali mi risultano notevolissime per « la macchina sul marciapiede », molto meno per « il copiare il compito in classe ».

Eppure...

Gregory Bateson ha trasformato la nostra visione delle emozioni da balbettio a codice autonomo e forte entro il quale quello linguistico si iscrive. Eppure le ricerche empiriche che traggono alimento dalle sue scoperte rimangono relativamente poche. Il motivo principale è che l'impostazione di Bateson, portata sul campo, richiede una non comune capacità di osservazione e di umorismo e una buona attitudine alla descrizione impressionistica.

In una normale facoltà di scienze sociali ancor oggi queste doti non solo non si apprendono, ma non sarebbe difficile dimostrare che il più delle volte si disimparano (M. Sclavi 1990).

MARIANELLA SCLAVI

Bibliografia

- ARDIGÒ ACHILLE (1988) *Per una Sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari.
- BACHTIN MICHAÏL (1968) *Dostoevskij, Poetica e Stilistica*, Einaudi, Torino.
- BATESON GREGORY (1936) *Naven*, Stanford Univ. Press (trad. it.: *Naven*, Einaudi, Torino 1991).
- (1953) « The position of humor in human communication » in H. von Foerster (a cura di) *Cybernetics*, Macy Foundation, New York.
- (1963) « A social scientist views the Emotions » in Peter H. Knapp (a cura di) *Expression of the Emotions in Man*, International University Press, New York.
- (1979) « Un approccio formale a idee esplicite, implicite e concretizzate e alle loro forme di interazione », in Carlos E. Sluzki e Donald C. Ransom: *Il Doppio Legame*, Astrolabio, Roma.
- (1984) *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- BATESON G. e RUESCH J. (1968) *Communication. The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York (trad. it.: *La matrice sociale della psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1976).
- BELENKY-CLINCHY-GOLDBERGER e TARULE (1986) *Women's Ways of Knowing*, Basic Books, New York.
- BERGER PETER e LUCKMANN THOMAS (1969) *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- CLARK KATERINE e HOLQUIST MICHAEL (1984) *Michail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- DE SOUSA RONALD (1987) *The rationality of emotions*, MIT Press, CambridgeMass-London.
- ELIAS NORBERT (1988) *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- GARRY ANN e PEARSALL MARILYN (a cura di) (1989) *Women, Knowledge, and Reality*, Unwin Hyman, Boston.

- HARDING SANDRA (1986) *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca.
- HELLER AGNES (1980) *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma.
- JAGGAR ALISON M. (1989) « Love and Knowledge: "Emotion in Feminist Epistemology" » in Ann Garry and Marilyn Pearsall (a cura di) cit., p. 129-155.
- FOX KELLER EVELYN (1987) *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano.
- LANGER SUSANNE (1990) *Language and the politics of emotion*, Cambridge University Press, New York.
- LUTZ CATHERINE A. E ABU-LUGHOD LILA (1990) *Language and the politics of emotion*, Cambridge University Press, New York.
- LUTZ CATHERINE E WHITE GOFFREY M. (1986) « The anthropology of emotions » in Annual Review of Anthropology 15: 405-436.
- MEAD MARGARET (1977) « End Linkage: a Tool for Cross Cultural Analysis » in John Brockman (a cura di): *About Bateson*, Dutton, New York, p. 171 e sgg.
- PIERCE CHARLES S. (1980) *Semiotica*, Einaudi, Torino.
- SCHEFLEN ALBERT E. (1977) *Il linguaggio del comportamento*, Astrolabio, Roma.
- SCLAVI MARIANELLA (1989) *A una spanna da terra*, Feltrinelli, Milano.
- (1990) « Due modi di guardare. Per una metodologia umoristica nelle scienze sociali », in Marco Ingrosso (a cura di): *Itinerari sistemici nelle scienze sociali, Teorie e bricolage*, Franco Angeli, Milano, pp. 275-287.
- (1993) *Ridere dentro*. Un seminario sull'umorismo in carcere con Renato Curcio, Maurizio Iannelli, Stefano Petrelli e Nicola Valentino, Anabasi, Milano.
- SHWEDER E LE VINE (a cura di) (1984) *Culture Theory, Essays on Mind, Self, Emotion*, Cambridge University Press, New York.
- STEIN EDITH (1992) *L'empatia*, Franco Angeli, Milano.
- TODOROV TZVETZAN (1984) *Michail Bakhtin The Dialogical Principle*, University of Minnesota Press.
- WATZLAWICK PAUL, BEAVIN JANET H. E JACKSON DON D. (1971) *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma.
- WOUTERS CAS (1992) « On Status, Competition and Emotion Management: The Study of Emotions as a New Field », in Mike Featherstone (a cura di): *Cultural Theory and Cultural Change*, Sage Pub. London p. 229-252.

Gregory Bateson: le relazioni dell'esistente nella sua totalità per una epistemologia ecologica

Nella mia carriera di studentessa universitaria presso la Facoltà di Sociologia a Roma, di recente conclusasi, non mi è mai capitato di incappare in un programma di corso che prevedesse il tema Bateson. Ma l'agenzia educativa scolastica, e dunque l'educazione scolastica, non dovrebbe essere anche educazione a nuovi modi di pensare, anche critici, dunque educazione all'apertura verso nuovi modi di pensare, di vedere la realtà, dei quali oggi più che mai avremmo tanto bisogno?

E la promulgazione di novità concettuali che si ritengano significative, pur se non ortodosse o consolidate storicamente e culturalmente, non dovrebbe essere anch'essa competenza e piacere insieme, della classe accademica?

Invece la conoscenza del mondo culturale che oggi circonda, sviluppa e prosegue il lavoro di un autore come Bateson è possibile solo mediante curiosi e labili canali, o per caso.

Contro questo disinteresse, qui mi propongo di arricchire ed incentivare la divulgazione e l'interesse verso Gregory Bateson, insieme all'intento — per quanto è possibile e pertinente in questa sede — di introdurre questo autore a chi dovesse accostarsi ad un suo scritto o tematica che lo consideri.

Chi è Gregory Bateson?

La gamma di interessi di Gregory Bateson è stata talmente variegata che la sua produzione si rivela concernente e adottabile come strumento metodologico nei più diversi contesti. Antropologia culturale, etnografia, comunicazione, teoria del gioco, etologia, patologia mentale (schizofrenia), alcolismo, evoluzione biologica, apprendimento, sono tutti ambiti in cui Bateson ha operato, talvolta costruendo e applicando, abduktivamente, nuovi parametri epistemologici, metodologici e osservativi. In realtà ci sono poche ma essenziali categorie alla base della maggior parte della sua produzione:

teoria della comunicazione, cibernetica, tipi logici, a cui l'autore ne affianca un'altra: la schismogenesi.

Ma il vero soggetto, ovunque rintracciabile nei suoi lavori, è la relazione. Relazione si riscontra tra tutte le sue sfere d'interesse, così come c'è relazione tra le varie analisi che egli propone. Ciò che è interessante ad un primo livello di lettura di un suo saggio, ad esempio, è che non appaiono conclusioni esplicitate, anche sotto la voce "conclusioni": il lettore deve trarle, *relazionando* le varie parti dell'esposizione stessa.

All'origine di tutto ciò v'è una rivoluzione epistemologica sulla quale si fonda tutta l'opera di Bateson. L'antico dualismo cartesiano, rimasto in auge fino ad oggi in ogni tipo di analisi che ambisse all'appellativo di 'scientifica', ha sempre avuto come presupposto osservativo una scissione: tra soggetto e oggetto, tra il sé e l'altro, tra libertà e necessità, tra una cultura che osserva ed una osservata, tra una mente ed un corpo, tra uomo e resto della vita.

1. La natura sistemica della vita: l'ecologia della mente

Senza le ricerche svolte da Bateson in ambiti diversi, e le tesi a cui è giunto, non sarebbe possibile comprendere il senso e la forza di quella che io definirei, rispettando la sua terminologia epistemologica, una 'combinazione di idee', il cui prodotto è un'idea nuova che sarà chiamata 'ecologia della mente'. Nell'ultima fase del suo lavoro intellettuale, Bateson applica la teoria della comunicazione e la cibernetica non più a settori dello scibile, ma all'agire umano nella sua accezione più vasta. L'autore dà merito a Lamarck di aver capovolto l'assunto idealista secondo il quale il mondo biologico è creato della mente, quando ha preso in considerazione la possibilità che fosse il mondo biologico a costituire la spiegazione della mente. La problematica della natura della mente da lui posta dopo lunghi tempi di stagnazione, fu trascurata anche da Darwin, riaffiorando invece dopo la seconda guerra mondiale, contemporaneamente alla crescente importanza che andava assumendo la cibernetica.

L'osservazione di Laing a proposito della difficoltà di vedere ciò che è ritenuto 'ovvio' perché potenzialmente pericoloso, verrà spiegata da Bateson mediante l'autocorrettività dei sistemi nei confronti di ciò che li disturba; difatti questi possono "incapsulare come una perla l'informazione fastidiosa, così da non dar noia". Ciò implica che l'individuo, analizzato come sistema, è segmentato in vari modi, così che gli eventi che accadono in una parte (esempio gli occhi) non pregiudichino quasi per niente il funzionamento di

altre parti (esempio gli arti). Bateson si sofferma sul tipo di nesso esistente tra la parte "coscienza" e la mente nella sua totalità: la porzione di contenuti mentali coscienti, costituisce solo una selezione, un campione sistematico (non stocastico) del tutto. Difatti, la percezione cosciente è guidata dai fini: ciò che non è pertinente ai propri fini non lo si vede, non lo si ascolta, non esiste a livello cosciente. Ciò significa che i sensi colgono e trasmettono alla coscienza non l'oggetto esistente nel mondo fisico (equivalente al "territorio" di Korzybski), bensì una serie di differenze che andrà a costituire una mappa mentale (nella fattispecie di natura finalistica) dell'esperienza. Per Bateson la coscienza ci fornisce una scorciatoia che ci permette di raggiungere prima possibile ciò che si vuole; di certo non agendo con la massima saggezza per vivere, ma seguendo il più breve cammino logico o causale per conquistare ciò che si desidera.

Dunque, riassumendo, si ha da un lato la natura sistemica dell'individuo, la natura sistemica della cultura a cui appartiene e la natura sistemica del sistema biologico, ecologico in cui è inserito; dall'altro lato la peculiare distorsione nella natura sistemica che avviene nel singolo individuo, che ha come effetto la cecità della coscienza nei riguardi della natura sistemica dell'essere stesso. Da qui la frequente citazione di un pensiero di Pascal da parte di Gregory Bateson: *"Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce"*, accompagnata dalla paradossale osservazione sulla aridità e la stoltezza provocate dal seguire i dettami sensati della coscienza. Il nostro autore presume che la coscienza eserciti una reazione nel resto della mente e quindi un effetto sull'azione; da ciò consegue che debba sussistere una differenza sistematica — non aleatoria — tra le visioni conscie dell'io e del mondo, e la vera natura dell'io e del mondo, e che questa reale natura non sia percepita dalla coscienza. Questa differenza percettiva distorce inevitabilmente il processo di adattamento: ciò comporta che un tentativo di indurre cambiamenti in una data variabile sarà intrapreso senza la comprensione della rete omeostatica che circonda quella variabile. E questo si evidenzia nel costume, proprio dell'uomo, di cambiare il suo ambiente piuttosto che se stesso. Tuttavia esistono attività umane in cui gli stati d'animo e gli atteggiamenti dettati dalla finalità cosciente vengono meno, anche se queste vengono esplicitate consciamente. Quella che Freud denominava "strada maestra per l'inconscio", è percorribile tramite i sogni, ma anche attraverso le creazioni estetiche, la percezione artistica, la poesia, la religione nel suo spirito autentico. In queste ed in altre attività (quali ad esempio l'amore non finalizzato) ad esse simili, l'uomo deve percepire se stesso come un sistema cibernetico: forse la soluzione del problema è nell'uomo stesso.

L'autore si schiera contro i tentativi artificiali di raggiungere l'inconscio, quali stupefacenti ed allucinogeni, caratteristici degli anni sessanta, il cui uso, probabilmente, è stato suggerito da una sorta di compensazione all'atteggiamento troppo finalistico.

Gregory Bateson avverte l'emergenza di un'azione che vada contro la crescente velocità con cui sta aumentando questa distorsione che condurrà l'uomo all'autodistruzione: individuo, società, natura sono tre sottosistemi del sistema vitale e ammonisce che noi non viviamo in un tipo di universo ove il semplice controllo unidirezionale sia possibile. La vita stessa non è così. Mary Catherine Bateson sottolinea come la cibernetica par fare di noi dei poeti, così come qualsiasi sistema formale che consenta di riconoscere la somiglianza nella diversità; e la chiave del libro "Mente e Natura", sta proprio nel titolo, che Bateson sostituirebbe tranquillamente con "struttura che connette": una trama che connette l'empirico con il teorico, la mente con la materia, l'intelletto con l'emozione. Ma Bateson va oltre e, facendo un paragone per opposti, egli stesso trova che mentre Freud dilata il concetto di mente verso l'interno, egli lo dilata verso l'esterno: « La mente individuale è immanente, ma non solo nel corpo: essa è immanente anche in canali e messaggi esterni al corpo; e vi è una più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema. Questa più vasta Mente è paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per "Dio", ma essa è ancora immanente nel sistema sociale totale interconnesso e nell'ecologia planetaria ». Naturalmente in questo sistema la morte non ha bisogno di essere dimenticata o di venire creduta come trapasso della mente in un altro mondo; perché se la mente è immanente anche nei canali d'informazione esterni al corpo, allora « il ganglio individuale di canali che io chiamo "me" non è più così prezioso perché quel ganglio è solo una parte di una mente più vasta. Le idee che sembravano essere "me" possono anche diventare immanenti in voi. Possano esse sopravvivere se sono vere » (Bateson, 1976:479-484).

1.1 Il dio ecosistemico

Questo superamento dell'ultima soglia, già accennato nel 1970, che porta l'autore a tastare terreni che — come afferma egli stesso — "gli angeli (allude agli scienziati) temono", il sacro innanzi tutto, avrebbe trovato realizzazione in un'opera rimasta incompiuta, la quale avrebbe portato il titolo di *Where angels fear to tread*, (da un verso di Alexander Pope), appunto. Fortunatamente per noi, la figlia, Mary Catherine, ha osato mettere mani tra gli appunti del pa-

dre, dopo la sua morte, completando così il libro e pubblicandolo. Includendosi nella categoria "scienziati", lo stesso Bateson si avvicina con timori e cautele al terreno del sacro, ma, come già visto in precedenza, nel tentativo di espressione e di trasmissione della sua idea di *Mente* nel senso più vasto che si possa immaginare, si rende conto che ad essa si può solo dare il nome di "dio": « Le regolarità che scopriamo, comprese le norme e le necessità della comunicazione e della logica, formano un'unità in cui poniamo la nostra dimora. Potrebbero essere considerate le peculiarità del dio che proporrei di chiamare *Eco* ».

« Dice una parabola (!) che quando il dio ecologico abbassa lo sguardo e vede la specie umana peccare contro la sua ecologia (per avidità o perché prende delle scorciatoie o compie certi passi nell'ordine sbagliato), sospira e involontariamente manda sulla terra l'inquinamento e la pioggia radioattiva. Non serve dirgli che la trasgressione era di poco conto, che ci dispiace, che non lo faremo più. Non serve fare sacrifici, tentare di placarlo con offerte: il dio ecologico è incorruttibile e quindi non lo si può beffare » (Bateson-Bateson, 1989: 215-216).

2. Quale epistemologia

La critica fondamentale che soggiace a tutto il pensiero del nostro autore, e dalla quale questo si sviluppa, è quella alla premesse epistemologiche adottate dalla scienza e dal pensiero corrente, risalenti, dal punto di vista disciplinare, al razionalismo cartesiano. Come è stato già accennato nella premessa, è noto che fu Cartesio a scindere dualisticamente e definitivamente mente e materia; e le correnti che seguirono svilupparono una metodologia che o prediligeva la mente — come motore di tutto il creato —, o prediligeva la materia nello stesso senso. Va aggiunto che il procedimento logico di cui per lo più ha usufruito e usufruisce la scienza è l'induzione, e tutto ciò insieme ha dato luogo a moltissimi concetti euristici, ma nessuno di questi si può definire fondamentale; tant'è che i concetti che presenziano nelle scienze sociali, economiche, psicologiche, culturali, contemporanee dei concetti della psicologia, psichiatria, antropologia, sociologia ed economia coeve sono assolutamente isolati dalla "rete dei principi fondamentali". Bateson compie un'analisi critica dell'evoluzione dell'epistemologia recente, osservando che dai tempi di Newton fin verso la fine dell' '800, l'interesse dominante della scienza si rivolse alle catene di cause ed effetti che potessero essere attribuite a forze e collisioni. Questo, unito al fatto che la

matematica a disposizione di Newton era perlopiù quantitativa, indusse a misurare con notevole precisione distanze, tempi, masse ed energie. Dunque la descrizione, da parte di un chimico o di un fisico, di un qualsiasi evento, era fondata su valutazioni riguardanti la massa e l'energia. Giustificatamente, i primi scienziati del comportamento iniziarono la loro indagine col desiderio che le loro speculazioni fossero basate su una simile base rigorosa. « Era allettante collegare la "energia" a metafore già esistenti, come la "forza" delle emozioni o del carattere, o il "vigore"; oppure considerare la "energia" in qualche modo opposta alla "stanchezza" o alla "apatia". (...) Gli scienziati dell'800 (Freud in particolare) che tentarono di gettare un ponte tra di dati comportamentali e i principi fondamentali delle scienze chimica e fisica erano certo nel giusto quando ritenevano necessario quel ponte, ma nel torto, io credo, quando vedevano nella "energia" il suo sostegno. (...) Dopo tutto l'energia è Massa x Velocità, e nessuno scienziato del comportamento sostiene veramente che la "energia psichica" sia di tale entità » (Bateson, 1976: 26, 27).

Con questo breve excursus, opponendosi ad ogni induzione dall'esperienza, Bateson pone la sua premessa metodologica nella ricerca dei principi fondamentali della scienza prima che avvenisse la scissione tra le sfere scientifica, religiosa e filosofica. L'unico problema che è sempre esistito, e a testimoniare ci sono tutte le cosmogonie, prima della divisione della forma dalla sostanza, è quello dell'ordine e della differenziazione, e i modi di attuazione di quest'ultima. Mi sembra agevole a posteriori di quanto è stato detto sino ad ora, riscontrare l'ordine e la differenziazione come fondanti tutta la problematica dell'opera batesoniana, traducendo questi due temi nei termini operativi di relazione e differenza: in natura, nell'uomo, nel pensiero, insomma nella vita intera. Il ponte che Bateson propone è la natura sistemica della vita intera ed il metodo di riflessione attraverso il quale è possibile questa natura sistemica è l'abduzione, differente sia dall'induzione che dalla deduzione, ma l'abduzione si compie su qualsiasi tipo di premesse epistemologiche, perciò Bateson auspica che la si riscontri e la si applichi alle sue premesse epistemologiche, giacché per lui, qualsiasi mutamento delle nostre premesse epistemologiche implicherà uno spostamento di tutto il nostro sistema di abduzioni. Sfruttando anche il terreno della logica, entrando nella sfera della più recente semiotica cognitiva peirciana, Bateson conferisce altissimo valore al processo abduttivo, (che, a differenza dei processi induttivo e deduttivo, permette un'inferenza, dunque l'introduzione di un'idea nuova), indicandolo come strumento principe per la scoperta di nuove relazioni: in fondo l'idea

di « ecologia della mente », enucleata da questo autore, cos'è se non il frutto diretto di una catena di abduzioni?

Ciò che sarà esposto qui di seguito è proprio frutto del processo abduittivo.

2.1 Abduzioni su « le ragioni del cuore »

Bateson concorda con Lévi-Strauss quando questi assume che il cuore abbia algoritmi precisi. D'altro canto anche Pascal, quando affermava che « il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce », si riferiva alle ragioni del cuore come a un sistema di regole logiche e di calcolo, diverso da quello della coscienza, ma ugualmente preciso e complesso. Ed in effetti, secondo Bateson, i contenuti del cuore, (ovvero inconsci) sono codificati e organizzati in modo assolutamente differente da quelli del linguaggio. Ora, essendo gran parte del pensiero cosciente strutturata in termini della logica del linguaggio, « gli algoritmi dell'inconscio sono doppiamente inaccessibili ». Allora il problema si rivela doppio: la mente cosciente, come è stato già illustrato, non ha facile accesso alla mente totale; ma anche quando, attraverso i sogni, l'arte, la poesia, l'ebbrezza e simili, si rompe la barriera conscio/inconscio (sistemico) rimane sempre un problema di decodifica. Quello che Bateson chiama « problema di traduzione » concerne le modalità con cui sono espressi tali oggetti, e questo si evince chiaramente in uno dei più bei metaloghi, a mio parere, composti dal nostro autore: « *Che cos'è un istinto?* ». Il sogno, la comunicazione animale, quindi il gioco animale, e aggiungerei l'arte e l'ebbrezza, tutti questi temi sono fondati sulla comunicazione analogica, per lo più iconica e le caratteristiche che posseggono sono l'assenza nel tempo, la metafora non ancorata, l'assenza di una programmazione logica (l'assenza di fini al loro esterno, oserei), l'assenza di negazioni semplici — dato che questa è frutto esclusivamente del linguaggio discreto.

Si noterà come questo elenco si riscontri come norma nella comunicazione di un soggetto schizofrenico, perciò si può dedurre che questo annulla il processo secondario per il quale non vigono le regole su citate.

3. Il tram e l'autobus, ovvero innocenza ed esperienza

Vorrei riportare un'illustrazione della finalità cosciente batesoniana.

« C'era una volta un giardino, il quale conteneva molte centinaia di specie (era forse nella zona subtropicale) che vivevano in

grande fecondità ed equilibrio, con abbondanza di humus, e così via. In quel giardino c'erano due antropoidi, più intelligenti degli altri animali.

Su uno degli alberi c'era un frutto, molto in alto, che le due scimmie non erano capaci di raggiungere. Esse cominciarono allora a pensare. Questo fu lo sbaglio: cominciarono a pensare per raggiungere un fine. (...) Così si doveva fare: si escogita un piano, ABC, e si ottiene D. » (Bateson, 1976: 449).

Ho selezionato questa citazione per la sua ironia e la precisione con la quale rende le idee dell'autore: Bateson, con la peculiare riepistituzione del mito biblico della genesi, spiega come sia la perdita dell'innocenza e l'acquisto dell'esperienza ad aver rovinato la specie umana permettendo la progettazione, la pianificazione e quindi anche la civilizzazione. E, dato che il progetto e la pianificazione sono costruiti per permettere a colui che li pensa di raggiungere un fine, e che raggiungendo fini sempre più importanti e grandi si acquista « potere su », quindi controllo, in altra sede l'autore, specifica: « L'illusione del potere è un derivato, una funzione, di quella distorsione percettiva che porta il tram ad invidiare l'autobus. Chi sta in basso è portato a pensare che chi sta in alto sia più libero dal "solco tracciato": l'illusione dell'innocenza che guarda con invidia all'esperienza risulta un'ottima sintesi della narrazione del mito di Adamo ed Eva ».

Da tutto quanto è stato detto, consegue che l'atteggiamento finalistico persino nei confronti della morte, da parte degli occidentali, trova anch'esso brillante spiegazione nel mito prima riportato; infatti si è cercato di dare un fine, una motivazione, a tutta una vita umana, assumendo l'esistenza di un aldilà, la cui vera natura è stata a lungo contesa dalle varie correnti del Cristianesimo, prime fra tutte il Cattolicesimo e il Protestantismo.

Cerchiamo forse una motivazione per vivere? Riacquistare il paradiso perduto?

Eppure proprio da una ricerca antropologica dello stesso autore, si evince come i Balinesi pongono dentro la vita stessa il motivo del vivere.

Il seguente paragrafo va integrato — concettualmente — al precedente, infatti i due sono stati affiancati col proposito di seguire quelle riflessioni di base che permetteranno la nascita di una nuova impostazione epistemologica.

3.1 Onniscienza e entropia

Ho ritenuto opportuno dedicare un paragrafo a sé stante a Prigogine, perché credo che il suo lavoro sia di immensa portata; l'uni-

co che, secondo me, si può equiparare a quello di Bateson, e che si integra perfettamente a questo, costituendo il fondamento della scienza della complessità, un nuovo territorio scientifico che sta prendendo contorni sempre più precisi a livello operativo, oltre che teorico.

Se Bateson ha percorso itinerari scientifici che lo hanno condotto alla formulazione dell'idea di « ecologia della mente » e alla metafora di « dio ecosistemico »; Prigogine è il primo autore contemporaneo che coglie l'urgenza, propria del nostro tempo, di rileggere, nelle sue attuali implicazioni e nelle future, il concetto che è la conseguenza diretta delle più recenti leggi della fisica: l'entropia.

Il metalogo « *Perché le cose finiscono in disordine?* », scritto da Bateson nel 1948 insieme alla figlia, è sull'entropia, nel quale così si legge:

« Padre: "Tu hai visto [sullo schermo cinematografico] qualcosa che veniva scosso e agitato, ma invece di finire in un disordine più grande di prima, le lettere si componevano in bell'ordine, tutte in fila nel modo giusto, e formavano parole... cioè costruivano qualcosa che moltissima gente sarebbe d'accordo nel giudicare sensato.

Figlia: Sì, papà, ma vedi...

P.: No, non vedo niente; quello che voglio dire é che nel mondo reale le cose non vanno mai a quel modo. Quello succede solo al cinema.

F.: Ma, papà...

P.: Cioè, ti dico che è solo al cinema che si possono scuotere le cose e far loro acquistare più ordine e significato di quanto ne avessero prima... » (Bateson, 1976: 38).

Nonostante quanto si evinca da questo breve brano, ciò che si trova nell'ecologia della mente batesoniana è una trattazione eccessivamente contestualizzata di un singolo elemento del processo entropico — la differenza —, a cui l'autore affida il ruolo di prova di alcuni aspetti e risvolti del suo pensiero. Invece, proprio l'entropia rappresenta la ragione reale e ineluttabile dell'affanno di Bateson per il destino del mondo; purtuttavia egli non la esplicita come punto di partenza della sua « ecologia della mente ».

In un testo composto insieme a Isabelle Stengers, Ilya Prigogine, narrando una storia delle scienze esatte da un punto di vista molto peculiare, denuncia la fallacia epistemologica delle scienze moderne fino ad un certo punto della loro evoluzione.

Egli identifica la nascita della scienza moderna nella rottura dell'alleanza animistica con la natura, che trova personificazione in Newton, le cui leggi, assurgenti a verità assolute e definitive, trascendono

da ogni contestualizzazione storico-sociale. Il tempo della fisica dinamica classica è « il tempo del dispiegarsi progressivo di una legge eterna, segnata una volta per tutte, e completamente espressa da un qualsiasi stato del mondo » (Prigogine-Stengers, 1981: 80).

I fondamenti della fisica termodinamica sono rinvenibili nell'esperimento noto con il nome di « ciclo di Carnot », citato anche da Bateson, che, non più considerato come ciclo ideale, ma come ciclo reale, diventa così il punto di incontro dei due « universali » scoperti dal XIX secolo: la conversione dell'energia e la propagazione del calore. E conseguentemente al fatto che in questo contesto, la propagazione *irreversibile* del calore diventa sinonimo di perdita di rendimento, la stessa diverrà anche, dal 1852, sinonimo della degradazione universale dell'energia meccanica. È Thomson a compiere in questo modo il vertiginoso salto dalla tecnologia dei motori alla cosmologia. Il nostro mondo è da considerarsi una macchina in cui la conversione del calore in movimento non può avvenire se non al prezzo di uno spreco irreversibile, di un'inutile dissipazione di quantità di calore. Le differenze produttrici di effetti diminuiscono progressivamente nella natura; il mondo, passando da una conversione all'altra, esaurisce le sue differenze e si dirige verso lo stato finale definito da Fourier, lo stato di equilibrio termico in cui non c'è più nessuna differenza che possa produrre effetti. Clausius introduce il termine « entropia » (che in greco significa « cambiamento, evoluzione ») esprimendo con esso, — detto in modo semplicistico e impreciso — la misura della diminuzione della capacità di un sistema isolato a compiere lavoro.

L'entropia può solo aumentare, dato che per provocare la sua diminuzione occorrerebbe intervenire nella struttura dell'atomo, e questo è impossibile, in quanto, per il principio di indeterminazione di Heisenberg, non si può conoscere con infinita precisione lo stato dinamico di una particella (in questo caso un elettrone).

Le considerazioni generali, una volta spiegata e provata l'irreversibilità dell'entropia, sono così illustrate dal manuale di fisica: nelle trasformazioni di un sistema isolato pertanto la entropia finale non può essere mai più piccola di quella iniziale. Se la trasformazione è reversibile si può avere solo trasferimento di entropia da un corpo ad un altro, entrambi parti costituenti il sistema. Nel caso di trasformazioni irreversibili [e questo è il caso in cui rientrano i processi spontanei naturali] l'entropia del sistema nel suo complesso aumenta. Naturalmente ciò non impedisce che la entropia di qualche parte del sistema diminuisca: in tal caso però v'è qualche altra parte del sistema la cui entropia aumenta ancora di più in modo da rispettare le condizioni poste.

La crescita dell'entropia corrisponde all'evoluzione *spontanea* del sistema. L'entropia diventa così un "indicatore di evoluzione", esprime cioè il fatto che in fisica esiste una "freccia del tempo": il futuro di ogni sistema isolato è la direzione in cui aumenta l'entropia. Quale sistema sarebbe meglio "isolato" dell'Universo? ». L'aumento di entropia ora « si trova collegato ai *processi naturali* che avvengono nel sistema, e che lo conducono verso lo stato di equilibrio termodinamico, stato in cui l'entropia è massimale e in cui non può avvenire nessun altro processo produttore di entropia. E qui si traccia lo iato tra dinamica e termodinamica: per la prima il sistema evolve su una traiettoria assegnata una volta per tutte e "conserva in eterno il ricordo del suo punto di partenza" (in quanto le condizioni iniziali determinano una volta per tutte la traiettoria). Per la seconda invece, tutti i sistemi in stato di non equilibrio si evolvono verso lo stesso stato d'equilibrio. Raggiunto l'equilibrio il sistema "ha dimenticato il modo in cui era stato preparato".

L'idea che Prigogine vuole esprimere mediante il suo excursus critico coincide con una tesi sottintesa da Bateson: "conoscere" è stato spesso identificato con "saper manipolare". Ma la storia non si riduce a questo.

Abbiamo preso come punto di partenza della termodinamica la legge della conduzione del calore di Fourier, che fu effettivamente il primo processo irreversibile ad essere espresso quantitativamente: l'identità tra formule matematiche di leggi della natura e meccanica classica era stata infranta. Si legge nel testo di Prigogine-Stengers: « Con la precisa formulazione del secondo principio della termodinamica, per la prima volta l'interesse non si concentrò più intorno a ciò che potesse essere manipolato, ma, al contrario, su ciò che, per definizione, è spontaneo e non manipolabile. (...) Il risultato più importante di questa discussione è che il futuro non è più determinato. Esso non è più necessariamente implicato dal presente. Questa è la fine dell'ideale classico dell'onniscienza. Naturalmente è la fine di un problema puramente teorico ». È una « metamorfosi della scienza che ancora si sta attuando intorno a noi ». Lo scontro tra l'idea di tempo "intemporale" della fisica e l'idea di un tempo "irreversibile" diretto verso il futuro « ha alienato la scienza dalla filosofia. Si può oggi affermare che la fisica non nega più il tempo, né la sua direzione. (...) Gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, "tutti sapevano" (Prigogine-Stengers, 1981: 267-271, 274).

Il titolo del testo di Prigogine e Stengers è "*La nuova alleanza*" tra scienze esatte e scienze umanistiche; poiché, non esistendo più

il concetto di un osservatore che possa essere estraneo alla natura che osserva (onnisciente) in qualsiasi disciplina, risulta infondata la presunta supremazia dell'osservatore "scienziato" rispetto a quello "umanista" o "filosofo". Nel momento in cui scopriamo la natura della physis, possiamo anche cominciare a comprendere la complessità dei problemi con cui si confrontano le scienze sociali. Nel momento in cui impariamo il rispetto "che la teoria fisica ci impone nei confronti della natura, dobbiamo pure imparare a rispettare gli altri approcci intellettuali. Solo così possiamo partecipare al divenire culturale e naturale, perché questa è la lezione che ci impartisce la natura, se vogliamo davvero ascoltarla. "È ormai tempo per nuove alleanze" è l'ultima proposizione del testo (286-288).

Risulta evidente allora che Bateson, enucleando l'idea di "ecologia della mente", giunge alle medesime tesi di Prigogine, pur se mediante differente percorso: egli, attraverso l'osservazione di svariati fenomeni della vita, scopre l'esistenza di una struttura che è comune sia a fenomeni specificamente biologici, genetici, ecc. che ad eventi dell'agire umano. Ma si rileva anche che la metodologia adottata dall'autore per esaminare questa gamma di contesti senza alcun nesso apparente, si identifica proprio con una "alleanza" tra un modo di procedere propriamente scientifico ed uno umanistico.

Conclusioni

L'idea ultima a cui giunge Bateson, l'ecologia della mente: una proposizione che costituisce, in fondo, una contraddizione in termini, se letta attraverso l'occhio di Cartesio, giacché il termine "ecologia" solitamente viene correlato all'ambiente, agli ecosistemi naturali, ma di certo non alla mente.

L'adozione di una premessa osservativa che indichi l'uomo come sistema, di cui la mente è una parte, il corpo un'altra, fortemente relazionata e necessaria all'esistenza ed al funzionamento della prima, è nuova. La cibernetica, e proprio la teoria dei sistemi, ha permesso a Bateson di estendere l'idea di "sistema", corredata di tutti i criteri che vigono al suo interno, all'uomo. E c'è di più. Bateson ammette l'esistenza di sistemi compresi in sistemi più ampi; così l'uomo, pensato come sistema, è collocato all'interno del "sistema mondo", con cui si trova in stretta relazione: relazione che è vitale nel senso più letterale del termine. È così che "ecologia della mente" acquista una forma significativa: anche nella mente umana sussiste una ecologia, fondantesi su nessi interagenti tra le varie

parti, i vari costrutti. Ed è per quanto sopra detto che questo concetto non induce ad equivocate interpretazioni, ad esempio di stampo hegeliano.

La conclusione ultima di quanto illustrato è che *“l'uomo non può vivere senza il suo ambiente e che, conseguenzialmente l'uomo (soggetto), distruggendo l'ambiente (oggetto), distrugge se stesso”*.

Ciò non è banale per due motivi di natura diversa:

a) Se veramente fosse banale tale concetto, si sarebbe operato nel senso ecologico ambientale, si da non raggiungere i livelli di rischio di autodistruzione che abbiamo davanti agli occhi. Evidentemente, sono i concetti più banali ed elementari i più difficili da comprendere.

b) Il concetto di cui sopra, se derivante dalla complessa ed articolata teoria olistica formulata da Bateson, si spoglia immediatamente della qualità di “ovvietà” che le si potrebbe attribuire.

Il cruccio dell'ultimo periodo di vita di Bateson per le sorti del mondo, trova implicita radice nella grandezza fisica di stato denominata entropia, che in fondo è l'unico vero problema dei nostri giorni.

L'irreversibilità dei processi termodinamici è ciò su cui oggi si è obbligati a soffermarci. Ogni tipo di produzione di un effetto, sia esso lavoro, sia esso energia, sia esso produzione industriale, tecnologia, calore, movimento, comporta un avvicinamento alla morte termodinamica dell'universo intero, che equivale all'impossibilità della vita. L'unico strumento in nostro possesso è rallentare questo irreversibile e ineluttabile punto di arrivo. Come? Qui entra in campo *in primis* il problema ecologico, dipendente dalla dinamica in atto dei processi economici e produttivi. Ma se si vuole dare una chiave di volta per il cambiamento, questa è superare le difficoltà di comprensione del concetto apparentemente “ovvio” scritto prima.

Non può essere perseguito alcun buon proposito nei confronti del problema in discussione, molto complesso e ampio, se ciascun individuo non muta il proprio modo di pensare, di vedere, di analizzare ogni cosa, a partire dai particolari quotidiani. Il che, tradotto in una terminologia batesoniana, corrisponde al realizzare intimamente, ognuno, l'esistenza delle relazioni tra tutto ciò che esiste, noi compresi.

A tal fine è poco proficua un'informazione che enuncia il livello di degradazione del pianeta o la presenza del buco dell'ozono: per “poco proficua” intendo “con poche possibilità di raggiungere quel livello di responsabilizzazione capillare nel tessuto sociale”, giacché rimangono fatti in qualche modo distaccati dall'utente di mass-media;

questi prende solo atto con dolore, ritenendosi impotente. Insomma, non si sente parte integrante vitale e potenzialmente attiva, poiché non gli si fanno percepire, in tale modo, le relazioni tra lui e il sistema intero, e la loro inconfutabilità... E si sa che questo è anche un problema di comunicazione che può essere esaminabile da svariati punti di vista.

Stessa cosa vale per l'informazione su queste argomentazioni, provenienti da fonti specialistiche; questa si traduce in informazione settoriale, in quanto solitamente contestualizzata in articoli o trasmissioni specifiche che divengono noiose a colui che non è "addetto ai lavori", dunque non in grado di comprendere terminologie e ragionamenti di una materia di cui è ignaro.

È chiaro che durante la fase formativa dell'uomo, la consapevolezza con cognizione di causa, del problema ecologico, produrrebbe dei frutti, poiché lenta, graduale ed estesa. D'altro canto, la circolazione di una cultura sommaria, anche a livello di piccoli gruppi, non può apportare alcun beneficio per un proposito come quello appena illustrato.

È stato detto che Bateson asserisce che la civilizzazione umana si edifica sulla finalità: ogni azione costituisce una componente di un piano progettuale per raggiungere un determinato fine. Egli sostiene che nell'uomo, inteso come sistema, presenziano però anche dei fattori correttivi nei confronti di questa unidirezionalità motivazionale; e questi si identificano con l'amore, la religione, l'arte, i sogni, e cose di questo genere, nelle quali non appare traccia di finalità.

Ora, se sono ammissibili delle esitazioni per la reale e verificabile funzione correttiva della religione se si guarda alla struttura delle grandi religioni secolarizzate, sorgono anche dei dubbi per gli altri fattori che l'affiancano; mi preme far notare come Bateson stesso nutra dei dubbi in questo senso, dopo la formulazione della "ecologia della mente".

Egli definisce la percezione sistemica della vita come il territorio che trova l'equivalente di una mappa nei fenomeni succitati (amore, religione, ecc....). Ma si cura di precisare che, perché si riesca ad avere la cognizione del territorio avendo una sua mappa a disposizione, è necessario un fondamentale principio comunicativo: « lo stato di pre conoscenza del destinatario di ogni messaggio è una condizione necessaria per qualsiasi comunicazione ». « La mappa non è mai il territorio, ma talvolta è utile discutere in che modo essa differisca dall'ipotetico territorio. *Più di così non possiamo avvicinarci all'indicibile, all'ineffabile* » [corsivo mio]. E più avanti, nello stesso testo, afferma che « il fatto che molte presupposizioni siano

inaccessibili all'esame o al cambiamento dà luogo ad un certo conservatorismo, poiché ciò che è estraneo alla consapevolezza non può venire messo in discussione » (cfr. Bateson-Bateson, 1989).

Ma allora è mera *fantasia* quella di auspicare un'ecologia della mente per il futuro, se anche il suo autore è perplesso riguardo alla sua potenzialità applicativa?

Al punto in cui siamo oggi, la si potrebbe definire piuttosto un'utopia intesa nell'accezione filosofica, scissa inevitabilmente da quella che l'accomuna a fantasticherie irrealizzabili: una costruzione razionale proiettata nel futuro che anche se irrealizzabile agisce, attraverso lo strumento della critica, come stimolatore reale della storia.

ELIANA MARTELLA

Bibliografia

- BATESON G. (1976) *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
(1984) *Mente e Natura*, Milano, Adelphi.
BATESON M.C. (1985) *Con occhi di figlia*, Milano, Feltrinelli.
BATESON G.-BATESON M.C. (1989) *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi.
LAING R.D. (1969), *L'ovvio* in AA.VV.: *Dialettica della liberazione*, Torino, Nuovo Politecnico.
PRIGOGINE I.-STENGERS I. (1981) *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi.
SETTE D. (1963) *Lezioni di fisica*, Roma, Libreria Eredi Virgilio Veschi
Tipolitografia Marves.

Dodecaфонia e fine del « mondo storico » eurocentrico

Per tutta l'antichità e fino a tutto il Medioevo e agli albori dell'età moderna, la musica ha avuto un ruolo essenzialmente ambivalente: un ruolo di potenza fondatrice, per un verso, senza autore e senza un ordine specifico e codificato, e quindi un ruolo che era anche un'improvvisazione della comunità, un « dono » del caso e degli déi¹, e nello stesso tempo un ruolo tipicamente ancillare, subordinato al rito, alla danza, al mito, alla cerimonia religiosa o civile e al potere che alla cerimonia presiede. Nessuna meraviglia che non avesse luogo, all'epoca, un qualsiasi tipo di separazione fra compositore, esecutore e comunità, ma che fosse la comunità stessa ad esprimersi, nella danza e nel canto improvvisato, in prima persona. Nell'Europa cristiana medioevale cominciano ad emergere i primi elementi di polifonia, ossia di melodie simultaneamente cantate.

La musica si fa più complessa, ma è ancora per lo più al servizio della melodia tradizionale, lo stupendo, purissimo canto gregoriano, rispetto al quale ogni elemento polifonico è ridotto alla funzione di accompagnamento. Solo verso la metà del '700, con l'invenzione e la perfezione costante del clavicembalo e dell'organo a tastiera e, con essi, dei fiati — oboe, clarinetto, corno inglese, tromba, ecc. — e degli strumenti a corda — arpa, viola, violino, violoncello, contrabbasso — la musica cerca la via di una sua autonomia e si fa strada la figura del compositore. La musica non ha più bisogno di un testo o di una funzione, religiosa o civile, per giustificare la sua presenza. A partire dai cromatismi romantici, in particolare dalla triade Chopin-Liszt-Wagner, e poi, in maniera del tutto spiegata ed esplicita, con lo sviluppo della « sonata » della prima « scuola di Vienna » (Haydn, Mozart, Beethoven), si tenta la grande sfida di una musica non più legata ad un programma, non più finalizzata a scopi esterni alla musica stessa; ci si pone alla ricerca di una *musica*

¹ I. I. ROUSSEAU, cap. XVI dell'*Essai sur l'origine des langues*: « Ogni materia è colorata; ma i suoni preannunciano il movimento; la voce preannuncia un essere sensibile; soltanto i corpi animati cantano ».

strumentale assoluta. Si potrebbe dire che la vecchia puttana, già ligia e al servizio di ogni testo e di ogni ricorrenza e di ogni potere, intenda finalmente riscattarsi, rifarsi una verginità, divenire una rispettosa, e rispettata, signora perbene. La musica non viene più necessariamente danzata, ma ascoltata, come un valore in sé, come le sonate di Haydn, Händel, Mozart, Beethoven e, prima ancora, le fughe e le sarabande di Bach ampiamente testimoniano.

Nel momento in cui la musica si afferma come valore in sé, essa perde la comunità. Il legame con il pubblico si allenta, non è più vitale, non è più parte essenziale della vita e dell'esperienza quotidiana. La musica si fa intrattenimento, torna ad essere accessorio della « dolce vita » borghese: una pausa, un momento di relax di cui il buon borghese, che ogni mattina va in ufficio a deporre, come sospettava Nietzsche, un uovo dalle stesse dimensioni, ha bisogno e che gli serve, oltre che per interrompere la routine della società razionalizzata, per mostrare a tutti il livello di solidità finanziaria raggiunto e unire così divertimento, decoro e prestigio sociale.

È qui, in questa fase della società capitalistica di mercato, che si consuma la separazione organica fra musica, esecutore e comunità dei fruitori. È il trionfo dell'auditorium e il compimento di quel sacramento laico-borghese che è l'opera lirica. Siamo all'apogeo della cultura alienata borghese — una cultura in cui ciò che era unito viene violentemente, « scientificamente », separato, non solo nel lavoro di fabbrica e nei metodi produttivi in base al principio della divisione del lavoro, ma questo stesso principio viene fatto sistematicamente valere in tutte le sfere della vita sociale. È la vittoria della razionalizzazione contro il principio della vitalità integrata. Nel linguaggio di Nietzsche, è la vittoria dell'uomo teoretico, del modello di Socrate, che sillogizza invece di vivere: « Non si può definire più esattamente il contenuto intimo di questa cultura socratica che chiamandola la cultura dell'opera: in tale campo questa cultura si è espressa infatti con particolare ingenuità riguardo al suo volere e conoscere, e così c'è da meravigliarci, se confrontiamo le genesi dell'opera e lo sviluppo effettivo dell'opera con le eterne verità dell'apollineo e del dionisiaco. ... È credibile che questa musica d'opera totalmente alienata e incapace di devozione abbia potuto essere accolta e curata con entusiastico favore, quasi come la rinascita di ogni vera musica, da un'epoca dalla quale si era appena innalzata la musica inesprimibile sublime e santa di Palestrina? »².

² Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, tr. it., Adelphi, Milano, 1972, pp. 123-124.

La valutazione di Nietzsche, duramente polemica, è peraltro condivisa da Ernst Bloch: « Orlando di Lasso e Palestrina sono i primi geni musicali che hanno confutato la costruzione della scuola fine a se stessa. L'espressione melodica, la melodia, è elevata a contenuto unico, ad un contrappunto che in Orlando è più passionale ed ha un andamento prevalentemente lineare, mentre in Palestrina è più religioso e si regge quasi sempre sull'accordo »³. La *vis* polemica di Nietzsche si scatena soprattutto contro gli « inventori del recitativo ». Non si tratta soltanto di far comprendere al pubblico le parole sotto il canto, al punto da accentuare per questo « l'espressione patetica della parola » e superare, cancellandola, « quella metà di musica rimasta ». Nell'istante in cui si castiga il momento propriamente musicale, il cantante può *ad libitum* lasciarsi andare ad una arbitraria presentazione virtuosistica della sua voce, ai gorgheggi, tanto difficili quanto inutili, all'ostentazione di tutte le smancerie e ai dozzinali trucchi per commuovere, eccitandone la compassione, un pubblico sostanzialmente passivo.

Ciò che a Nietzsche sembra imperdonabile è che si possa pensare, attraverso il recitativo, di « svelare il mistero della musica antica »: « Il nuovo stile era considerato come la resurrezione della musica di maggiore effetto, della musica greca antica: anzi, data la concezione generale e del tutto popolare di un mondo omerico come mondo primitivo, ci si poteva abbandonare al sogno di essere ora ritornati agli inizi paradisiaci dell'umanità... Il recitativo fu considerato come il linguaggio nuovamente scoperto, di quell'uomo primitivo; l'opera fu considerata come il paese ritrovato di quell'essere idillicamente o eroicamente buono, che in tutte le sue azioni segue insieme un naturale impulso artistico, che riguardo a tutto ciò che ha da dire, canta almeno un poco, per cantare poi subito a voce piena alla più lieve eccitazione del sentimento »⁴.

Sfugge a Nietzsche, data la sua impostazione fondamentalmente elitistica, la funzione pedagogica dell'opera. Per un pubblico di media cultura, anche solo nel suo impianto scenico e meccanico, l'opera stava a significare che il mondo borghese e la società di mercato dell'epoca vittoriana e di quella successiva, la stagione della formazione dei grandi potentati economici, avevano un senso, non solo economico, ma anche estetico, non solo di coordinamento e di ordine ma anche, all'occorrenza, di buon cuore e di compassione cristiana. Ritengo difendibile la tesi che scorge nell'opera un corso

³ Cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, tr. it. *Spirito dell'utopia*, Nuova Italia, Firenze, 1980, p. 49.

⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *op. cit.*, pp. 125-126.

accelerato di cultura popolare. Si pensi ad opere classiche, come quelle verdiane, in particolare all'*Aida*, bersaglio preferito dagli intellettuali cui riesce insopportabile, proprio in senso nicciano, il sentimentalismo che da essa gronda. « Gli intellettuali però — è stato con buona grazia replicato — non fanno testo perché di musica sanno in genere pochissimo. Se pensa che vent'anni fa Mozart o Schubert venivano considerati autori troppo "sentimentali" lei si renderà facilmente conto delle sciocchezze che è possibile propalare a chi sa fingere competenze che non ha. ... *Aida* è in primo luogo un'opera di strardinaria originalità melodica, nella quale Verdi riesce a creare un esotismo assolutamente immaginario che rende però a meraviglia il clima e l'ambiente sonoro che si intende rappresentare... attraverso l'uso di modi che trascendono la normale divisione maggiore-minore, valendosi invece di modalità antiche e greco-ecclesiastiche così anticipando, tra l'altro, uno sviluppo che la musica italiana conoscerà poi solo nel nostro secolo »⁵.

Altri fattori che Nietzsche trascura riguardano lo stato di avanzamento tecnico degli strumenti musicali come tali. Nessun dubbio, per esempio, che l'organo sia lo strumento fondamentale per la musica ecclesiastica. Esso è rimasto fermo in questa sua funzione preminente, se pure non esclusiva, per accompagnare il canto della comunità dei fedeli. Max Weber ci informa, con la consueta meticolosità, che neppure dalle chiese protestanti l'organo era stato « cacciato », come invece, almeno all'inizio, fecero i Riformati svizzeri, i Puritani e quasi tutte le sette ascetiche. Max Weber documenta però che « l'antico organo idraulico, in cui l'acqua funzionava da regolatore della pressione dell'aria — strumento che Tertulliano esaltava, certamente senza una piena comprensione tecnica — non avrebbe potuto diffondersi alle nostre latitudini perché l'acqua poteva gelare »⁶. È poi da considerare un altro fattore ambientale che, secondo Max Weber, ha pesato sulla diffusione del clavicembalo perfezionato, o pianoforte. « Come l'organo esige un ambiente di proporzioni enormi — osserva Weber — così il pianoforte richiede, per poter dispiegare tutto il suo fascino, un ambiente di media grandezza.

⁵ Cfr. l'intervista concessa da Roman Vlad a Corrado Augias in *Repubblica* del 3 giugno 1987. Sempre a proposito dell'opera, nonostante il giudizio pesantemente negativo di Nietzsche, si sa che Rossini aveva incantato Beethoven e che era ammirato da Hegel e da Schopenhauer, per non parlare di Stendhal, che gli aveva dedicato uno studio monografico. Ma per un esame critico complessivo dell'opera, sia come produzione musicale artistica che nei suoi aspetti organizzativi e più propriamente imprenditoriali e commerciali, si veda R. MANTORELLA, *The Sociology of Opera*, Praeger, New York, 1982.

⁶ Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, tr. it. Comunità, Milano, 1974, p. 73.

Tutti i successi dei moderni virtuosi del pianoforte non possono fundamentalmente modificare il fatto che lo strumento, intervenendo in un grande ambiente, viene involontariamente paragonato all'orchestra e sentito troppo debole al suo confronto. Non a caso, quindi, gli esponenti della cultura pianistica sono i popoli nordici, la cui vita è legata alla casa già per motivi semplicemente climatici, e fa centro intorno ad essa, a differenza del Sud. Poiché nel Sud la cura del *confort* della casa borghese è rimasto assai indietro per motivi climatici e storici, il pianoforte che, come abbiamo visto, era stato scoperto là, non si diffuse con la stessa rapidità che da noi, e ancor oggi non ha raggiunto nella stessa misura quella posizione di "mobile" borghese, che presso di noi ha da tempo acquistato »⁷.

Il pianoforte come mobile nel « salotto buono » e il conservatorio come tempio laico sono le strutture portanti della concezione borghese della musica — una musica ben temperata, romantica, patetica, accessorio di lusso per un mondo dominato dalla logica del profitto e del calcolo razionale .

È solo con la *dodecafonia*, da una parte — per quanto riguarda specialmente l'alta cultura — e con la *rock-music*, dall'altra, che questo mondo borghese va in pezzi. Le società industrializzate di mercato, che si ritengono fondate sul calcolo razionale e quindi in grado di possedere il proprio presente e di progettare l'avvenire, avvertono allora che il loro « ordine » è posticcio e che la solidità è apparente. I grandi raduni oceanici nei campi sportivi, negli stadi e nei campi aperti per i concerti della musica rock sono probabilmente l'espressione di una nostalgia patetica, sentita specialmente dai giovani e dai giovanissimi, e un tentato ritorno all'antica comunione fra musica, esecutori e comunità, in un mondo non ancora lacerato dalla divisione del lavoro né marchiato dal lavoro servile. Paradossalmente la musica rock riscopre e fa valere la vocazione fondatrice della musica, esprime il contraddittorio protagonismo di massa e l'individualismo gregario.

Rispetto a questo grande rivolgimento, che è sociale, politico e filosofico a un tempo, la dodecafonia si pone come la premessa e nel contempo la promessa di un mondo diverso. Ancora una volta il suono, come già quello dello *Shofar* ebraico, rompe le regole dell'armonia e del contrappunto per risuonare, potente e misterioso, come la voce di Dio.

⁷ Cfr. M. WEBER, *op. cit.*, p. 81.

Com'era bello, stabile e, per così dire, granitico il vecchio « mondo storico », quello di cui scriveva ancora Wilhelm Dilthey⁸, dotato di regole chiare e coerenti, guidato da norme certe e inflessibili! Naturalmente, era un mondo di pochi e per pochi, gli « happy few » che contavano, che erano persone umane in senso pieno, mentre gli altri, la grande maggioranza, erano esseri umani solo in senso zoologico. La musica era il suo rito domenicale, soffuso di decoro borghese, riflesso fedelmente nelle rosee facce soddisfatte di prosperi uomini d'affari e nei gioielli delle signore, nel tempio laico del conservatorio, in abiti da sera, portati con l'aria di finta trasandatezza e indifferenza a denotare la familiarità e, anzi, la consuetudine con ciò che appariva invece ai più come speciale e extraquotidiano.

L'uscita dalla scala diatonica, o cromatica, di cinque toni e due semitoni, che esprime l'acme di razionalità formale della musica classica, non si esaurisce in una ricerca interna fra gli specialisti di armonia e contrappunto. Indica una rottura, più profonda. È il segno di una rottura storica di proporzioni, per ora, incalcolabili. Intacca i fondamenti di tutto un mondo di vita.

La dodecafonia — da Schönberg, Berg, Webern, Hindemith, Maderna, Nono, Berio, Stockhausen, Bussotti — costituisce e dà forma al « superamento » non solo della tonalità, ma di un'intera concezione della vita e della civiltà, quella eurocentrica. Le belle frasi musicali con le loro variazioni e i loro ritorni a concludere con appagante, armoniosa coerenza la composizione nel suo insieme, come suprema realtà globale da godersi con la stessa calma e perfino con la voluttà di chi contempi in una notte d'inverno il mondo dal finestrino d'una calda carrozza foderata di velluto e di preziose tappezzerie, secondo il sogno del « gran borghese arrivato », tendono a spezzarsi come il grido d'un morente abbandonato nel buio di un vicolo. I temi musicali, che la tradizione polifonica moderna voleva sviluppati e insistiti fino all'esaurimento, si frantumano in microtemi. Nella « libera atonalità » il tema appare sottoposto a un processo di inarrestabile disgregazione: esemplificazione simmetrica, in senso proprio speculare, della disgregazione sociale e dell'informe cadere di ordini e di idee.

Preparato dagli espressionisti della musica, da Debussy a Ives, Varèse, Dallapiccola, Satie, Respighi o Bartók, il movimento atonale dodecafónico, rompe i vincoli in cui l'illustre tradizione ottocente-

⁸ Si veda specialmente W. DILTHEY, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901), tr. it. *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Comunità, Milano, 1967, in cui il mondo è presentato come un vero *cosmos* naturalmente dominato e guidato nel suo sviluppo diacronico dall'Europa.

sca aveva racchiuso il tema musicale, spezza gli accordi, insiste sulle dissonanze che risuonano come le urla soffocate di una disperazione assoluta, individuale e collettiva, e muove, oscuramente ma con tenacia, alla ricerca di nuove sonorità, con nuovi modi e nuove risorse, rivalutando quegli strumenti a percussione, praticamente banditi come eccessivamente primitivi dalla tradizione e che sembrano invece, nella situazione odierna, annunciare l'inserimento di sangue nuovo, di motivi e temi fin qui ignorati e rimossi, di musiche africane, carai-biche, orientali, da sempre ascoltate con sufficiente disprezzo o al più tollerate con condiscendente degnazione dall'europeo coltivato e "incivilito".

La lezione fondamentale della nuova musica atonale è questa: la musica, oggi, non può più essere soltanto ascoltata. La musica è una cosa da « abitare ». Si è trasformata in un rifugio e nello stesso tempo in un atto liberante.

La nuova tendenza è già visibile nei giovani d'oggi, che la musica non l'ascoltano più come si faceva un tempo neppur troppo lontano, nell'aura para-religiosa del conservatorio, con il decoro domenicale, gli specchi, le colonne, il frac. La musica oggi, per i giovani e i giovanissimi, non è qualche cosa che semplicemente si ascolta, in silenzio, come un rito noto e scontato. La musica è scoperta, avventura, rifugio. La musica è la casa da abitarci, il luogo del grande incontro, l'agape neo-mistica in cui si stemperano e infine si dissolvono le differenze individuali per rinascere e ritrovarsi nella « placenta » della nuova oralità. La nuova comunità nasce dallo spirito della nuova musica, liberata dalla prigionia della vecchia tonalità. La musica ritrova così la sua capacità di invenzione e consacrazione del sociale.

Alla elaborata *composizione* musicale della tradizione ottocentesca viene sostituendosi la *scomposizione* dei suoni. Al concerto domenicale del conservatorio subentra il concerto rock. Quali sono le convergenze? Quali, le differenze?

La convergenza fondamentale è data dal momento partecipativo, dal fatto che in entrambi i casi la gente si riunisce in un luogo, in uno spazio determinato e che, una volta riunita, la gente partecipa. Ma il modo e il tipo di partecipazione differiscono radicalmente. Nel concetto della musica classica, detta anche, piuttosto impropriamente, « seria », la partecipazione è strettamente controllata. Chi per avventura abbia da tossire, è pregato di uscire, in silenzio. Chi arriva in ritardo, non può entrare, deve pazientemente aspettare la fine di una parte almeno dell'esecuzione. È di rigore un abito serio, scuro se non la *black tie*. Si partecipa, certamente, ma è una partecipazione compassata, vissuta secondo i rigidi dettami dei tecnici della

regola, che evita accuratamente il toccarsi l'un l'altro, che si tradisce talvolta solo nel quasi impercettibile movimento della testa, nel piede che batte discretamente il tempo, nel viso rapito e quasi trasfigurato dall'intensità di certi passaggi. Il tutto è severamente controllato, non esce né minimamente trasgredisce il comportamento previsto dalle norme scritte e non scritte, corrisponde a quell'autocontrollo e a quel controllo anale, a quella sfiducia sistematica verso i moti istintivi e spontanei, da redimere e da razionalizzare, che è caratteristica di tutta la civiltà borghese, dai luoghi di lavoro alla vita domestica, dall'esperienza religiosa, amministrata dal potere ecclesiastico duramente gerarchico, alla vita sessuale subordinata alle esigenze produttive, e quindi confinata al week-end, all'esperienza culturale e politica.

Il concerto rock si colloca agli antipodi dell'universo del controllo borghese. La partecipazione non è condannata alla clandestinità. È aperta e totale. Non è solo il piede che batte il ritmo sotto la poltrona. È tutta la persona che partecipa, in un coinvolgimento che è insieme acustico, visivo e motorio e che introduce l'individuo in un *corpus* che lo annulla e nello stesso tempo lo esalta. In particolare, lo libera: dalla sua solitudine, dall'isolamento sociale, dalla paura dell'altro e dall'angoscia dell'autocontrollo⁹. Entra in funzione la prossemica, la misteriosa funzione della vicinanza spaziale, del toccarsi, dell'interpenetrarsi. Nella sala del conservatorio vi sono individui compassati, freddi, separati. Qualche gesto furtivo di tenerezza, la carezza d'una mano che sfiora in segreto la mano amica, non muta la generale atmosfera di *privacy* e di separatezza. Nel campo sterminato del raduno rock vi è una umanità che fuma, canta, balla, suda, ribolle insieme allo stato colloidale. Qui fanno il loro ingresso, contrari e simmetrici, il *refrain*, il ritornello, facilmente cantabile e danzabile dalla folla, e il rumore organizzato, la musica come puro suono. I temi, frantumati dalla dodecafonia, possono tornare, anche ossessivamente, ma ogni volta diversi, arricchiti, lavorati, scarnificati, come in Philip Glass. E insieme la composizione musicale si fa ricerca, frantumazione e scomposizione dei suoni — suoni della quotidianità, cui il decoro musicale borghese non aveva mai riconosciuto diritto di cittadinanza; un bicchiere che all'improvviso si spezza: un tuono che esplode e si perde, in un labirinto di borborigmi, all'orizzonte, come in John Cage o in Luigi Nono.

⁹ In questo senso, anche le critiche che a suo tempo non ho risparmiato a rockstars come Madonna e simili, se possono essere considerate adeguate, e meritate, dal punto di vista tecnico, non colgono tuttavia nel segno per questo aspetto. Cfr. il mio corsivo in *Critica Sociologica*, Primavera 1987, n. 81.

La musica dei giovani e dei giovanissimi d'oggi è divenuta così la loro casa perché la gerarchia dei suoni è stata scompaginata e la musica stessa è stata riportata sullo stesso piano della vita vissuta: non più solo ascolto — compunto, informato, dotto — ma esperienza totale, spettacolo visivo, danza e movimento. In questo senso, la musica dei giovani si confonde con la loro parabola esistenziale, si identifica con essa, ne condivide le frustrazioni, la precarietà, il carattere aleatorio, la contingenza, la mancanza di regole.

« Bisogna avere dentro di sé un caos per dare al mondo una stella », aveva detto Nietzsche. Ma perché dare al mondo una stella? Che cosa mai importa al mondo delle nostre stelle? I giovani di oggi rinunciano alla stella, che nel suo brillare solitario è ancora simbolo di eccellenza, preminenza e dominio sulla massa dei consumi mortali. Accettano l'orizzontalità media di una situazione libertaria, tendenzialmente anarchica. La musica è stata usata per secoli dal potere. È tempo di restituirla alla strada, alla piazza, alle donne e agli uomini qualunque. Bisogna far tacere le fanfare. Una società è definita dai suoi rumori, si fonda sulla sua musica¹⁰. I rumori organizzati, i suoni elaborati in flussi comunicativi sono uno strumento decisivo per creare consenso, fondare e razionalizzare la comunità. Non c'è dittatura che non abbia i suoi inni. Non c'è chiesa che non canti i suoi salmi. Il cantare in coro rinsalda l'unione dei credenti, tranquillizza il gregge.

Già sull'origine della musica pesa un'ombra non facilmente dissipabile. « Perché il mito biblico dell'invenzione della musica — si domanda Theodor Reik — diversamente dagli altri miti non è connesso con un dio o un eroe? »¹¹. In effetti, nella Bibbia l'invenzione della musica è attribuita ad un comune mortale, di nome Jubal, padre dei musicisti e il cui nome significa in realtà « montone ». C'è qui il ricordo dell'animale totemico, e dello *shofar*, il corno, così come i corni dell'altare sono lì a ricordarci la sua uccisione, quel sangue primordiale che è il sacrificio con cui si dà corso alla fondazione della Città. « Una traccia — nota ancora Reik — se ne può individuare nel commento tardivo di Maimonide che lo *shofar* deve risvegliare i peccatori dal loro sonno [...] Presso gli isolani *Karresau* [...] i giovani vengono spaventati mediante i suoni misteriosi di flauti, considerati la voce dello spirito. Un aumento nel volume del suono rappresenta un più urgente desiderio degli spiriti di divorare i giovani »¹².

¹⁰ Cfr. il mio *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Roma-Bari, 1987, *passim*.

¹¹ Cfr. TH. REIK, *Il rituale*, Torino, Einaudi, 1949, p. 279.

¹² Cfr. TH. REIK, *op. cit.*, pp. 290-291.

I giovani di oggi costruiscono la loro musica e la abitano come una leggera dimora. Non se ne lasciano divorare. Rifiutano la pomposità della musica accademica. Trovano nella nuova musica rock, nel jazz e nella musica atonale i suoni del traffico urbano, le pause delle lunghe attese, i fremiti dell'impazienza, il silenzio carico di destino. Nessun dubbio che l'impulso mimetico ne risulti rafforzato. Altrove ho analizzato il personaggio efebico asessuato e, si potrebbe dire, plastificato di Michael Jackson¹³. Inutile negare che c'è un rischio di regressione. In un mondo lacerato e catafratto, in cui le antiche aggregazioni sono in crisi, a quanto sembra irreversibile, dalla parrocchia al sindacato al partito politico, la musica aiuta nuovamente i giovani a stare insieme, apre spazi, offre un richiamo, stimola un desiderio di solidarietà. Ma la netta preminenza dei suoni e delle immagini può erodere la coscienza e quindi la responsabilità individuale.

La parola detta, cantata sembra destinata a prevalere sulla pagina scritta. Che ne sarà del libro? Trent'anni fa mi interrogavo sul pensiero del grande sociologo Max Weber e sul destino della ragione¹⁴. Che parte potrà avere la razionalità progettuale in un mondo tutto giocato sull'improvvisato, sull'aleatorio e sull'istinto, che scorge nella spontaneità il solo fondamento etico delle sue decisioni¹⁵? C'è ancora un domani per la parola scritta e stampata, per il tecnico della parola, per l'intellettuale? Ho richiamato in altra sede la fine tragica del romanzo *Autodafé* di Elias Canetti: l'intellettuale, l'uomo del libro, si suicida buttandosi nel rogo della sua biblioteca — un incendio da lui stesso appiccato —. Dittature antiche e recenti hanno visto nei libri il nemico da bruciare, da distruggere, le cui ceneri andavano disperse al vento. Il gesto di Erostrato che dà fuoco, milleseicento anni fa, alla stupenda biblioteca di Alessandria, dove tutto il sapere della classicità è debitamente accumulato, catalogato e ordinato, è ancora un gesto da spiegare. Ma Erostrato, oggi, nell'epoca delle biblioteche senza libri, non rischierebbe di essere semplicemente un disoccupato tecnologico?

FRANCO FERRAROTTI

¹³ Cfr. il mio *Cinque scenari per il Duemila*, Laterza, Roma-Bari, 1986, *passim*.

¹⁴ Cfr. il mio *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1ª ediz. 1964.

¹⁵ Per la tendenza giovanile odierna all'aggregazione relativamente amorfa, cfr. M. MAF-FESOLI, *Les Temps des tribus*, tr. it. Armando, Roma, 1990 e *La transfiguration du politique*, Granet, Paris, 1992.

Interventi

Alla ricerca di una demarcazione arbitraria: dove inizia la sociologia urbana e dove finisce l'antropologia urbana (e viceversa)?

1 — Se mi chiedessero dove passa la demarcazione tra antropologia urbana e sociologia urbana confesserei di non saperlo. Dov'è questo confine, così labile, così incerto, così arbitrario?

Se mi rispondessero che gli antropologi urbani s'interessano della cultura urbana e i sociologi urbani delle diverse società urbane, risponderei che questa distinzione è striminzita e misera, e anche un po' stupida, perché francamente io non saprei studiare nessuna cultura senza la sua società e nessuna società senza la sua cultura.

Se poi mi dicessero che l'antropologia urbana studia la formazione delle città africane, dove il tribalismo ereditato dalla *Folk Society* si sposa con le esigenze d'un nuovo tipo d'urbanesimo, più complesso e post/anti/meta tribale, mentre invece la sociologia urbana s'occupa della città occidentale (più — forse — quella giapponese, sudafricana, o israeliana e altre tecnologicamente consolidate), direi che questa distinzione non raggiunge neanche il livello mediocre del razzismo di massa. È solo un'arbitraria ridicolaggine e neppure scomoderei Weber per spiegare che no, non è così, non può essere così, « testi sacri » alla mano.

Tanto meno ricorrerei alla tradizione della sociologia urbana per introdurre « distinguo » con l'antropologia urbana, perché ovviamente non può bastare una personale interpretazione di Park o di Wirth per inventarsi una disciplina.

2. — A queste riflessioni, non reattive ma ponderate, sono giunto dopo la lettura di due libri molto ricchi e ben congegnati, che se non fosse per questo comune vizio di fondo, accetterei quasi completamente: *Antropologia della città*, di Alberto M. Sobrero (La Nuova Italia Scientifica, Roma 1992) e *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, di Ulf Hannerz (Il Mulino, Bologna 1992).

Dei due volumi, quello di Sobrero m'è parso il più intelligente e sebbene l'autore citi Hannerz come un suo punto di riferimento

(p. 165, 211) direi che siamo qui di fronte al caso in cui un più giovane ricercatore ha già superato un più noto studioso, conosciuto internazionalmente.

Simmetricamente, per entrambi i testi vale il frustrante tentativo di scomporre la vita della città per discipline, nell'inutile ipotesi d'estrarre qualche « essenza » che già non si conoscesse, proprio dalla separazione tra cultura e società. E su questo punto, francamente mi sembra che siamo su posizioni di ricerca che non potranno mai congiungersi (e su cui personalmente non desidererei neppure insistere, perché anche se si dovessero ridurre le distanze, dopo confronti intellettuali e discussioni sottili, « ciò di cui si discute » resterebbe comunque qualcosa d'impalpabile e di formale).

Vorrei dunque parlare degli aspetti più convincenti di questi due bei libri, « come se » il valore euristico che li accomuna possa essere del tutto scorporato dalle motivazioni scientifiche addotte, motivazioni che sono di gran lunga più coinvolgenti che non la polemica formale sulla definizione del confine tra sociologia urbana e antropologia urbana.

La prima questione è quella relativa al tentativo di superamento della dicotomia sociologica classica, quella — per dirla senza perdere tempo — introdotta da Toennies, relativa alla distinzione tra Comunità e Società (distinzione poi via via ripresa da tanti altri, con dizioni diverse, ma con un comune sentimento interpretativo).

I due libri concordano nel riconoscere in Max Gluckman colui che per primo ha riproposto il superamento dello « sterile dualismo tra società semplice e società complessa » (Sobrero, p. 176) e così di « ripensare tutta la società moderna in termini antropologici, di costruire una teoria del rito e della cerimonialità nella società moderna, di rintracciare in essa percorsi iniziatici, o reti di scambio, che pensavamo relegati necessariamente nel mondo tradizionale. La società urbana non diversamente da quella rurale è attraversata da linee che la rendono « culturalmente densa », solo che non è altrettanto facile isolarle e descriverle ». (Sobrero, p. 177).

Anche Hannerz riconosce in Gluckman (p. 247-251), ricercatore sudafricano (inizialmente vicino allo struttural-funzionalismo influenzato da Durkheim, ma poi con G. Wilson, più autonomo sperimentatore, anzi critico del semplicismo schematico che ormai in molti riconosciamo oggi in Malinowski) un pensatore che, scoprendo la natura del conflitto, la presenza di classi sociali contrapposte e la necessità di leggere la società africana con una lente più prossima agli studi marxisti, giunge ad articolare meglio le specificità africane, intendendo le diverse società del continente, quali un unico cam-

po di riflessione, non spezzettabile né riducibile ai confini politici in cui s'articola al livello istituzionale.

Qualcosa che attraverso le maglie delle reti parentali, attraverso le metamorfosi delle gerarchie tribali inurbate, attraverso i conflitti tra le differenti tribù e attraverso il conflitto storico d'origine colonialista tra africani e bianchi sa ricostruire una più comprensiva, realistica e apprezzabile interpretazione scientifica « dei costumi » (p. 294), cui collegare, appunto, la definizione di Antropologia urbana.

Il libro di Hannerz ha qualcosa di retorico: sebbene sia molto ben scritto e fornisca una serie di confronti scientifici interessanti, è anche ridondante di riferimenti che, in verità, non aiutano a capire dove l'autore vuol arrivare e creano salti interpretativi. Così, ad esempio, il lungo saggio dedicato a E. Goffman (pp. 349-403), m'è parso più una digressione che non un contributo direttamente attinente agli scopi del volume.

Ma anche le pagine dedicate alla Scuola di Chicago vanno un po' nella direzione di quel che sto sostenendo. E quanto alla Scuola di Chicago (ma quando la smetteremo di enfatizzare l'importanza di questi studiosi, quando ricondurremo le questioni sociologiche a problemi reali e non a retoriche ideologiche?) i due libri di Sobrero e di Hannerz s'assomigliano in diversi punti. Non si sovrappongono, però sono accomunati da sentimenti contigui. Entrambi ricostruiscono il pensiero di Thomas, Park, McKenzie, Burgess, Wirth, White e gli altri in modo esemplare. Ma entrambi sembrano cadere (in buona compagnia: anche con Arnaldo Bagnasco, curatore del libro di Hannerz) in un'eccellente quanto superflua ricapitolazione teorica, che ricade ancora nella convinzione che quegli studiosi avessero apportato chissà quale contributo conoscitivo.

Personalmente ho già avuto modo di discutere la questione (*Le parti e l'Intero*, Clup, Milano 1990) e di spiegare come sia addirittura improprio parlare « di scuola »; come costoro fossero pensatori assai autonomi l'uno dall'altro; come il riferimento alla Scuola di Chicago non è che una convenzione accademica, una retorica sociologica e una pedante quanto inutile esercitazione filologica (Manuel Castells, ne *La questione urbana* non è meno tenero).

« La città è, in ultima analisi, la sua popolazione, come si concentra e come si distribuisce », come sostiene Park e come Bagnasco ci ripropone (p. 21)? No di certo: la città non potrà mai essere riconsiderata solo in termini di popolazione, essendo anche materia, forma urbana, tecnologie, costruzione e progetto, tipologia edilizia (e molte altre cose ancora). La città è dunque la sua forma urbana, allora, come sostengono molti scellerati urbanisti e architetti? Giam-

mai. Perché allora Park e l'ecologismo di Chicago si ribellerebbero, e stavolta a ragione.

Perché, dunque, finalmente, non parlare della città come d'una relazione necessaria e instabile tra popolazione e forma urbana, come tensione tra la materialità urbana che nel consumarsi si transustanzia in immaterialità e viceversa, della cultura urbana che abbisogna di spazi urbani per potersi definire, in una relazione che fa dello spazio fisico un luogo pieno di simboli e — simmetricamente — dello spazio mentale (simmelliano) un luogo che neppure potrebbe essere colto se non fosse stato progettato nella sua materialità? Perché non smetterla di rincorrere favole, di cercare confini astratti dove collocare le nostre categorie disciplinari, di convogliare il nostro sapere su traiettorie tutte accademiche, tutte banalizzate dall'istituzione universitaria (coi suoi retorici riti, le sue esigenze d'integrazione ideologica, di controllo culturale e d'interessi piccolo-borghesi), per tentare finalmente tutt'altra operazione intellettuale: quella di studiare i fenomeni urbani attraverso gli archetipi e i simboli, la costruzione di un ordine innaturale, post-naturale che congiunge (e non può fare altro!) cultura e società, costumi e usanze, significati e forme urbane, progetti e utopie, ecologia e insediamenti etnici differenti, processi di identificazione e processi di differenziazione sociale!

Non sarebbe assai meglio? Non sarebbe cosa più colta, anziché cercare il limite tra antropologia e sociologia, fondere di nuovo, inventare altri linguaggi, lasciar perdere la spazzatura accademica e dare una mano perché le nostre città siano più vivibili?

Perché — e questa è una domanda che pongo apertamente — se poi scopriissimo che tutta l'énfasi che poniamo nello studiare la città solo in termini accademici, fosse l'alibi per una riduzione del nostro sapere a ideologia; fosse l'ombrello culturale necessario a trasformare l'intellettuale a puro tecnico dell'urbanità; fosse la castrazione del sociologo, svilito da impotenza operativa e sperimentatrice, allora, che ne sarebbe della nostra passione culturale, che ne sarebbe della qualità del nostro dibattito teorico? A cosa si ridurrebbe il nostro contributo alla democrazia?

GIULIANO DELLA PERGOLA

Documentazioni e ricerche

Le donne senegalesi nella loro esperienza migratoria in Italia

1. Metodologia dell'indagine e tipologia migratoria

Queste nostre riflessioni affronteranno alcune questioni in merito alle presenze femminili della comunità senegalese in Italia. Come si noterà molte delle questioni restano solo accennate, essenzialmente perché sono parte integrante di un lavoro più vasto svolto all'interno dell'indagine sull'*immigrazione* nel Salento, al quale si demanda per una visione più completa. La stesura definitiva è in via di pubblicazione, ma ci sono già alcuni saggi che ne definiscono contenuti e metodologia [Perrone L., 1990; 1990 b; 1991; Campus A., Perrone L., 1990, pp. 191/202; Campus A., Perrone L., 1992, pp. 249/277].

Sin dall'inizio della ricerca¹ si convenne sulla necessità di approfondire il fenomeno migratorio anche nella sua componente femminile; ci si rese subito conto non solo della diversa rilevanza che l'esperienza migratoria rivestiva per le donne, ma anche dei diversi comportamenti e modelli organizzativi e comportamentali, che venivano a determinarsi con la presenza/assenza dell'elemento femminile del nucleo abitativo della comunità d'appartenenza.

Già le prime osservazioni e rilevazioni della ricerca evidenziarono una diversità di motivazioni, progetti, valori, comportamenti e aspettative tra le varie comunità. Diversità che ci fecero subito parlare non già di un *generico specifico femminile* ma di tante *specificità* legate alla cultura e alla terra d'origine delle donne interessate.

Nella prima fase dell'indagine ci siamo limitate ad analizzare lo specifico femminile della comunità senegalese, con l'obiettivo di continuare successivamente l'indagine per le altre comunità presenti nel Salento. Questa « preferenza » è dovuta anche alla maggiore frequentazione con la comunità senegalese che da subito apparve la più visibile e la più disponibile alla collaborazione.

¹ La ricerca, coordinata da Luigi Perrone, è iniziata nel 1986 e le ultime fasi [idem, 1990] sono per concludersi. È stata condotta in accordo tra Associazioni degli immigrati, Comitato per la Difesa dei Diritti degli Immigrati e Università di Lecce.

Il lavoro si è sviluppato con la finalità primaria di ricostruire le modalità e le condizioni della migrazione femminile senegalese. Nell'analisi, in questo lavoro come nella ricerca generale, abbiamo seguito i soggetti dalla partenza all'arrivo. Perciò gli aspetti analizzati riguardano innanzitutto le condizioni di vita prima della partenza, le motivazioni della stessa, l'impatto con la comunità d'accoglienza, i comportamenti e le strategie adottate dal gruppo e singolarmente, la posizione nel mercato del lavoro, il progetto migratorio.

In questa comunicazione si accennerà solo ad alcuni di questi aspetti, in particolare a quelli riguardanti la *tipologia della donna senegalese migrante e il ruolo che essa assume all'interno della comunità*.

Abbiamo cercato di leggere ogni questione alla luce della cultura d'origine delle nostre ospiti che è stata di fatto il medium interpretativo della nostra indagine. In particolare, lo studio dell'organizzazione familiare, del ruolo e dell'immaginario femminile in patria ci ha permesso non solo di comprendere alcuni comportamenti altrimenti oscuri secondo categorie occidentali, ma anche e soprattutto di verificare *se e quanto* la donna continui ad essere la *sentinella della tradizione* [Favaro-Tognetti, Thiam A., 1989]. Nostro continuo interesse, infatti, è stato scoprire quanto di nuovo l'esperienza migratoria ha introdotto nei comportamenti e nei valori e quanto, invece, continua a resistere o al massimo ad essere riadattato. E quanto, non secondariamente, tutto questo costa alle donne in termini di conflitti esistenziali e di perdita di identità.

La metodologia è la stessa che ha caratterizzato e caratterizza l'indagine più vasta [Perrone L., 1990, pp. 45-46]:

— rilevazioni periodiche delle presenze per nucleo abitativo — a partire dal 1986/'87 e riproposte nell'89/'90 e nel '92 — e ricostruzione delle presenze antecedenti a quella data. In ogni fase c'è stata la presenza delle/degli immigrate/i;

- interviste di sfondo e di gruppo;
- interviste in profondità su scala semistrutturata;
- storie di vita;
- verifica in patria degli usi e costumi.

Possiamo inoltre considerare strumenti d'indagine le costanti frequentazioni con le immigrate che hanno permesso osservazioni sistematiche e partecipate di situazioni informali, rivelatesi elementi insostituibili per questo tipo d'indagine. Preziose sono state, all'economia e fisionomia del lavoro, non solo la collaborazione delle nostre ospiti nelle diverse fasi del lavoro, ma anche e soprattutto la loro costante disponibilità a rispondere ad ogni nostra sollecitazione, nonché le loro spontanee considerazioni e confidenze, che

potavano farci solo in virtù del tipo di rapporto instauratosi. Con molte donne, difatti, si sono creati rapporti fortemente amicali, grazie ai quali abbiamo potuto partecipare delle loro ansie più nascoste e vivere con esse, dal di dentro, la loro condizione.

2. Dai primi insediamenti alle diverse fasi

Le presenze femminili nella nostra città non sono costanti ed omogenee nel tempo. Ciò che caratterizza, infatti, la nostra comunità senegalese nel suo complesso, è l'estrema mobilità territoriale [Perro-ne L. 1990, p. 50], che risulta ancora più marcata nella sua componente femminile. Tuttavia, abbiamo potuto rilevare che *la presenza delle donne, sin dai primi insediamenti, risulta strettamente dipendente da quella maschile*, che di fatto ne condiziona possibilità e modalità di permanenza. In tal senso, distiguiamo tre periodi ben definiti.

— *Il primo comprende gli anni '83-'84* durante i quali Lecce non figura come luogo di soggiorno.

In questa fase, infatti, nella nostra città non esistono nuclei abitativi maschili stabili poiché gli uomini sono residenti altrove, soprattutto al Nord e, durante l'estate, lungo le coste adriatiche fino a Brindisi. Da qui essi si spostano anche nella nostra città e sulle nostre spiagge dove vendono prodotti artigianali senegalesi (borse, elefanti, maschere). In questo periodo, il ruolo delle donne consiste unicamente nel rifornire di tali merci i connazionali. Esse, periodicamente, lasciano il Senegal e tutte, via Francia, dove si riforniscono da grossisti senegalesi, raggiungono l'Italia, spostandosi dal Nord verso il Sud laddove esistono comunità maschili da approvvigionare. Rimangono in Italia solo pochi giorni e poi rientrano in patria o in Francia [Campus A., Mottura G., Perrone L., idem, pp. 268-269]. Possiamo perciò considerare questo un periodo in cui la comunità, sulla base di informazioni orali, sonda il territorio alla ricerca di condizioni più favorevoli al progetto migratorio.

— *Il secondo periodo va dal 1984 al 1986* e vede la nostra città trasformarsi gradualmente in zona di soggiorno. Ciò che rende possibile tale trasformazione è la costituzione, proprio in questi anni, dei primi nuclei abitativi maschili, anche se relativamente ai soli mesi estivi di luglio e agosto. In questo senso, Lecce diventa tappa obbligata per il rifornimento delle merci di cui le donne continuano ad occuparsi, nonché luogo di soggiorno durante l'estate. In questo periodo, le presenze complessive non superano le tre unità e solo una di esse si munisce di permesso di soggiorno in seguito alla 943/86.

— *Il terzo periodo comprende gli anni '87-'91 ed è caratterizzato da mutamenti rilevanti. In questa fase, infatti, si registra l'aumento considerevole delle presenze femminili in due ondate successive: la prima, sulla scia delle aspettative create dalla già emanata 943/86; la seconda, in seguito all'emanazione della 39/90.*

Nel corso di questi anni, le donne raggiungono il numero complessivo di 60 unità. Di queste, la maggioranza continua ad essere territorialmente mobile e a concentrarsi nella nostra città solo nei mesi estivi di luglio ed agosto; una minoranza, ed è questo l'altro elemento di novità, comincia ad assumere carattere più stanziale. Il periodo di maggiore stanzialità si raggiunge tra il 1988 e i primi mesi del 1990, durante il quale registriamo la presenza costante di 7 donne, delle quali 4 si fermano a Lecce per circa 2 anni e tre per 1 anno (dal 1989 al 1990); tutte lasciano la nostra città dopo essersi munite di permesso di soggiorno. Relativamente al 1990, registriamo la presenza fissa di 4 donne, tutte con permesso di soggiorno. Nell'ultimo anno, l'arrivo e la permanenza di 5 nuove unità, tutte senza permesso di soggiorno e due delle quali arrivate per ricongiungersi al marito. Presente ininterrottamente sin dal 1987 è solo una donna, coniugata con figli al seguito.

In questo terzo periodo cambia anche il ruolo esercitato dalla donna nella comunità: infatti, non si tratta più di rifornire i propri connazionali di merci artigianali senegalesi poiché essi hanno dovuto abbandonare la vendita di tali prodotti essendo ormai il mercato saturo. Analogamente, e non casualmente, cambia anche l'itinerario migratorio delle donne arrivate in questo periodo: tutte, infatti, vengono direttamente in Italia dal Senegal, senza passare dalla Francia, come facevano quelle dei periodi precedenti. D'altro canto, questo è il periodo in cui la Francia adotta una politica più restrittiva che scoraggia ogni forma di ingresso.

Per queste donne, una volta arrivate in Italia, si tratta di intraprendere attività lavorative non più legate al commercio maschile. Le scelte in questo senso sono molteplici e diversificate nel tempo: nella fase tra la prima e la seconda regolarizzazione, le nostre ospiti, essendo sprovviste di permesso di soggiorno, si orientano a svolgere l'attività dell'ambulantato abusivo. Si tratta di un'attività temporanea, esercitata in attesa di nuova occupazione. In tal senso, il ruolo svolto dalla Caritas è centrale [Perrone L., 1990, p. 53] poiché inserisce le nostre ospiti in attività legate ai servizi privati, in particolare quelle di collaboratrice domestica e di baby-sitter. Tutte le nostre ospiti seguono questo iter abbandonando l'iniziale ambulantato abusivo per lavorare presso famiglie della città e della provincia, con salari che non superano le 400 mila lire mensili.

A proposito di questa attività riteniamo necessario fare alcune

considerazioni: essa è un'attività che, nonostante in questa fase sia preferita a quella dell'ambulantato abusivo, è comunque la più denigrata all'interno della comunità, tant'è vero che è presto abbandonata, non solo per la mancanza di garanzie ma anche per gli stressanti ritmi e metodi di lavoro così lontani da quelli della cultura d'origine. Non secondariamente, l'avversione verso tale lavoro è legata anche alle caratteristiche delle nostre ospiti [Senghor D., 1983] quasi tutte cittadine e restie a svolgere un'attività che per tradizione, nella loro patria, è prerogativa delle donne di campagna².

Questi elementi hanno condizionato non solo l'offerta ma anche la domanda, determinando conseguenze significative nella dinamica del mercato del lavoro. Se da un lato, infatti, coloro che hanno intrapreso l'attività di domestica la svolgevano malvolentieri, dall'altro, e non di rado, i datori di lavoro hanno espresso le loro lamentele circa il modo di condurre la casa, lo scarso rispetto degli orari di lavoro da parte delle nostre ospiti e, soprattutto, circa il tempo impiegato per insegnare loro quanto non sapevano fare³. Alla latente resistenza delle prime si è accompagnata perciò, la graduale preferenza dei secondi verso comunità più « affidabili », quale quella filippina, che per capacità professionali e modelli culturali risulta più idonea a soddisfare le esigenze del ménage occidentale. Tenendo ben presente il ruolo svolto dalla religione d'appartenenza della comunità filippina che, essendo di religione cattolica, ha visto facilitato fortemente il suo inserimento nei circuiti associativi religiosi e culturali. Un inserimento che ha permesso, nel giro di qualche anno, di gestire in proprio l'allocazione sul mercato del lavoro [Perrone, 1991]. Sono queste le cause prime che andranno a determinare nell'impronta etnica del lavoro l'attività domestica quale appannaggio, quasi ormai esclusivo, della comunità filippina⁴.

² Girando per Dakar s'incontrano gruppi di donne, provenienti dai villaggi, in cerca di un lavoro qualsiasi. Vengono assunte in lavori domestici, per periodi stabiliti, con un salario che non supera i 1.000 FCFA mensili (1 FCFA = 42 f.). Un tipo di lavoro molto duro, svolto generalmente per dieci ore al giorno e senza alcuna prospettiva.

³ Dice una datrice di lavoro a proposito della sua domestica senegalese: « ... ho dovuto insegnarle tutto; la sua inesperienza mi è costata cara... ha rotto numerosi oggetti di valore... Quando finalmente cominciava ad imparare se n'è andata senza neppure darmi il preavviso » [Interview].

⁴ Le richieste contrattuali delle filippine sono ben definite ed uniformate all'interno della comunità:

- giorni liberi il mercoledì pomeriggio e la domenica;
- 8.000 L. orarie per lavori saltuari;
- 500.000 L. mensili per 4 ore giornaliere;
- 800.000 L. mensili per 8 ore giornaliere;
- 1 milione mensile, più vitto e alloggio, come collaboratrici a tempo pieno.

Quest'ultima opzione una volta era preferita per mancanza di alloggi propri. Attualmente la preferita è la penultima, disponendo la comunità di abitazioni dove si ritrovano, dormono e svolgono vita in comune.

Nella fase immediatamente successiva all'emanazione della 39/90 che, come abbiamo detto, registra una nuova ondata di arrivi, le nostre ospiti, dopo essersi munite di permesso di soggiorno, danno vita al fenomeno del trasferimento al nord, dove trovano lavoro come operaie presso piccole industrie. Un fenomeno nuovo per la componente femminile, ma era una strada già percorsa dalla componente maschile della comunità. Esse seguono a ruota gli uomini — che anche in tal caso si spostano numerosi subito dopo la regolarizzazione —, ma solo quando possono garantire loro la sicurezza di un alloggio e del lavoro.

La fase attuale vede l'arresto del fenomeno trasferimenti al nord, sia per motivi congiunturali del mercato del lavoro sia, non secondariamente, per la resistenza soggettiva ad accettare le condizioni di vita proprie del nord industriale e già sperimentate dalle prime trasferite.

Come per altre situazioni, anche in questo caso, ha funzionato il canale del tam-tam. Esso ha agito sia nella fase del richiamo al nord sia in quella attuale dell'arresto: coloro che sono ritornati nella comunità leccese durante le ferie — un rituale ormai codificato —, infatti, non hanno fatto mistero delle innumerevoli difficoltà ed ostilità incontrate, del contenuto risparmio realizzato, e spesso hanno manifestato il desiderio di ritornare al sud, creando con ciò un forte deterrente ad ulteriori trasferimenti.

Attualmente si registra, pertanto, la prevalenza di attività legate al commercio in tutte le sue forme: dai mercati interni, a forme embrionali d'import/export, all'ambulante abusivo. Quest'ultimo è, comunque, attività saltuaria e/o periodica praticata generalmente durante le feste patronali e lungo i litorali, dove quest'anno abbiamo registrato per la prima volta la presenza di donne sole e indipendenti in ogni forma di vendita ed anche per il trasporto, poiché hanno cominciato ad utilizzare i mezzi pubblici.

3. Tra tradizione e mutamento

In questa seconda parte saranno analizzate le condizioni di vita prima della partenza, i fattori di espulsione dal paese d'origine (e quindi le motivazioni dell'emigrazione), l'attuale immaginario sulla donna africana e gli eventuali mutamenti in atto nell'universo femminile africano.

Prima di addentrarci nello specifico, apriamo una piccola ma indispensabile parentesi sulle cosiddette *tre eredità* dell'Africa: *tradizione (animismo), Islam, Occidente*, le quali hanno pesato sulle

donne ancor più che sugli uomini e hanno fortemente condizionato l'universo femminile africano. Essi ci permetteranno di comprendere con maggiore esattezza chi sia, oggi, il soggetto *donna africana*, di quali contraddizioni sia portatrice e prodotto, nonché di sfatare i luoghi comuni che vedono, a tutti i costi, nella cultura occidentale uno strumento di emancipazione per le donne.

3.1. La tradizione

Indubbiamente, la *tradizione* assegna alle donne un ruolo sociale fortemente subalterno a quello dell'uomo. In alcune etnie senegalesi, quale quella *Wolof*, per esempio, il principio che regola la società è quello della *gerarchia sessista*⁵ e *generazionale*⁶. Tuttavia ad un'attenta analisi dell'organizzazione del ménage, non sfugge come alla donna non fosse affidato solo il ruolo della sfera riproduttiva ma le fosse riconosciuto un ruolo anche sul piano economico; infatti, pur essendo il maschio l'unità produttiva, ad essa veniva affidata la cura dei campi e, in presenza di eccedenze, la commercializzazione dei prodotti.

3.2 L'islamizzazione

Il processo di *islamizzazione* ha comportato la negazione di tale ruolo economico, relegando la donna a funzioni esclusivamente riproduttive⁷. Tuttavia, più che di una sovrapposizione di modelli e valori, si è trattato di un processo di *sincretismo* tale che, accanto a nuovi comportamenti introdotti dall'Islam, sono sopravvissuti usi e abitudini legati alla tradizione.

⁵ « Le giovani donne occupano l'ultimo gradino sociale dopo i bambini. Esse sono totalmente dipendenti dai loro parenti, dal capo famiglia e devono rispetto anche ai ragazzi (...). Contrariamente ai giovani uomini esse non possono avere oggi delle parcelle individuali per soddisfare i bisogni personali ». [Diop A.B., 1985, p. 157, Nostra traduzione].

⁶ « Il principio gerarchico è così applicato: è il *boroom-Kër* (il più anziano degli uomini, not. nostra) il responsabile di questa economia da lui diretta; egli amministra le terre, ne organizza la coltivazione, gestisce il raccolto. Il suo futuro successore, fratello cadetto o figlio maggiore, occupa il secondo posto e può esercitare per delega alcune sue funzioni (...). I Wolof affermano: "egli decide tutto", oppure, "una sola autorità prevale nella concessione" » [idem, p. 159, Nostra traduzione].

⁷ Tuttavia aggiungiamo che l'Islam ha, tra l'altro, « permesso la suddivisione dell'eredità che restava indivisa e che doveva essere gestita dall'anziano degli uomini nel lignaggio paterno. Nel diritto musulmano la donna ottiene la metà della parte dell'uomo, cosa che le conferisce una posizione economica che prima nella società tradizionale non aveva » [Idem, p. 224].

Tra gli *Haalpulaar*, per esempio, troviamo che la donna pur *formalmente privata* di un ruolo economico attivo è, di fatto, responsabile della gestione del suo *suudu* che, nella famiglia poligamica, è il gruppo costituito da ciascuna moglie con i suoi figli [Diop. A.B., *idem*; Diamer G., von der Loon E., 1987, pp. 39 e s.]. L'*unità produttiva* che distribuisce equamente il suo grano tra le diverse mogli è il *maschio*, ma indipendentemente dal numero dei figli: ciascuna di esse, pertanto, dovrà arrangiarsi per cavarsela con le riserve a lei destinate procurandosi eventualmente da sé altre entrate.

Costume più o meno analogo lo ritroviamo nel *ménage* dell'etnia Wolof, allorché si assegna alla donna non solo la coltivazione del miglio (destinato al consumo), ma anche quella delle arachidi (destinata alla rendita personale), la cui commercializzazione permette una relativa autonomia finanziaria [Diop A.B., *idem*, p. 159].

3.3. *L'influenza dell'Occidente*

Colonialismo e neocolonialismo, infine, hanno completato il processo di progressiva emarginazione della donna africana, privandola ulteriormente degli spazi tradizionali sopravvissuti all'islamizzazione. Infatti, la presenza occidentale in Africa ha significato l'assunzione dell'ottica « *androcentrica europea*, secondo la quale il salario viene concepito ed erogato preferenzialmente al maschile, come al maschio viene affidato il maneggio delle tecnologie importate sia degli strumenti che dei processi lavorativi » [Guiducci A., 1983, p. 9]. Questo, nella pratica, ha significato un'ulteriore marginalizzazione della donna nella sfera riproduttivo-domestica, oppure in settori affatto garantiti, quando, come nel caso delle campagne, non l'ha privata del ruolo produttivo e della sia pur relativa autonomia finanziaria⁸. Di contro, ha indotto bisogni e modelli di consumo nuovi che non possono trovare soddisfazione: è il fenomeno del *mimetismo ricalcato* di cui parla D. Senghor [*idem*, p. 48], secondo cui i modelli importati dall'Occidente non hanno i mezzi per realizzare le loro ambizioni e produrre in Africa gli effetti positivi prodotti altrove.

⁸ Delaunay, a proposito, afferma quanto segue « La donna che emigra conserva l'uso delle competenze acquisite nell'ambiente tradizionale, essa resta assegnata ai lavori domestici e non è dunque direttamente inserita nei rapporti di produzione capitalistici. Il suo impiego nella città la libera soprattutto delle sue attività agricole e alleggerisce eventualmente i suoi compiti domestici. Ella perde, in cambio, un po' dell'indipendenza economica che le garantiva un ambito personale o la libera disposizione di una parte della raccolta familiare » [D., 1984, p. 129].

4. Provenienza urbano/rurale ed effetto spinta

Fatta questa premessa entriamo nel merito delle nostre considerazioni. Le caratteristiche che qui prenderemo in considerazione sono la provenienza e lo stato civile, poiché sono quelle che ci permetteranno di affrontare le questioni oggetto della comunicazione.

Relativamente alla provenienza, la stragrande maggioranza delle nostre ospiti dichiara essere residente a Dakar. Dalle interviste in profondità abbiamo verificato, però, che si tratta di una residenza piuttosto recente, che risale ad una o al massimo due generazioni, protagoniste, intorno agli anni '50, di massicce migrazioni interne verso la capitale [Diop A.B., 1965]. Il fenomeno della migrazione interna, tuttavia, non è ancora cessato e interessa in particolare le donne. Attualmente, dunque, rileviamo l'esistenza di una *doppia migrazione femminile* [Guiducci A., idem]:

— una *interna*, che spinge ancora le donne dei villaggi rurali verso la città [Delaunay D., idem, p. 125; Campus A., Mottura G., Perrone L., idem];

— una *esterna* che attrae le donne di città verso l'Occidente.

Se *scolarizzate*, queste ultime, infatti, nel loro Paese, possono accedere ad attività lavorative qualificate (dattilografe, segretarie, ragioniere, appannaggio del sesso femminile); ma poiché tali attività non garantiscono sul piano della continuità — essendo regolate da contratti a termine — e della retribuzione, risultano inadeguate a rispondere ai loro bisogni.

Se *non scolarizzate*, possono accedere solo alle attività della sfera domestica; tuttavia, poiché per tradizione queste sono destinate alle donne di campagna, esse vengono decisamente rifiutate dalle donne di città: « a fare le domestiche sono le donne di campagna e le appartenenti alle caste Djola e Manjak e, a volte, quelle dell'etnia Sérér », dice Serigne [Interviste]⁹. « Noi cittadine rifiutiamo questa attività, preferiamo piuttosto non fare niente », dice Djena [idem]. Le cittadine, quindi, sia *scolarizzate* che *non*, trovano nell'emigrazione il percorso obbligato per la soddisfazione dei loro bisogni.

Si pone però una domanda: ma di quali bisogni parliamo?

A tal proposito è necessario *sfatare subito il luogo comune dell'indigenza quale unico fattore scatenante la partenza*. O quantomeno messo sempre in grande evidenza, al primo posto, sino al punto

⁹ La ricerca si è avvalsa, come abbiamo accennato, d'interviste singole e di gruppo; qui facciamo riferimento alle interviste singole, ma i nomi, per ovvi motivi, non sono quelli effettivi.

da far sottovalutare gli altri fattori. Per cogliere le cause scatenanti l'emigrazione, se non si vuole ricorrere a categorie « omogeneizzanti » (che non spiegano in fondo nulla), bisogna cogliere le profonde dettagliate diversità che spingono alla partenza [Perrone L., 1993]. Per ciò che ci riguarda, la casistica resta molto vasta ed articolata, com'è stato accortamente dimostrato, evidenziandone sia gli aspetti strutturali [Pugliese E., 1991, pp. 5/92] che umano-esistenziali [Macciotti M.I., 1991, pp. 93/199]. Così dicasi per i destini nell'impatto con la terra d'accoglienza. Si è sin troppo trascurato, anche in tal caso, la condizione di partenza (status, scolarizzazione, provenienza geografica, famiglia ed etnia d'appartenenza), che spesso diventa l'elemento fondamentale nell'adattamento nella terra d'accoglienza e nel progetto migratorio finale, prima ancora delle condizioni d'accoglienza. Che indubbiamente continuano ad esercitare forte condizionamento — magari modificando o vanificando il progetto iniziale di partenza —, ma che vanno ad assumere gradi d'impatto diverso sugli immigrati, proprio grazie alle predette variabili di partenza, insistiamo, sin troppo sottovalutate [Perrone L., *idem*].

Sia il fenomeno del *mimetismo ricalcato*, ma anche le condizioni di vita in patria, così come ci sono state descritte e in seguito verificate, confermano che l'emigrazione, per molte, *più che rappresentare la soluzione a bisogni primari, è piuttosto il tentativo di soddisfare bisogni indotti nuovi ed inappagabili attraverso il reddito medio percepito in patria*. Tra questi nuovi bisogni, tra i *desideri*, emerge al primo posto quello relativo alla scolarizzazione dei figli; seguono, distanziati, gli altri.

4.1. *Sullo status delle migranti*

Passando ad analizzare lo stato civile, rileviamo che il nostro universo è composto da:

- una maggioranza di donne coniugate, di età compresa fra i 25 e i 50 anni, con figli in patria ed emigrate non al seguito del marito;
- una minoranza di donne (sei) di età compresa fra i 20 e i 35 anni, nubili ed emigrate al seguito di figure maschili (fratelli, zii, cugini);
- una sola donna emigrata al seguito del marito, con figli nati e residenti nella nostra comunità;
- donne (due) che si sono recentemente ricongiunte al marito.

Durante la fase del rilevamento ci ha colpito subito la forte presenza del primo gruppo. Le successive interviste, ma soprattutto le continue frequentazioni, ci hanno permesso di verificare che si

tratta di donne divorziate, separate o con vissuti coniugali e/o affettivi poco felici, traumatici (poligame, divorziate, ragazze madri). Il dato non è trascurabile, poiché a nostro avviso, è determinante nella scelta migratoria. Abbiamo, infatti, rilevato che, sia in patria che nel paese d'accoglienza, *l'immaginario che accompagna la donna che emigra è fortemente negativo*. Una sola dichiarazione di un senegalese maschio per riassumerlo: « non mi piacciono le donne senegalesi che lasciano il loro paese perché non sono serie. Spesso vengono a fare cose che non sono buone per la nostra reputazione. Vivere da sole è molto pericoloso... Se decido di sposarmi vado in Senegal e scelgo una ragazza seria » [Interviste, idem]. Come sottolineano le nostre ospiti, in Senegal le donne divorziate non sono ben viste perché il matrimonio è ancora un valore forte. Queste ultime¹⁰, pertanto, non hanno timore, attraverso la partenza, di minare l'immagine assegnata loro, essendo di fatto già stigmatizzate. Per esse, dunque, la motivazione economica rimane alla base dell'emigrazione ma è il trauma affettivo il fattore scatenante che accelera e, in alcuni casi, rende possibile la partenza¹¹.

Sul secondo gruppo (quello costituito da donne giovani e nubili) il giudizio della comunità non è così categorico. Si tratta, infatti, di donne partite al seguito di figure di maschi dichiaratisi e (principalmente) riconosciuti come *garanti della loro serietà* e tutori della stessa. Ed è una condizione che gli uni e le altre tengono a sottolineare in quanto costituisce il sostanziale elemento di distinguo rispetto al primo gruppo. Ciò dimostra come il peso della tradizione sia ancora forte e regoli le scelte delle donne. Ad essa non si sottraggono neanche le donne del primo gruppo, nonostante esse rappresentino, seppure loro malgrado, una trasgressione. Precisiamo, infatti, che sia il trauma affettivo, sia la scelta migratoria nella condizione di donna sola, nella quasi totalità dei casi, sono vissuti non come atti consapevoli di rottura bensì come elementi di sofferenza e, in alcuni casi, di vergogna. La condanna della comunità sulle donne sole e migranti incide così fortemente sulla percezione di sé da spingere anche a mentire circa il proprio stato civile. Una nostra ospite, ad esempio, ha inizialmente dichiarato di essere vedova, mentre in successive situazioni informali ci ha confidato di essere separata.

¹⁰ Non sempre le donne divorziate lo sono per loro scelta. Ci confidava, ad esempio A. che gli uomini senegalesi quando prendono una nuova moglie si disinteressano della prima e a volte l'abbandonano [RÉMY M., 1989, p. 21].

¹¹ Non casualmente, al secondo posto dei *desideri*, compare l'attesa di ricostituirsi una vita, se ancora giovani, diversamente l'acquisizione di prestigio che marcia insieme allo status economico.

Relativamente a questi comportamenti, fanno eccezione due donne che risultano più libere dai condizionamenti morali della comunità e più consapevoli delle proprie scelte. Per una, addirittura, la consapevolezza di una nuova possibile identità è alla base del suo divorzio avvenuto in seguito al rifiuto del ruolo di co-sposa inaspettatamente impostole dal marito e, contemporaneamente, al rifiuto di funzioni e compiti tradizionali: « io non avrei mai potuto fare quello che l'uomo senegalese vorrebbe » [idem]. Aggiungiamo, però, che entrambe prima dell'esperienza migratoria vera e propria hanno studiato e lungamente soggiornato in Francia¹².

Relativamente alle donne di questo primo gruppo sottolineiamo, per concludere, che la loro particolare condizione le porta ad assumere ruoli e comportamenti anche nuovi. Esse, infatti, dopo la separazione o il divorzio sono diventate le uniche responsabili del mantenimento e dell'educazione dei figli, ruolo che presuppone come condizione indispensabile l'autonomia finanziaria. Non si tratta più, come nella tradizione, di contribuire alla gestione familiare ma di assumere un ruolo economico attivo, riconosciuto in primo luogo dai figli. È la madre, ad esempio, che decide della loro allocazione sul mercato del lavoro, imponendosi di fatto come il punto di riferimento privilegiato di essi. Indicativa ma non isolata, è la storia di una nostra ospite, oggi 55enne che, a Lecce dal 1985, dopo aver intrapreso un piccolo commercio di import/export Italia-Sénégal chiama presso di sé la figlia dopo averle trovato un lavoro, coinvolgendola in un progetto migratorio solo da lei pianificato. Racconta la figlia: « io non volevo venire, ma non posso disobbedire a mia madre... è lei che decide tutto quello che i figli, anche maschi, devono fare¹³, è lei che comanda... quando lavoro, alla fine del mese le devo consegnare tutti i soldi » [idem].

Anche quando la donna non ha la completa gestione del nucleo, ma compartecipa con l'ex marito, rivendica, tuttavia, all'interno delle necessità familiari un ambito ben preciso che, sempre, coincide con l'istruzione dei figli [Diop A.B.; Perrone L., *idem*].

In questi casi l'emigrazione non è solo un'occasione di mutamento per sé ma anche e soprattutto per la prole, specie se di sesso

¹² Questo conferma che laddove il contatto con culture diverse è più costante e duraturo si registra l'assimilazione dei modelli culturali altri e la messa in discussione dei propri. Ciò deve far riflettere sugli esiti, a lungo termine, di tale processo che potrebbe portare anche alla disintegrazione delle culture minoritarie qualora non siano sufficientemente salvaguardate [MALINOWSKY B., 1931, pp. 621-646].

¹³ A tale proposito, il lento modificarsi della tradizione, pur nel suo riadattamento è evidente poiché la donna madre è diventata responsabile anche dell'educazione dei figli maschi, assegnata per consuetudine al padre [Diop A.B., 1985, op. cit., p. 227].

femminile. Dice Coumba: « quando penso al mio matrimonio e a com'ero a quell'epoca non so dire esattamente cosa provo... ero una bambina e mi sono trovata all'improvviso catapultata in una situazione così difficile. Oggi sono cambiata, non permetterò mai che mia figlia che ha già tredici anni, viva la mia stessa esperienza e si sposi così giovane. Voglio che finisca i suoi studi ed impari un mestiere: non voglio che i miei figli ripetano i miei sbagli ed è per questo che continuo a sacrificarmi e a lavorare all'estero » [idem].

ROSSANA DE LUCA
MARIA ROSARIA PANAREO

Bibliografia

- CAMPUS A., MOTTURA G., PERRONE L., 1992, *I Senegalesi*, in, *L'arcipelago immigrazione*, a cura di, G. Mottura, pp. 249/277, EDIESSE, IRES, Roma.
- CAMPUS A., PERRONE L., 1990, *Senegalesi e Marocchini: inserimento nel mercato del lavoro e progetti migratori a confronto*, in *Studi emigrazione*, n. 9.
- DELAUNAY D., 1984, *De la captivité à l'exil, histoire et démographie des migrations paysannes sous la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, O.R.S.T.O.M., Paris.
- DIOP A.B., 1965, *Société toucouleur et migration: l'immigration toucouleur à Dakar*, I.F.A.N., Dakar.
- DIAMER G., VON DER LOON E., 1987, *L'irrigation au Sahel. La crise de première irrigues et la voie Haapoulaar*, Karthala, Paris.
- DIOP A.B., 1985, *La famille Wolof*, Karthala, Paris.
- DIOP A.B., 1970, *Parenté et famille Wolof milieu rurale*, Bulletin de l'I.F.A.N., n. 1.
- FAVARO G.-TOGNETTI M., 1991, *Donne dal mondo. Strategie migratorie al femminile*, Guerini e Associati, Milano.
- GUIDUCCI A., 1983, *Introduzione, Donne e Terzo Mondo*, Atti del Convegno internazionale, Milano.
- MACIOTI M.I., 1991, *Le condizioni di vita, l'accoglimento e le prospettive*, in M.I. Macioti, E. Pugliese, *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Bari.
- MALINOWSKY B., 1931, alla voce *Culture*, in *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. IV, New York, in Tentori T., 1990, *Antropologia culturale*, Studium, Roma.
- Perrone L., 1990, *Insedimenti terzomondiali e mercato del lavoro in un'area periferica del Mezzogiorno*, in *Inchiesta*, n. 90.
- PERRONE L., 1990 b, *Incontro tra cultura: la presenza terzomondiale nel Salento*, in *la Critica Sociologica*, n. 93.

- PERRONE L., 1991, *Immigrati nel Salento: costumi, stili di vita e adattamenti nel mercato del lavoro*, in *Politiche del Lavoro*, n. 12/13.
- PUGLIESE E., 1991, *La portata del fenomeno e il mercato del lavoro*, in *Gli immigrati in Italia*, cit.
- PERRONE L., 1993, *Dalla partenza all'arrivo: strategie e modelli migratori della comunità senegalese in Italia*, in *Studi e Ricerche*, n. 13.
- RÉMY M., 1989, *Le Sénégal aujourd'hui*, Jaguare, Paris.
- SENGHOR D., 1983, *Dal "mimetismo ricalcato" al "mimetismo camuffato"*. Incidenza di modelli culturali sulla salute delle donne, in *Donne e Terzo mondo. Atti del Conv. Int.*, Milano 1983.
- THIAM A., 1989, *La parola alle donne africane*, Eurostudio.



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. (02) 76.110.307 r.a.
Fax (02) 76.110.346-76.111.051

Le trasformazioni industriali e le identità territoriali tra appartenenze durevoli e solidarietà selettive

Premessa

L'oggetto della presente comunicazione concerne la tematica della modernità, intesa come passaggio e trasformazione di assetti societari tra produzione e sviluppo, a cui coniugare i temi della solidarietà, dell'appartenenza, della partecipazione.

In relazione al mutamento negli scopi sociali, nelle attività, nel senso dell'agire sociale dei soggetti.

Più d'uno, oggi, insiste, da posizioni concettuali dissimili, con energia a far partecipare della sociologia e delle scienze sociali un oggetto di studio ed un orientamento disciplinare che superi un agire sociale orientato ai soli scopi dell'attore (secondo la tematizzazione fattane dall'individualismo metodologico di ascendenza weberiana), oppure alle finalità organizzative e simbolicamente costitutive degli apparati tecnocratici¹.

Se per il primo l'husserliana oggettività intersoggettiva costituisce il fondamento della società « sui generis » ad alta contingenza (49 ss), per il secondo, compito della società post-industriale è costituito dalla storicità dei modelli culturali che governano le pratiche sociali, che si presenta come investimento di beni simbolici prodotti (63; 170), i cui rapporti sociali sono sempre rapporti di potere.

Nell'uno l'empatia come codice di differenziazione non verbale, nell'altro la produzione ed autoriflessione della società su se stessa.

Si pone, così, la formulazione di un quesito centrale per l'espere vivente nelle relazioni sociali odierne: come si presenta allo stato attuale la natura del rapporto tra attori e sistema, quali modalità costitutive ne governano la dinamica attuale, quali orientamenti sono aperti dinanzi a noi?

¹ In particolare cfr. A. ARDIGÒ (1988), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari; A. TOURAINE (1988), *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma.

In secondo luogo: a quali pre-requisiti fondativi e normativi inducono le appartenenze e le socialità solidali nell'investimento quotidiano del mondo della produzione, dinanzi alle trasformazioni di sviluppo dell'ambiente ed all'aumento di introspezione simbolica dei sistemi complessivi?

1. L'analisi sulle realtà sociali contemporanee, con particolare riguardo al variegato panorama delle diverse società industriali e l'indagine sociologica finalizzata all'analisi delle trasformazioni dei valori e dei sistemi culturali di significato, vanno producendo un'ampia e composita letteratura tesa a dimostrare quanto segue. La modernità e la razionalità odierna si connotano per una progressiva rinuncia a riconoscere ed interpretare l'essenza delle cose ed a cogliere l'ordine oggettivo del mondo. Ne consegue che il concetto di validità assoluta che connota la razionalità non appartiene più alla sola etica ed i precetti ad essa sottesi non informano più uniformemente l'agire dei soggetti. Ciò comporta l'emergere diffuso di una preminenza accordata ad un agire contingente, logico-strumentale, acquisitivo orientato più che alla realizzazione di ideali di là da venire, all'ottenimento immediato di espressività e soddisfazione del bisogno e dei desideri.

Ciò si riflette, quanto temporaneo o duraturo è la verifica che ci tiene impegnati, in quei requisiti propri della ragione espressi dalla conoscenza e condotta pratica che « non sono più attributi dell'essere ma qualità soggettive », non più ordinamenti costitutivi esterni ma orientamenti finalizzati dal/del soggetto².

Cosicché il dibattito odierno verte in larga parte per un verso attorno ad una critica alle deterministiche ed oggettivistiche totalità sociali regolate da un principio univoco di razionalità e per l'altro sulla determinazione che taluni connotati della soggettività vengono occultati all'agire dotato di scopo e soprattutto non sono rinviabili ad un unico codice normativo integrativo. Nonostante la preminenza assunta dall'agire strumentale sulle altre forme e modalità espressive nell'agire sociale. O, viceversa, proprio per questo.

Quanto più la modernizzazione dell'agire strumentale acquisitivo prende il sopravvento su quello comunicativo relazionale, tanto

² Sulle diverse forme di disagio del moderno e sui connotati della razionalità sottesa all'agire del soggetto cfr. A. FERRARA, *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, « Fenomenologia e società », a. XII, n. 1. Per un'approfondita riflessione sulla natura e direzione del rapporto tra essere e divenire, tra coscienza e storia, in una prospettiva di superamento dell'hegelismo, cfr. A. ARDIGÒ (1988), op. cit. sulle posizioni antitetiche assunte da Habermas e Luhmann, che cosituisce una delle riflessioni privilegiate nel testo.

più ci si deve interrogare sulla natura coercitiva ed escludente del valore di scambio nelle pratiche sociali quotidiane.

Esaurito sinteticamente il doveroso ossequio ad alcuni caratteri della modernità non resterebbe che prenderne atto e finirla lì. Viceversa, da una ricognizione sull'insieme lo sguardo che approfondisce si posa sulle differenze e diversità che dalla complessità emergono e che con troppa fretta vengono tracciate di residualità dinanzi « alle élites meritocratiche (cui) d'altronde non è estranea tutta la tematica post materialistica dei valori estetici. Queste élites votate all'efficienza non cercano la sicurezza del posto di lavoro, ma inseguono il successo e vogliono bilanciare l'efficienza con le esigenze del gusto, dell'espressività umana, del rispetto dell'ambiente »³. Il lavoro trasformato dinanzi all'innovazione tecnologica ed agli assetti nuovi dell'organizzazione della grande fabbrica costituisce una delle sedi di rilievo di valutazione delle interazioni e delle relazioni sociali in uno scenario che, modificato, contiene al proprio interno svariati caratteri di diversificazione e complessità. Così se gli anni '70 sottolineano una crisi della leadership simbolica e normativa dell'impresa, che risponde con modernizzazioni nell'organizzazione del lavoro e nella struttura dei fattori produttivi, ciò avviene in uno scenario di centralità della produzione negli orientamenti culturali della società industriale. Viceversa, gli anni '80/'90 si presentano con un'impresa ristrutturata e flessibile in un campo di esposizione sociale nel quale la cultura e le finalità dell'impresa trovano adesione in diversi attori della produzione, in un network di differenziazione di significati ampio, diversificato ed a -centrato.

Il decennio appena concluso rappresenta la formalizzazione di un cambiamento sociale che, abbozzato negli anni '70, ha poi contribuito a disegnare alcuni degli esiti presenti dinanzi a noi ma in parte occultati. Il primo dei quali è che dinanzi alla spinta ed alle dinamiche del mutamento poca attenzione stranamente viene rivolta verso analisi e riflessioni orientate al regresso di ciò che rimane tra le maglie del mutamento sociale e si dissocia in diverso modo da esso.

2. Una recente ricerca analizza proprio un caso di crisi industriale e pone le basi per formulare delle ipotesi circa le diverse forme che assume la deindustrializzazione a partire da alcuni interrogativi che vengono posti nella prefazione al testo⁴. Afferma difatti

³ Intervista di B. GRAVAGNUOLO ad A. ARDIGÒ « Né zingari né rampanti » in *Rinascita* « Il Contemporaneo » 16.11.1985.

⁴ Ci si riferisce alla complessa ed articolata ricerca sociologica portata a termine sull'impianto siderurgico di Bagnoli da chi scrive con altri ricercatori dell'ISERS di Napoli, ora in M. CONTE, G. DI GENNARO, D. PIZZUTI (1990), *L'acciaio dei caschi gialli. Lavoro, conflitto, modelli culturali: il caso Italsider di Bagnoli*, Angeli, Milano, Pref. di A. TOURAINE.

Touraine: « Si può ancora parlare di modernizzazione e di risposta alla crisi che esplode all'inizio degli anni '70 o... di regresso e quindi di impossibile adattamento ad una evoluzione che non può che essere subita, o bisogna vedere lo stesso nella storia dell'Italsider un tipico esempio di decomposizione della società industriale? » (XII), aggiungendo che tra una comune modernizzazione di capitale e lavoro, o di una crisi che non fa sparire la « cultura industriale » si propende verso l'ipotesi di una « dissociazione del sistema di produzione e dei suoi attori ».

Inoltre per motivare un simile tema in questo consesso non può essere dimenticato da alcuno che « noi disponiamo molto più di studi circa l'inizio della società industriale che di analisi che riguardano la fine di questa società » (XIII) e che « la neo industrializzazione non approda alla nascita di una società post industriale, esattamente perché non crea nuove concordanze tra il sistema sociale e gli attori » (XIV). Il che ci porta alla riflessione sul tema in oggetto circa i rapporti intercorrenti tra iniziativa individuale e solidarietà collettiva che pone l'interrogativo di « come costruire il polo della solidarietà senza che sia in contraddizione con quello della sfida, della innovazione, della competizione » (ARDIGÒ, interv. cit.).

È stato osservato nella prima indagine sulla condizione giovanile in Italia che « potremmo ipotizzare che diminuisce il "peso" del lavoro nell'economia esistenziale della gente, che in esso non trova più il centro della propria esistenza, ma che tuttavia non può (né vuole?) farne a meno » (ROMAGNOLI, 1983, 54), a cui fa da *pendant* l'interrogativo se sia « sufficiente constatare la scomparsa delle "isole" operaie o delle relative sottoculture per dire che il lavoro non è più un interesse esistenziale centrale?... In fondo il lavoro è ancora la principale esperienza sociale che colloca gli individui nella stratificazione sociale ed è ancora uno dei più rilevanti strumenti di socializzazione alla partecipazione attiva » (54)⁵. Ma quanto le trasformazioni industriali ed i suoi correlati culturali ed etici modificano il tessuto ed i significati della solidarietà e delle appartenenze nell'economia dell'esistenza quotidiana dei soggetti della produzione, dinanzi alla presenza di molteplici contingenze nel definire autonome, parziali ed interdipendenti le province di senso? E quanto ne risentono la socializzazione e le comunanze solidali?

⁵ Cfr. al riguardo le recenti survey nazionali, nonostante le limitazioni di generalizzazione, talune confusioni analitiche e nell'utilizzo degli strumenti metodologici, ed in particolare G. ROMAGNOLI, *Il lavoro ed i suoi significati*, in AA.VV. (1984), *Giovani oggi. Indagine IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna; A. CAVALLI, A. DE LILLO (1988), *Giovani anni '80. 2° rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna.

3. Alcuni dati salienti che emergono dalla ricerca Italsider da noi condotta ci sono utili per la discussione. In primo luogo, in una scala di valori più importanti, il punteggio del valore « solidarietà » risulta medio alto, ed alto in percentuale (97% al 10° posto) su un range di 20 valori⁶. È considerato molto importante il lavoro per il 74% di operai di contro ad un 58% di impiegati, mentre la solidarietà è apprezzata in modo simile da ambedue le categorie professionali per il 64% ca. e per il 61.4%, Dio per il 48% vs il 35%, la religione 26% vs 20.5%, la politica 16.4% vs 12.5%. Incidono su queste due variabili, due fattori più vicini a differenziazioni strutturali nella stratificazione sociale che non a contingenti configurazioni post materialistiche.

Penso infatti all'incidenza dell'istruzione, storico fattore di disuguaglianza sociale, sulla massima importanza assegnata a tali variabili. Difatti un titolo di studio medio basso rispetto ad uno medio alto, fa propendere l'importanza assegnata al lavoro per i possessori del primo per il 76.4% di contro ad un 53% per il secondo e la solidarietà per il 66.3% vs 56.3, Dio ca. 50% vs 32% dei più scolarizzati, la religione per il 29% ca. vs il 15% e la politica 14% vs 17.2%. Ma è rispetto allo status socio-economico che gli scarti si fanno vistosi. Il lavoro, per chi presenta uno status medio-basso è del tutto importante per il 75.3% e per uno medio alto solo del 49.3%, mentre la solidarietà si divarica in un 68% vs 47.8%.

Sull'importanza massima totale l'immagine di Dio come dimensione trascendentale dell'esistenza viene evocata da circa il 44% di intervistati di contro ad un atteggiamento nei confronti della religione di appena il 24% come valore ideale, ma trasposto sul versante istituzionale. Mentre per i soggetti in possesso di uno status socio-economico medio basso, Dio è considerato del tutto importante per ca. la metà del sottocampione vs il 27% dei soggetti con status maggiore, mentre la religione viene situata tra un 27% ed un 16.4% e la politica un 14% vs 19.4%. Così tali valori vengono apprezzati maggiormente dal sub campione in possesso di status inferiore. Ci troviamo così in presenza di una trasformazione nella percezione dei valori cambiati che « avviene non nel senso di una sostituzione; o di una conversione, ma nel senso di un sovrapposizione, di una convivenza differenziata nel tempo... secondo un mix in cui nessun fattore agisce da elemento regolatore » (G. DI GENNARO, 1990, 338).

Sul versante del lavoro, uno degli obiettivi della trasformazione era volto a rendere socializzabile un'attività lavorativa le cui caratte-

⁶ Per questi dati il rinvio è all'articolato saggio di G. DI GENNARO alla ricerca Italsider citata.

ristiche di espletamento pre ristrutturazione risultavano a prevalenza individuali. Vediamo alcuni rapidi risultati e cosa hanno indotto.

Metà fabbrica è stata posta fuori produzione; per coloro che sono rimasti, tra le varie attività lavorative vi è stata una mobilità del 25%, mentre i contenuti delle mansioni svolte sono mutati per il 50% dei soggetti, cosicché le operazioni effettive sono variate più della intercambiabilità dei posti. Poi, di questa metà di lavoratori in fabbrica che muta contenuti nel lavoro, solo un 15% passa ad una qualifica superiore e ciò fa propendere per un deficit di mobilità nella qualificazione come uno degli elementi del conflitto dispiegatosi in azienda. Infine rispetto alla soddisfazione al lavoro « gli operai si mostrano meno soddisfatti degli impiegati circa il proprio lavoro, si affidano ad una speranza molto maggiore di cambiamento del proprio ambito lavorativo e riescono a renderla praticabile in misura fortemente minore » (CONTE, 1990, 62-63, n. 32). Il disegno organizzativo trasformato dalla ristrutturazione modifica l'approccio al lavoro in unità di lavoro in gruppo per il 64% dei lavoratori dell'Italsider (70% operai vs 51% impiegati). La natura stessa della divisione del lavoro e dei compiti connota storicamente il lavoro sotto forme socializzate più per le categorie operaie ed esecutive che per quelle impiegatizie e dei quadri tecnici.

C'è un allenamento maggiore degli operai a consumare nel gruppo le proprie relazioni sociali, con effetti marcati sul piano della formazione di reti di solidarietà ed appartenenza, le quali dalle prime fasi del processo d'industrializzazione costituiscono il prodotto di pratiche sociali e relazionali fondate sulla coscienza dell'appartenenza ad una classe che esprime comuni condizioni di sfruttamento e subordinazione. Così una originaria socialità affermata dall'individuo o una tendenza potenziale dell'individuo alla socievolezza, ricevono dalla condivisione dello stesso spazio economico, affettivo, psicologico la spinta all'adesione ad un interesse collettivo.

Siamo dunque in una fase di passaggio dalle durkheimiane forme di identità collettive alla coesistenza di orientamenti a norme e procedure regolative di natura universalistica orientate al mercato, al di qua di una consumata esperienza della cultura industriale. Viceversa, la trasformazione dell'apparato industriale nella fase dell'automazione spinta delle macchine coniuga da un lato il ridimensionamento di una finalistica etica del lavoro con, dall'altro, la differenziazione delle condizioni di vita nell'abbandono di un simile salario di sussistenza, di una diversa penetrazione nella sfera dei consumi e di una professionalità che, in precedenza negata ai molti, viene ora allargata alle diverse stratificazioni lavorative, nella partecipazione decentrata nei gruppi di lavoro ad alta cooperazione in-

trinseca. Cosicché la classe perde la propria natura di « centralità » rispetto alla produzione, la quale scompone la riproduzione della forza lavoro verso appartenenze il cui sostegno solidaristico si sposta da solidarietà collettive unificanti verso dinamiche di medio raggio in piccoli gruppi « issued oriented ».

Questa differenziazione di appartenenze si riflette in orientamenti soggettivi nei quali il lavoro, se conserva una rilevanza auto-realizzativa, socializzante, ed una valutazione positiva per la funzione sociale cui rinvia vede stemperare, sul contempo, la sua centralità nell'economia esistenziale degli attori della produzione. I quali si orientano ad un approccio di tipo binario, ad una doppia pratica: « l'una rivolta allo scopo organizzativo e l'altra, a quella preferita, rivolta ad una pratica di comunanza, di relazioni informali, di vincoli amicali dalla quale i lavoratori ricavano un senso profondo del comune operare » (CONTE, 1990, 153).

4. La trasformazione indotta dalla ristrutturazione dà luogo e fonda un doppio piano di esistenza e relazioni che accomuna, in una sorte di ambivalente co-presenza, un orientamento di rapporto con il sistema e le sue logiche d'azione strumentali ed un altro rivolto ad un mondo della vita nell'area della produzione, contraddistinto da un sistema di socialità reticolare preferito più sul piano delle relazioni che su quello delle azioni collettive finalizzate. Constatato un contrasto sui mezzi di formazione delle innovazioni più che sui fini a cui le trasformazioni rinviano, va rilevato che i lavoratori sottolineano l'adesione ad un'etica solidaristica che, se non in contrasto, si distanzia da un principio di azione strumentale. In tal senso, quando i soggetti si pronunciano in prima persona sull'importanza assegnata ad alcune variabili nel loro lavoro, ciò che viene in evidenza è la netta preminenza accordata al senso dello stare insieme, ad una sfera di rapporti sociali basati sulla condivisione di comuni valori, di dissimili pratiche interdipendenti nei gruppi di lavoro e di predisposizioni altruistiche (nel senso di un agire orientato in ciò che intendiamo come agire etico sostanziale, fondativo di quella weberiana etica della convinzione o dell'intenzione, CONTE, 1990, 145).

Così « buoni rapporti con i compagni di lavoro » è ritenuto l'obiettivo più importante nel proprio lavoro con l'80% delle adesioni; « stare insieme agli altri compagni di lavoro » 66%; « aiutare gli altri compagni di lavoro » 65%; « cooperare in gruppo » 64%. Viceversa « orientarsi al raggiungimento dell'efficienza aziendale » viene collocata nel range di preferenze al 57%, mentre « rispettare le istruzioni dell'azienda » appena al 43%. Il medesimo giudizio invece che espresso rispetto al proprio lavoro è stato richiesto agli in-

tervistati secondo ciò che, a parere dei lavoratori, la direzione aziendale possa considerare più determinante ed ottimale per l'espletamento delle funzioni lavorative. Il ribaltamento risulta totale. Le ultime due variabili, quelle rivolte all'orientamento dell'agire in vista dell'organizzazione, balzano ai primi posti (62% e 59%) mentre le altre citate, di tipo relazionale espressivo, vengono apprezzate tra un 54% ed un 30%.

Si evidenzia quella doppia pratica richiamata: orientamento ad un codice normativo finalizzato alla ottimale realizzazione dello scopo organizzativo aziendale che viene interiorizzato in virtù della presenza, se pur rinnovata, di un rapporto lavorativo subordinato e costrittivo, largamento sostenuto nel suo carattere strumentale e nella intrinseca natura di necessità sociale, da una sottocultura di gruppo ancora dentro una pratica di produzione industriale (la weberiana etica della responsabilità, che abbiamo denominato di etica formale, connotata da una premessa esterna nell'agire del soggetto, CONTE, 1990, 146). Ma nel contempo tale orientamento appare quasi « estraneo » agli strutturali accadimenti quotidiani della produzione, vissuti più sul piano di contrasti di assestamento che non di estraneità in virtù di un modello di storicità alternativo, comprovato dal fatto che in Italsider « la stessa posizione antagonista assunta da una quota di lavoratori sembra più esprimere una radicalizzazione delle relazioni conflittuali tra gruppi con interessi fondamentalmente diversi che un sovvertimento di un determinato ordine economico »⁷.

In tal senso quella dissociazione affermata da Touraine a cui si è fatto riferimento in principio, più che essere il frutto di un conflitto di classe dispiegatosi compiutamente, appare come la dichiarazione di contrasti contingenti e parziali tra modernizzazioni individuali o per piccoli gruppi professionali e le superiori virtù assegnate a sistemi sociali complessi ad elevata autoreferenzialità.

La partecipazione rivendicata dai soggetti si situa pertanto più sul piano di un'appartenenza solidale ad un lavoro diversificato eseguito collettivamente che non ad una omogenea ed indistinta comunità di affetti. Cosicché il mutamento delle condizioni lavorative seleziona l'appartenenza separando la parte strumentale da quella relazionale. La prima si riduce con il progredire delle politiche di innovazione sul lavoro ma, nel contempo, individualizza la seconda nel sistema di interazioni aziendali. Difatti se il 73% di intervistati ha stabilito un consistente numero di relazioni sociali in fabbrica

⁷ Cfr. D. PIZZUTI, par. 2.2 *Interessi e conflitto* in M. CONTE, G. DI GENNARO, D. PIZZUTI (1990), op. cit.

con la propria cerchia di colleghi o compagni di lavoro o di altri reparti, in proiezione futura di quali relazioni si intenderebbero stringere, tale percentuale si riduce al 51%, mentre aumenta dal 20% al 30% l'interesse a stringere relazioni con persone con le quali non si hanno rapporti di lavoro.

Ciò che sanziona il ridimensionamento della centralità della fabbrica nell'economia esistenziale quotidiana in una realtà urbana che diversifica i molteplici bisogni, gli interessi, moltiplica e segmenta gli stili di vita, in una rappresentazione della città la cui immagine ed i cui sistemi di significato ridimensionano le caratteristiche di un ambiente urbano connotato da tratti sub culturali dai caratteri comunitari, coeso al proprio interno da valori, interessi, interrogativi, sofferenze comuni. A ciò si accompagna un sistema di peculiarità ed appartenenze culturali diversificate e di riferimenti etico religiosi interiorizzati secondo percorsi personalizzati ad alto significato individuale. Così i caratteri di un'integrazione sociale dai connotati etici trovano spazio in prevalenza in un ambito individuale, intimo e poco propenso ad una dialettica tra l'individuo e le istituzioni politiche, sociali, religiose e culturali che non garantiscono se non parzialmente un'integrazione normativa adeguata, che non infondono un'immediata fiducia e non riscuotono incondizionati plausi. Così, se si ripone molta speranza in Dio come strumento, mezzo per modificare la propria vita, se ne accorda poca o nessuna per l'84% nella chiesa ed ancora, se in se stessi e nel partner si ripone molta speranza e fiducia per l'80% ca. e per il 64.5%, se ne dimostra scarsissima per i politici ed il sindacato (92% e 87%). A ciò si accompagna una progressiva tendenza verso il basso della partecipazione associativa orientata per il 53% ca. in gruppi politico-sociali, di contro ad un apprezzamento e presenza in gruppi religiosi solo per un minoritario 9% di soggetti.

Qui fa gioco la vicinanza funzionale tra interessi ideali e materiale condizione lavorativa, mentre la vicinanza a gruppi espressione di riferimenti trascendenti non può che coinvolgere soggetti già adusi alla frequentazione di associazioni operaie di tradizione religiosa, riferentesi a motivazioni religiose popolari. La delusione per il declino di una militanza attiva e di un'appartenenza fortemente praticata nel passato, si accompagna alla ridefinizione di un agire orientato più alla validazione di atteggiamenti ed aspettative basate sulla selezione degli interessi che di adesioni incondizionate verso le azioni collettive.

Se c'è una selezione più razionale del comportamento che orienta verso la definizione di una pratica acquisitiva utilitaristica e strumentale, tale mutamento di disposizione si colloca in un ambiente

sociale contraddistinto da un'accumulazione che presenta un deficit di *chances* universalistiche di accesso a benefici e risorse collettive che, pur presenti nell'area, vengono centellinati nell'offerta sulla base di adesioni particolaristiche e di cooptazioni clientelari.

La carenza del diritto all'accesso dei benefici si riflette anche sul piano dei connotati culturali ed etici in un'area nella quale la contrapposizione tra l'immobilismo e l'innovazione amplia i contorni di un'attesa nel passaggio tra le forme tradizionali delle trame sociali ed un agire orientato al mercato, dei beni come dei sistemi di significato. Ciò fa sì che gli attori della produzione si collochino in un alveo di identità primarie ed affettive che se costituisce un effetto della dimensione politico-sociale collettiva, rappresenta anche il prodotto di una comunicazione sociale nella quale risulta una frattura nel rapporto fra cittadinanza sociale e diritti negati.

In tal senso anche l'approccio, se pur minoritario, ad un'etica religiosa è rivolto più verso l'individuo che verso l'altro da sé e si vena di pratiche e ritualismi, retaggio di consolidati vincoli e reticoli parentali o di minoritarie rappresentazioni di relazioni comunitarie che si confrontano nell'area napoletana con i contenuti di un'innovazione della quale vanno dispiegate le valenze culturali interagenti, pena lo scandimento del dibattito sullo sviluppo ad una consolidata e confusa erogazione e divisione di ingenti risorse economiche, con caratteristiche solo quantitative della modernizzazione.

Conclusioni

In ultima analisi, i caratteri e le modalità espressive a cui si è fin qui fatto riferimento configurano e delimitano l'azione sociale e culturale di una classe lavoratrice meridionale la cui rappresentazione di aggregato sociale residuale pare una caratteristica consolidata dinanzi all'attuale passaggio di modernità in atto. Viceversa è solo con l'ausilio di puntuali verifiche empiriche che è plausibile definire i contorni di un contesto di pratiche, da cui poter cogliere il senso del dispiegamento delle forme espressive e delle relazioni sociali sottostanti l'agire sociale. In tal senso, emerge dallo scenario da cui la nostra ricerca ha preso le mosse una congerie di orientamenti, comportamenti ed identità che si sono andati stemperando nell'arena sociale in virtù di una ridefinizione delle sedi di produzione di norme e significati e di una rifondazione di queste ultime. E che rinviano ad una fase contraddistinta da un'esposizione ad una cultura industriale e dell'impresa non dispiegate compiutamente e nel contempo corrosa nei suoi referenti ideologici da una velocità di

cambiamento le cui innovazioni e trasformazioni si connotano per un'ampia adesione ai suoi valori, perdurando, viceversa, problematiche condizioni materiali e carenti opportunità culturali. In un simile diversificato contesto sarebbe erroneo ritenere tutto ciò come mero prodotto di difficoltà di adattamento al nuovo da parte di generazioni mature per età anagrafica e per una consolidata esposizione al lavoro ed alla cultura industriale.

Viceversa svariati riscontri concernenti l'adesione di generazioni di giovani a diversi set di valori e preferenze (secondo le citate ricerche IARD sui giovani), ci dicono che il transito ed il cammino da una società industriale che trasforma i mezzi di produzione sociale, verso una configurazione post o neo industriale, dedita ad una trasfigurazione dei suoi fini sociali, è costellato da peculiari e diversificati tipi di modernizzazione, i cui caratteri e modalità appaiono ambivalenti e prodotto di una commistione di significati la cui *reductio ad unum* risulta vieppiù problematica. Problematica poiché connotata da una difficoltà di tipo cognitivo (va ancora cercata un'etica dei principi? ed in caso affermativo è, eventualmente, possibile applicarla indifferentemente sia ai sistemi complessi che all'ambiente umano?), e da una di tipo argomentativo (di quale etica si parla, per quali soggetti e per quali obiettivi?)⁸. L'etica assunta secondo questo percorso ha sempre meno come unico referente l'orientamento religioso in senso stretto, ma investe la pressante richiesta di accertare i contorni, gli orientamenti e le modalità di espressione in una dimensione di etica pubblica che coinvolge il complesso dispiegarsi dell'agire sociale. Per cui non può dimenticarsi che « la ripresa dell'associazionismo cattolico è infatti soltanto una delle forme attraverso cui trova espressione la maggiore disponibilità delle leve più giovani alle esperienze associative ed all'impegno pubblico. L'altra forma principale sembra essere proprio la partecipazione ad azioni pubbliche, dalle manifestazioni sulla pace e sul disarmo alle iniziative di difesa dell'ambiente naturale »⁹.

Se dunque l'attuale ciclo storico dominato dalla pervasività del potenziale tecnologico si coniuga con un'accentuazione delle domande

⁸ Per Luhmann, per es., pare di no, poiché l'aumento di complessità dell'ambiente, pur coincidendo con un ampliamento della riflessività dei sistemi complessi, obbliga i medesimi ad un aumento di risposte selettive, ciò che determina sì « un'interpenetrazione » possibile di scopi, ma alla lunga « un'incongruenza » tra modelli. Sul dibattito aperto su tali tematiche cfr. la puntuale disamina presentata da A. ARDIGÒ (1988), op. cit., cap. 5, parr. 23-26, pp. 159-172.

⁹ Cfr. al riguardo L. RICOLFI (1984), *Associazionismo e partecipazione politica*, in AA.VV. (1984), *Giovani oggi*, op. cit., p. 103.

di senso degli attori sociali, non è esente da rischi il pericolo di rinnovati monoteismi dei valori, la cui tentazione al monopolio è anche frutto di una troppo frettolosa ritirata del pensiero laico e della sinistra da tali temi, in tempi di accentuata esigenza di relativizzazione dei propri orizzonti culturali.

MASSIMO CONTE

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

**Artisti e scrittori
non possono farne a meno**

Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

Cronache e commenti

Tentazioni dell'oblio, tentazioni censorie

Lodevole, la tempestività con cui Franco Ferraresi, sul Corriere della Sera del 21-5-'93, si occupa del testo — appena uscito — di Franco Ferrarotti, La tentazione dell'oblio (Roma-Bari, Laterza, 1993). Certo, il titolo — ma è noto che il titolo lo dà il giornale, non l'autore — è fuorviante. Recita infatti: « Ma la colpa non è tutta dei naziskin ». Al lettore verrà naturale pensare che c'è chi, al contrario, ritiene i naziskin responsabili di tutte le colpe. Chi? Ferrarotti? Ferraresi? Il mistero è destinato a restar tale, perché dalla lettura del pezzo si evince che questa non è la posizione di Ferraresi. Dalla lettura del libro di evincerebbe — ma basterebbe la conoscenza delle posizioni di Ferrarotti, forse un po' più articolate di quanto qui si potrebbe supporre — che non è neppure la sua posizione...

Poco male, se il contenuto del pezzo fosse chiarificatore. In realtà, non mi pare lo sia particolarmente. Ferraresi infatti, di regola lettore attento, qui una qualche fretteolosità la mostra. Comincia parlando di una serie di saggi e articoli « legati dai temi dell'antisemitismo, del dovere del ricordo, delle forme contemporanee del razzismo ». È vero che, di regola, i capitoli di un libro appaiono legati fra loro: questo, in particolare, non fa eccezione. Anche perché non si tratta — come Ferraresi, chi sa perché, sembra ritenere — di un'accozzaglia di temi e di commenti a fatti specifici, contemporanei, ma di una ricerca delle radici di un fenomeno che si sta ripresentando oggi, con forza. Ma forse un testo sociologico dovrebbe essere o totalmente astratto o solo aderente alla ricerca empirica? La « contaminazione », forse, non va bene?

Questo testo comunque, La tentazione dell'oblio, si occupa, e lo chiarisce già la prefazione, « del razzismo e dell'antisemitismo di ritorno, dei loro presupposti culturali e delle forme in cui oggi si ripresentano sulle piazze europee ». Razzismo, antisemitismo e neonazismo, recita il sottotitolo.

Sono temi su cui Ferrarotti si viene interrogando da anni, dai tempi de L'ipnosi della violenza (Milano, Rizzoli, 1979) e di Oltre

il razzismo (Roma, A. Armando, 1988). Poi ripresi più recentemente nel testo, da me curato, Per una società multiculturale (Napoli, Liguori, 1991). Oggi, purtroppo, sono temi di pesante, grave attualità. Molti, di nuovo, sono coloro che sono morti a causa della mafia, dell'intolleranza, del razzismo. Molti quindi sono i morti da commemorare. E commemorare, dice Galimberti (Il Sole 24 ore, 6 giugno '93) è difendersi dalla Tentazione dell'oblio. Siamo ciò che siamo stati, ciò che ricordiamo di essere stati. Memoria quindi come base per la nostra identità, per la « continuità nel tempo ». Dice Galimberti: « Gli ebrei hanno tenuta alta la memoria, gli zingari, i nomadi, il cui sterminio statisticamente parlando è stato più drastico di quello degli ebrei, non hanno avuto la possibilità di farlo, e lo stesso può dirsi degli armeni sottoposti a più riprese nella storia a genocidio. Queste cancellazioni della memoria rendono ora possibile il genocidio dei musulmani in Bosnia ». Sono queste le tentazioni dell'oblio di cui parla Ferrarotti. E ne parla, certamente, anche in relazione alla realtà di oggi, quella che vede roghi e morti in Germania e altrove, restrizioni decretate in tutta Europa, arretramenti da parte di nazioni che si presentano, ufficialmente, come democratiche.

Il ricordo del passato è prefigurazione del futuro. E che futuro vogliamo prospettare per noi tutti? Ferrarotti, pur nella piena consapevolezza delle tante difficoltà, si augura una società multiculturale, in cui le « co-tradizioni » possano convivere senza sopraffarsi a vicenda. In cui non sia necessario essere ai margini, oppure assimilati per poter sopravvivere. Ferraresi trova che bisognerebbe chiarire: con quali costi, e per chi? che politiche favoriscono questa società multiculturale? e come la mettiamo con i posti di lavoro assegnati per quote, in America? Domande a cui, è ovvio, appare arduo dare risposte: né per la verità il libro se lo proponeva. Ma dobbiamo rinunciare a porci delle méte, perché ancora tutte le questioni pratiche non sono state poste e risolte? Dobbiamo lasciar cadere la speranza di vedere un giorno realizzarsi una società in cui la polizia non picchi a sangue i neri, suscitando la rivolta dei ghetti? in cui i tribunali si muovano secondo ottiche di giustizia ed equità, e non di razzismo, solo perché non ci si è posti il problema delle quote? Una cosa comunque la si sa, ed è che il modello americano non ha dato i frutti sperati. Meglio allora, mi sembra, riflettere sugli errori commessi, cercare di evitarne la ripetizione. Meglio essere dalla parte di coloro che si interrogano su come prefigurare una società in cui la convivenza sia possibile, e la vita quotidiana più vivibile, senza che alcune popolazioni debbano addossarsi costi altissimi. Del

resto, se non si invertiranno le attuali tendenze europee verso la chiusura, le restrizioni, le espulsioni, come sarà letta, in futuro, la nostra storia?

MARIA I. MACIOTI

“Urbs” e “Civitas” come fonti dell'estetica della città europea: un'interpretazione di Marco Romano

« Che cos'è la bellezza? », si chiedeva Georg Simmel nel 1898, iniziando a scrivere i suoi famosi saggi su Roma, Firenze e Venezia. E rispondeva dicendo: « La bellezza è sempre forma di elementi che in sé le sono indifferenti ed estranei e che soltanto nel loro insieme acquistano valore estetico. In ciò sta forse il fascino più profondo della bellezza. La singola parola, il singolo frammento di colore, la singola pietra, il singolo tono mancano di valore estetico. L'unità che plasma e forma ogni particolarità e ne costituisce la bellezza sopraggiunge come un dono, che nessun elemento singolo potrebbe di per sé possedere ». (...) « Un elemento è bello solo in rapporto all'altro, e quest'ultimo solo in rapporto al primo. La bellezza appartiene a tutti questi elementi e tuttavia a nessuno ». (In: Cacciari M., Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Schefler e Simmel, Officina Edizioni, Roma 1973, pag. 188)

A questa pagina sono tornato col pensiero mentre studiavo il recente volume di Marco Romano L'estetica della città europea: opera colta e intelligente e scritta in una lingua italiana raffinata (ciò che è sempre più raro trovare nella sciatta cultura degli urbanisti italiani).

Paradossalmente, secondo Simmel, dunque, molte belle case possono non riuscire a determinare una bella città; una città con bei monumenti, una bella urbanistica e una buona manutenzione, può non essere una bella città... Viceversa una città che non contenga particolari bellezze nelle sue singole parti, ma che nel suo insieme sia espressione d'armonia urbana, è una bella città. Se poi l'armonia del tutto è anche determinata dalla singola bellezza di magnifici monumenti e case, allora la sua cifra estetica ne è arricchita. Ma la bellezza della città sta nel riferimento alla totalità di ogni singola sua parte, non nella somma delle sue parti belle.

Una concezione della bellezza, quella di Simmel, certamente imparentata col pensiero di Marco Romano, allorché quest'ultimo, con enfasi, sottolinea il carattere « olistico » della società, cioè quel deposito culturale, collettivo e consolidato della società residente in una certa città indipendente dalla sommatoria dei suoi cittadini d'o-

gni tempo — la civitas, appunto (cfr. Marco Romano: L'estetica della città europea, Einaudi, Torino 1993) congiunta col carattere « olistico » (autonomo e indipendente dalle parti) della città intesa nella sua dimensione costruita e edificata: l'urbs.

Questo è il nucleo da cui nasce la civiltà urbana.

Ed è questo anche il perno teorico su cui il volume è costruito: il suo centro sta nell'indagare la « natura autonoma » della città, la quale sembra poter vivere d'una sua vita, indipendente dalle vicissitudini che in essa possono nascere e morire, senza che le singole parti di cui è composta (caduche e sempre in continuo rifacimento, enfinished per definizione), possano risultare determinanti per la sua denotazione.

Secondo Marco Romano la natura del rapporto che lega la civitas all'urbs, per quel che attiene alla storia dell'Europa, presenta un carattere specifico che definisce e differenzia quest'appartenenza culturale da ogni altra vicenda insediativa: l'identità dei popoli europei coincide con il loro abitare (pag. 9).

Ma è vero che è così, come sostiene Marco Romano, o invece è vero che il risiedere, universalmente, concorre a definire in modo stabile sia l'identità personale che quella collettiva? E che il nostro esserci sia inevitabilmente legato ai luoghi in cui abitiamo? Che, dunque, la relazione tra identità, residenza, abitazione e senso del vivere, non sia solo questione europea, ma « umana », generale, insomma: universale?

Se dovessi credere alla mia esperienza personale, risponderei che è universale, non solo europea. E anche se andassi a ripassare le mie letture d'antropologia, sarei propenso a credere che quel che capita a me, europeo, accade anche a quei borori in Brasile studiati da C. Levi-Strauss, ovvero agli abitanti delle isole del Pacifico analizzati da M. Mead, o a quei Peuhences che personalmente ho conosciuto nelle Ande centrali.

Non mi so bene capacitare della convinzione di Marco Romano, quand'egli immagina, in apertura del suo libro, che quest'esperienza possa capitare unicamente a noi europei.

Noi la conosciamo, è anche nostra, ma per via che essa è universale; non capita solo a noi perché siamo europei, e agli altri no. Chi può negare che ai palestinesi che vivono nella West Bank non accada lo stesso fenomeno? E in Sud Africa ho visto residenti nelle bidonvilles di Soweto, non discendenti da olandesi o da inglesi, custodire con cura i pochi metri quadrati della loro miserrima catapecchia: non era quello un esempio d'identità singola/collettiva legato a luoghi abitati e costruiti? E poi: perché mai non dovrebbe essere così?

Seppure in parte pensato sulla base di questa curiosa convinzione ideologica (errata: almeno così a me pare) il volume di Marco Romano presenta tuttavia grandi aperture teoriche.

È un libro avvincente e pieno di riflessioni acute. I pochi rimandi, le scarse note aggiunte in fondo al testo, avvalorano la convinzione che il lettore si trovi di fronte a un lavoro ricco di suggestioni interpretative: ricerca di regole, ma anche di specificità; di grammatiche ma anche di senso; di teoria ma anche di esperienze vissute.

Nella simultanea e reciproca relazione di senso tra la città come precipitato simbolico collettivo indipendente dalle sue parti caduche e la città intesa come elaborazione culturale delle sue parti materiali, non soltanto la città (europea) vive la sua qualità specifica di civitas e di urbs, ma in più determina diritti di cittadinanza: i quali « non sono solo i diritti giuridici della persona ma anche i diritti materiali della residenza, in grazia dei quali gli abitanti di una città europea — e loro soltanto — possono oggi reclamare di non essere trattati come cittadini quando lo stato di alcuni manufatti collettivi (...) sia insoddisfacente » (pag. 47).

Un'enfasi che forse richiederebbe d'essere più verificata sta semmai in quell'esplicito parlare di Marco Romano circa un'« Europa politica » (pag. 115), circa una « società europea » (pag. 117); su un diffuso « principio di possesso allodiale » (con riferimento ai possedimenti concernenti gli antichi ordinamenti territoriali) (pag. 122); su un « orizzonte europeo (pag. 128): tutte argomentazioni che lascerebbero intendere un eccesso di sicurezza nell'Autore quanto alla costruzione storica e politica del continente, come se essa fosse stata già chiara, fin dal suo più remoto costituirsi.

Quasi che, insomma, si potesse sorvolare su tutta quella fase storica, lunga, drammatica e cruenta, che invece fu necessaria perché finalmente si giungesse alla creazione degli Stati nazionali (spesso tra loro contrapposti, ostili e nemici).

Una visione dell'Europa politica letta ex-post, attraverso una lente storica più adatta a cogliere le vicende che noi oggi stiamo vivendo, che non a intendere quanto il processo lento e tumultuoso, conflittuale e a tratti del tutto incerto abbia caratterizzato quel che accadde tra il XIII e il XIX secolo.

Più in dettaglio, alcune cadute di stile segnalano che il lavoro di Marco Romano poteva essere più semplificato: i troppi e non sempre utili richiami (autobiografici?) a Milano (pp. 13, 39, 40, 56, 60, 65, 70, 78, 79, 84, 93, 97, 107, 111, 140, 141, 147, 150, 152, 158, 159, 162, 164, 171, 180); quelli relativi alla Galleria del Mengoni (sulla quale l'appartamento dell'autore affaccia: pp. 57, 59); o

a Palermo (sede in cui l'autore insegna, pp. 3, 4, 145, 168), potevano essere molto asciugati.

In apertura Marco Romano riporta una bella frase di J. Ryckwert: « Se proprio la città deve essere messa in relazione con la fisiologia, più che a ogni altra cosa essa assomiglia a un organismo; concordo con lui: tale metafora organicistica è errata e inadeguata per parlare della città, la cui « natura » non è biologica.

Ma allora perché a pag. 9 gli è scappato di scrivere, a proposito delle civiltà mediterranee che le loro città sono un « organismo olistico di ordine superiore »?

La straordinaria metafora della « città come sogno » proposta da Ryckwert apre, invece, tutto il campo dell'immaginazione simbolica, tutta l'esperienza onirica, intesa come precipitato di quel che noi desideriamo e non possiamo attuare: la città immaginata come il luogo in cui è possibile sottrarre la nostra vita agli imperativi supergoici e condurla per le vie della ricognizione intima, sentimentale e fantastica; per concludere che è la psicanalisi lo strumento d'indagine qualitativamente più utile all'analisi urbana (come peraltro già W. Benjamin aveva sostenuto nei suoi Passages, a proposito della Parigi del secolo XIX).

I capitoli I e VI mi sono parsi i più fondativi del pensiero di Marco Romano e, a parte le mie perplessità sulla questione spiegata prima, assai chiari. Ma non vorrei sottacere il capitolo IV, sui Temi della civitas, che rappresenta un esempio descrittivo di rara efficacia circa il costituirsi della città nel vecchio continente.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Quali funzioni per la comunicazione?

Mi era stato detto, avevo creduto, che i mezzi di comunicazione di massa dovrebbero avere un ruolo di rilievo, assolvere a diverse funzioni: di denuncia, in primo luogo, perché si suppone svelino al pubblico ignaro fatti che non sono ancora a sua conoscenza, o al più lo sono parzialmente; funzione, in secondo luogo, di cronaca, di comunicazione di notizie. E infine — forse, l'aspetto più importante — di orientamento del dibattito, in senso culturale e politico.

È così, anche oggi? Vari sono stati, negli ultimi tempi, i casi che mi hanno fatto dubitare della funzione di documentazione e denuncia dei mass media. Non di certo della funzione di orienta-

mento. Che però, priva del rapporto con gli altri aspetti, non è detto sia poi un gran bene...

Prendiamo, come esempio, due diversi casi. Non così importanti come quelli, ben più gravi, delle tangenti, del terrorismo, del razzismo. Pure, temo, casi emblematici.

Penso, in primo luogo, alla nomina di Raffaele Nigro, noto scrittore, a direttore della sede RAI di Bari. Il « Corriere della Sera » (14 marzo '93) e « La Repubblica » (30 marzo) hanno presentato la nomina come un caso di moralizzazione della Rai. Hanno parlato di « pulizia ». La Repubblica in particolare ha fatto un'operazione raffinata. Ha pubblicato infatti una intera pagina sull'argomento, con due articoli a firma — entrambi — di Simonetta Fiori. Il primo ha per titolo: « Rai, perfida madre ». Sopra, l'articolo viene così introdotto: « Umiliati come Gadda, sottoutilizzati come La Capria, ignorati come Rea, offesi come Tomizza: da sempre l'azienda radio-televisiva ha uno strano rapporto con gli scrittori suoi dipendenti. Ma ora un'eccezione: Raffaele Nigro, romanziere insignito del Campiello, da semplice redattore è diventato d'un colpo direttore della sede di Bari. Ne parliamo con i protagonisti ». La seconda parte della pagina accoglie un'intervista con Nigro. L'assunto è evidente: la Rai in passato ha trattato male, anzi malissimo, gli scrittori. Oggi si è finalmente posto rimedio a tutto ciò. Nigro vendica i suoi illustri — e ignorati — predecessori. Come? Forse gli sono stati affidati programmi culturali di prestigio? Potrà parlare di poesia, musica, teatro? No. Gli è stata affidata la sede Rai di Bari: un incarico in buona parte amministrativo. Da semplice redattore, come recita « La Repubblica », a direttore della sede di Bari. In che cosa consiste la rivincita degli scrittori, degli uomini di cultura? Resta un mistero: forse però è positivo il fatto che non si pensa più che gli intellettuali, guardando le stelle, debbano tutti cascare in un pozzo. Oggi si riconosce che hanno — possono avere — notevoli capacità anche organizzative ed amministrative. Ma il significato della nomina non è solo « culturale ». I due giornali parlano di moralizzazione. Quale moralizzazione? Anche qui, è difficile orientarsi, almeno per un qualsiasi lettore. Sappiamo, da queste autorevoli fonti, che Nigro da semplice redattore è passato di colpo a direttore di sede, contro ogni orientamento e raccomandazione espressi dalla Commissione Parlamentare per l'indirizzo generale e la vigilanza dei servizi radiotelevisivi. Segnale di fiducia e rinnovamento, nomina in base a meriti particolari? Sarebbe bello poterci credere. Ma un dubbio in merito, mi sembra, è quantomeno legittimo. Quale « meritocrazia » è quella che premia la competenza letteraria con incarichi di tipo burocratico-amministrativo? In cosa viene accre-

sciuta la figura di Nigro scrittore da questa nomina, fatta del resto quando già le sedi Rai vedono mortificata la loro autonomia e il loro spazio, e sono state costrette a rinunciare — salvo pochi casi — alla televisione? Non solo. Entrambi i giornali parlano di possibilità diverse, lasciate poi cadere per strada. E insinuano — per la verità, a chiare lettere — che il supposto « rivale » di Nigro fosse qualcuno politicamente portato, o, come oggi si dice, supportato. Nigro, su « La Repubblica », fa apprezzamenti pesanti, parla di persona politicamente inaffidabile. Non ha però una parola sola di biasimo in termini di competenza: forse, non gli sarebbe stato possibile? Il « Corriere » poi — in modo, forse, più corretto — aveva avanzato anche un nome e cognome. Forse, quello di un altro semplice redattore, magari analfabeta? No. Il nome risponde ad un docente universitario noto per il suo impegno e disponibilità in termini di lavoro. Fra l'altro, già direttore di sede Rai. Di una sede forse non così importante come quella di Bari. Di una persona, quindi, competente, abituata già a questo tipo di impegno. Si sarebbe trattato di un trasferimento, in termini sociologici di un mutamento « orizzontale »; senza aggravii in termini economici, per la Rai, di qualcuno che sarebbe rimasto nello stesso ruolo. Di qualcuno che evidentemente non doveva avere troppi padrini, se era finito in una sede decentrata, se non è riuscito, nonostante tutto, a tornare nella sua sede originaria.

Però, la versione dei due quotidiani è stata monolitica e concorde: Nigro ha vinto contro la lottizzazione e il potere, è un esempio di nomina per meriti, al di là delle mène dei potenti. Eppure, dicono anche che si sono fatti parte diligente, nel suo caso, Pasquarelli e Pedullà. Tanto solo e sprotetto, quindi, Nigro non doveva poi esserlo. Chi se la sentirebbe, del resto, di contrastare la voce del Corriere della Sera, de La Repubblica? di discutere con i vertici Rai? di creare fastidi alla casa editrice Camunia, cioè alla Rizzoli? E, anche se ci fosse qualche potenziale suicida, troverebbe spazi adeguati?

Da allora, del resto, Nigro non ha fatto che mietere successi. Recentemente, con d'Ormesson — l'autore dell'indimenticabile *Au plaisir des dieux* — ha vinto il premio Grinzane-Cavour. Anzi, ci informano ancora una volta i giornali, con molta larghezza su d'Ormesson, che ha avuto tanti voti fra i giovani, ma non fra i critici: l'ha votato infatti, apprendiamo, un solo critico.

E bisognerebbe, credo, rallegrarsi con questo unico critico.

Dove si deve cercare il ruolo di informazione della stampa? Di orientamento dell'opinione pubblica, questo sì, perché non risulta che vi sia stato spazio per un parere diverso, per una riflessione di altro tipo, per una replica. Dispiace per Nigro, che non aveva bisogno di avere un suo spazio in questo modo. Dispiace per

noi tutti, destinatari di certe notizie, di un certo modo di fare « informazione ».

C'è poi un secondo caso che mi piacerebbe ricordare. Riguarda le assistenti sociali, per usare un'espressione de « Il Messaggero ». Questo, il 28 aprile 1993, usciva con un pezzo di Maurizio Costanzo titolato: « Un caso che non onora le assistenti sociali ». Dice Costanzo: « Generalizzare è sempre sbagliato. Quando però su una particolare categoria arriva un numero crescente di lettere, è legittimo interrogarsi su come i rappresentanti della medesima si comportano. Parlo delle assistenti sociali ».

E in effetti Maurizio Costanzo ne parla. Ne aveva del resto già parlato in una sua trasmissione del 21 aprile. Ne riparla, con frasi vaghe ma non per questo meno pesanti; arriva a dire che ci si trova spesso di fronte a un comportamento « non sempre corretto di alcune assistenti sociali »: non si sa il nome e cognome di chi è chiamato in causa, si danneggia una categoria di lavoratori e si evitano guai giudiziari. Anzi, avrei dovuto dire: una categoria di lavoratrici, visto che, non si sa perché, vengono esclusi gli uomini. Quello che il lettore interiorizza è una visione negativa, discutibile, dell'assistente sociale donna. Ha potuto difendersi, questa categoria di persone chiamate in causa? No. Le Scuole hanno mandato invano lettere a Maurizio Costanzo, al Messaggero.

La cosa è oggettivamente pesante, anche perché si tratta di una categoria di lavoratori che si fa strada fra molte difficoltà, non aiutata dalla legislazione, ostacolata dalla crescente attenzione e popolarità, dal crescente spazio dato ad interventi non professionali.

Gli assistenti sociali — maschi e femmine — vengono formati durante tre anni di studio, all'interno delle Università italiane. Una scelta sofferta, all'epoca, quella dell'ingresso nel mondo universitario. Forse, non pienamente rispondente, se a tutt'oggi le Scuole si dibattono fra molte difficoltà, non ultima la precaria situazione dei docenti. Questi infatti per le materie « di base » sono docenti universitari che fanno, in più — cioè non retribuiti — un corso particolare per le Scuole, spesso in un altro luogo rispetto a quello del corso di laurea in cui si insegna. Poiché si tratta di persone già oberate, lo fanno non senza difficoltà e fatica, e il turnover è frequente. Gli altri insegnanti, quelli delle materie professionali, sono assistenti sociali che con l'università hanno un rapporto non stabile: un contratto, teoricamente non rinnovabile per più di tre anni. Inoltre i contratti, di regola, si appoggiano a corsi ufficiali. Secondo alcuni uffici — fra cui quello della Sapienza, a Roma — titolari delle materie professionali dovrebbero essere, in ultima analisi, i docenti universitari. Così le materie professionali caratterizzanti ed essenziali, se si

applicasse fino in fondo la normativa, sarebbero affidate ad assistenti sociali che figurerebbero tenere i corsi per contratto, per non più di tre anni di seguito, e con un docente universitario come titolare: con un evidente svilimento della loro dignità professionale e delle discipline. Fra l'altro, sempre se si stesse alla legge, i loro corsi dovrebbero svolgersi verso luglio-agosto, visto che i contratti non vengono di regola firmati prima di giugno. Attraverso tutte queste difficoltà, in realtà gli assistenti sociali hanno svolto il loro compito sull'intero arco dell'anno accademico, hanno tenuto lezioni, seminari, esercitazioni, sempre resistendo alle pressioni degli uffici, sempre chiedendo deroghe. Sempre andando molto al di là della lettera del contratto che prevede retribuzioni quasi inesistenti. Spesso, appoggiati in questo, nonostante i forti disagi, dagli stessi docenti universitari.

Gli studenti frequentano per tre anni le lezioni — le frequenze sono obbligatorie — e sono tenuti ad effettuare dei tirocini lavorativi sotto il controllo di un supervisore — figura che nell'ambito dell'università non compare.

Oggi si è alla vigilia di un mutamento delle Scuole a fini speciali per assistenti sociali in diplomi di laurea, le cosiddette lauree brevi. Ancora una volta, il rischio è forte: in un testo approvato dal Consiglio Universitario Nazionale ad es. — in data 21 maggio '93 — si rimanda ancora all'ultimo comma dell'art. 4 del D.P.R. 162 del 10-3-1992: si riproporrebbe quindi la questione dei contratti a termine, il problema della titolarità dell'insegnamento: laddove gli assistenti sociali chiedono pubblici concorsi. Non si escludono le mutuaioni: e come si può salvaguardare la specificità della formazione degli assistenti sociali, in un corso mutuato?

Nonostante queste e tante altre difficoltà e problemi, le Scuole proseguono il loro lavoro, svolgono con dignità un compito gravoso. I loro diplomati si trovano a dover gestire lavori per definizione difficoltosi, quando li trovano. Peraltro, senza avere il conforto e il sostegno che, nell'opinione pubblica, accompagnano il volontariato (per cui si prevedono oggi anche particolari finanziamenti). È più semplice — anche se poco professionale — per la stampa parlare in tono laudativo del volontariato (che ha molti meriti, ma che presenta anche qualche difficoltà, che non ha preparazione specifica, né sempre continuità) e in tono denigratorio dei servizi pubblici, invece di informare gli utenti, operando distinzioni, chiarendo che gli assistenti sociali operano in settori « delicati » per definizione, in genere in condizioni di sotto organico, senza adeguati mezzi finanziari e sostegni. Ma tant'è, Maurizio Costanzo ha dato la propria generale e generica sentenza: che è negativa. E senza appello. Perché

lui, nei mezzi di comunicazione di massa, di spazio ne ha molto. Alle Scuole, invece, non ne è stato dato. Agli assistenti sociali, neppure.

Orientamento, questo sì, i media lo fanno. Ma davvero nel senso dell'informazione?

MARIA I. MACIOTI

A proposito di immigrazioni in Europa, di solidarietà e conflitto

Si è discusso a Roma, al Centro Congressi de « La Sapienza », il 6 aprile '93, di solidarietà e conflitto, di identità e diversità in relazione alle immigrazioni in Europa. L'iniziativa prendeva spunto dalla pubblicazione degli atti di un precedente convegno organizzato dai curatori del volume Immigrazione in Europa (663 pagine, uscito a Roma per i tipi della CEDISS-Centro Europeo di Scienze Sociali, nel 1992): Marcella Delle Donne, Stefano Petilli e Umberto Melotti, che è fra i primi ad essersi interessato, in Italia, di immigrazioni. Come è inevitabile in questi casi, il volume risulta composito, presenta tagli e approfondimenti di vari livelli. I testi nell'insieme coprono tematiche che vanno al di là del tema della solidarietà e del conflitto, né sono tutti centrati sull'Europa. Anzi, accanto ad una prima parte sull'Europa ne troviamo una seconda che riguarda il « caso italiano » (temi trattati: le aggregazioni di base degli immigrati, i nuovi modelli migratori, l'analisi della comunità senegalese in Puglia, gli studenti stranieri, ecc.). La terza parte presenta specifici studi di comunità (vari sulla Lombardia e su Genova, su Roma; qualcosa sulla provincia di Bologna, su Napoli). L'ultima sezione riguarda le prospettive antropologiche, psicologiche, economiche e giuridiche, e contiene fra gli altri i contributi, particolarmente stimolanti, di Amalia Signorelli e Luigi Lombardi Satriani.

Nella parte introduttiva la Delle Donne nota un forte « appiattimento delle differenze » nel linguaggio della vita quotidiana, fenomeno che a suo modo di vedere interessa in particolare gli immigrati. Melotti, sempre in apertura, propone un quadro complessivo, una periodizzazione delle migrazioni internazionali verso l'Europa, e del caso italiano in particolare. Entrambi poi parlano di pregiudizi e di razzismo: anche se è difficile dire su quali basi, poiché credo manchino a tutt'oggi analisi attendibili in merito (al di là delle riflessioni di Clara Gallini, che sono peraltro più teoriche, e non ancora

integralmente edite). Sono, i due pezzi, accomunati anche da un certo atteggiamento critico riguardo alle « vaghe, quanto impalpabili ipotesi di società multiculturale » (Delle Donne, che si riferisce a Ferrarotti e Giordano; p. 17); forse venutesi a determinare a causa di un certo « ritardo culturale » che porterebbe alla « idillica prefigurazione per l'Italia di una società multiculturale pacificata, cui indulgono tanti spiriti volenterosi che si sforzano di presentare un quadro solo "in positivo" delle situazione emergente » (Melotti, p. 59). Chiamato in causa, in particolare, un volumetto curato da Massimo Ghirelli, La società multiculturale in Italia: dove non credo che l'intento fosse quello di dare base teorica alla multiculturalità, bensì di offrire notizie utili circa le molteplici presenze che di fatto rendono l'Italia una società meno uniforme, meno monolitica di quanto non lo fosse in precedenza. Da qualche tempo, mi sembra, Melotti sembra colpito dagli aspetti più problematici, dalla « netta propensione al conflitto » che la società attuale presenterebbe, dalla accentuazione, in Italia, del rischio che gli immigrati sembrerebbero correre « di un'esposizione a forme anomale di sfruttamento » (p. 43). Una visione quindi in cui prevale un'ottica negativa, pessimistica. Che forse non valuta fino in fondo il contributo in positivo apportato dagli immigrati, del loro essere non solo un problema ma anche una risorsa.

Molti i temi presenti nel testo, vari i contenuti, anche se non sempre tutti a livello critico-interpretativo. Nella presentazione, fra gli oratori, Antonio Golini, attento osservatore dei movimenti di popolazioni in Europa, Filippo Gentiloni (del Manifesto), Alberto Sobrero, antropologo, Dennis Redmont, dell'Associated Press, Sergio Mellina, psichiatra. Gentiloni ha notato — e con una certa sorpresa — che non tutto è, oggi, secolarizzazione, che ci sono spazi di religiosità, e che questo problema andrebbe forse legato a quello dell'immigrazione. In particolare si è soffermato sul fondamentalismo islamico: evidentemente, non gli erano presenti le ricerche e le riflessioni di Bastenier e Dassetto, di Mahmoud Mansoubi, di Antonio Perotti e di tanti altri. Giustamente poi è stato notato che esiste certamente una qualche relazione fra il fondamentalismo islamico e il rifiuto della logica politica, della ricerca del successo e della riuscita economica, tipici del contesto occidentale. Anzi, come ulteriore motivo di riflessione si è parlato della forte presenza giovanile nelle moschee. Si è denunciato il rischio — caduto il muro di Berlino, finito l'impero russo — di una concentrazione di ostilità, di una individuazione del nuovo nemico nel fondamentalismo islamico.

Gentiloni invece, così come ha toccato il tema del fondamentalismo, dando l'impressione di un oscuro pericolo in merito, ha poi

ripreso, in modo acritico, il tema dell'assistenza agli immigrati: importante, a suo dire, e basata essenzialmente su forze cattoliche, su una rete parrocchiale. Lungi da me il sottovalutare il grande sforzo compiuto da varie istituzioni religiose — fra cui quella cattolica — in merito. Encomiabile, certamente, la Caritas, forse l'associazione più presente nel settore in ambito cattolico, quella che più si è prodigata nei momenti dell'emergenza. Ora però non siamo in una fase di emergenza: non ce ne sarebbe ragione. Non è più un momento in cui appare indispensabile il « centro di prima accoglienza », l'intervento assistenziale momentaneo. Lo sa benissimo, del resto, anche la Caritas, che è piuttosto impegnata — e non da oggi — sul fronte del riconoscimento, per gli immigrati, di diritti. Anche la Federazione delle Chiese Evangeliche — per restare nell'ambito religioso — ha già da tempo pensato a rendere più autonomi gli immigrati dando loro informazioni su cose apparentemente di poco conto, in realtà importanti: come riempire un modulo, come preparare un curriculum, come comportarsi in questura, ecc.

Esiste inoltre, e non da oggi, un ampio e agguerrito volontariato laico, impegnato tanto sul fronte operativo che su quello della riflessione teorica. Da anni poi alcune sedi universitarie si sono poste di fronte a queste tematiche con attenzione, attraverso ricerche e riflessioni ma anche attraverso la preparazione di corsi aperti a operatori interessati alla tematica. Esistono, in campo laico, associazioni che hanno riflessi internazionali, altre più legate alla specifica situazione in cui operano. In Italia vorrei ricordare, ad esempio, « Africa insieme », cui si devono riflessioni ed analisi di rilievo, ma impegnata anche nel concreto: fa da garante, ad esempio, si pone come mediazione fra proprietari ed immigrati che intendono affittare un alloggio e che trovano difficoltà. Sempre, « Africa insieme » ha sottolineato il ruolo di risorsa dell'immigrazione.

Infine, Gentiloni ha parlato delle identità forti che possono portare al razzismo: tema ripreso anche da Sobrero, che ha sottolineato anche i rischi del nazionalismo. Anche qui si tratta certamente di giusti rilievi, che riguardano però argomenti già ampiamente dibattiti: da Gaillassot, fra gli altri. Sobrero poi ha rilevato i ritardi dell'antropologia culturale su queste tematiche: notazione anch'essa esatta e significativa, con riguardo in genere al panorama culturale italiano. La sociologia, almeno in questo campo, sembra essersi mossa con maggiore tempestività. Non è però questo il caso di alcuni docenti della Sapienza come Clara Gallini, cui si deve un bel convegno sul razzismo che ha poi visto la pubblicazione nel n. 89 di questa rivista, o come Vittorio Lanternari e Massimo Canevacci, che hanno affrontato proprio questi problemi. Canevacci, in particolare, quel-

lo dell'identità in relazione alle migrazioni. Duole che il dibattito sembri tornare, in qualche modo, indietro, che non sempre si conoscano a sufficienza — neanche in ambiente colto — i tanti sforzi e le tante riflessioni già maturate. Eppure, mi sembra evidente che è sbagliato, oggi, porsi di fronte a queste tematiche in modo troppo generico, indifferenziato.

Come si può ancora pensare, ancora, che il massimo problema del razzismo siano gli anti-razzisti? Come si può — oggi — parlare di immigrazione in un'ottica prevalentemente assistenziale?

Sarebbe stato di grande interesse, il tema delle migrazioni e dell'Europa. Purtroppo, non è stato sufficientemente focalizzato né nel volume né nel dibattito. Eppure esistono filoni problematici di grande rilievo: le migrazioni Sud-Nord, ma anche quelle Est-Ovest, la rinascita dell'etnicità nei paesi dell'Est. La ridefinizione della nozione stessa di rifugiato, sempre meno rispondente ormai alla complessa situazione contemporanea. Si potrebbe utilmente riflettere sulle diversità intese come risorsa e non più sempre e solo come problema. Sugli stereotipi culturali reciproci (non esistono solo i nostri stereotipi). Sul silenzio che sempre più si stende sulla mancata attuazione degli accordi per la libera circolazione nell'Europa e in genere per una comune politica europea in materia di immigrazioni e rifugiati.

Insomma, dalla lettura del volume, dalla giornata di presentazione e dibattito mi sembra si possa ricavare — insieme alla consapevolezza del grande lavoro certamente svolto in fase preparatoria dai tre curatori — l'idea della necessità di analisi più puntuali, più centrate. Più in profondità. Tutto ciò, ovviamente, non è sempre possibile chiederlo a un convegno. In questo caso, se posso prendere in prestito un'espressione già usata da Alberto Acquarone a proposito della storia, si è rischiato di avere tanti diversi colori, tanti diversi fili di una stoffa imbastita. Manca però il risultato armonico, la veste compiuta. Per il futuro, speriamo di poter avere abiti più rifiniti.

MARIA I. MACIOTI

Umori, utopie e fantasmi al congresso internazionale di Hammamet su « L'immagine dell'altro »

Per la prima volta nella storia delle relazioni degli istituti culturali e universitari del milieu intellettuale internazionale, è stata presa da parte araba l'iniziativa di un convegno che ha avuto un notevole successo.

Esso si è svolto alla fine di marzo ed è stato indetto dalla Associazione Araba di Sociologia che ha sede a Tunisi, è presieduta da Tahar Labib e conta aderenti di ben 18 paesi arabi.

All'incontro hanno partecipato intellettuali, studiosi e ricercatori di 38 diverse nazionalità, ivi compresi gli stati dell'Europa dell'Est, la Russia e, tra gli stati extraeuropei, il Canada, l'India e financo il Giappone.

L'importanza dell'iniziativa è ancor più rimarchevole per la scelta dell'argomento, su cui hanno relazionato e dibattuto i 180 partecipanti: L'immagine dell'altro (soprattutto come intesa degli arabi vs. l'occidentale e viceversa) come appare nelle ricerche e nella letteratura prodotta dai rispettivi paesi.

Sono stati tre giorni fitti di relazioni, divise in quattro sessioni, per cui era difficile scegliere dove andare, dato il grande interesse degli argomenti.

Tra questi:

L'altro o il paradosso necessario (Libano),

L'immagine dell'altro nella Germania unita (Germania),

L'occidente e la donna araba: femminismo coloniale in Marocco (Marocco),

Impressioni dell'immigrato sul paese di accoglienza (Tunisia),

L'arabo nella percezione israeliana (Palestina);

Al di sopra di tutti, infine, aleggiava « l'altro » fantasma, quello dell'integralismo islamico che in tutta la Tunisia, marcatamente occidentalizzata, è efficacemente represso. Fantasma che, a detta di molti studiosi arabi intervenuti, è volutamente e scientemente alimentato dai media occidentali, che dopo la caduta del comunismo hanno bisogno di trovare un nuovo nemico.

GIANCARLA CEPPI

pubblicazioni ricevute

Associazione Crs

Centro di studi e iniziative per la riforma dello stato

Democrazia e diritto 1 1993

Pietro Barcellona, *A proposito di tecnica, ragione e immaginazione*

IL TEMA

Tecnica e ragione

Neil Postman, *Il giudizio di Thamus*

Giuseppe Cantarano, *Le antinomie romantiche della ragione tecnica*

Onofrio Romano, *Le illimitate accessibilità del codice tecnologico*

Ubaldo Fadini, *Artificio e antropologia*

Giuseppe Mazzetti, *L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione*

Fabio Giovannini, *Critica comunista e tecnicizzazione del mondo*

Agostino Carrino, *L'operaio di Jünger tra tecnica e dolore*

Eligio Resta, *Sapienza dei rimedi*

Andrea Caselli-Lorenzo Cillario, *Tecnica, democrazia e autorganizzazione in una società di servizi*

Massimo Ilardi, *La fine del sociale*

Danilo Zolo, *Televisione e potere*

LA QUESTIONE

*Le nefaste « manovre » del governo Amato:
elenco dei sinistri*

Antonio Cantaro, *Le nefaste manovre del governo*

Maurizio Degni, *Privatizzazioni all'italiana*

Marco Geri, *L'improvvida provvidenza*

Marina Rossanda, *La salute o è per tutti o non è*

Isaia Sales, *Roosevelt non abita nel sud*

Alba Sasso-Vincenzo Magni, *A scuola di numeri*

Giovanna Altieri, *Mercato del lavoro: guasti vecchi e nuovi*

Fulvio Perini, *Amato alla Fiat*

IL SAGGIO

Michele Prospero, *Il problema della proprietà*

L. 20.000 — abb. annuo L. 70.000 - c.c.p. 00325803 - Edizioni Scientifiche Italiane,
via Chiatamone 7, 80121 Napoli, tel. (081) 7645443

Schede e recensioni

FRANCESCO BORIANI, *La questione morale nel positivismo « maturo » - Tre studi: Durkheim, Rensi e Ardigò*, Melusina Editrice, Roma, 1993, pp. 138.

Ottimamente presentato da Enzo Vittorio Trapanese, che richiama i termini del dibattito epistemologico contemporaneo, il lavoro di Boriani si occupa meritoriamente della questione morale così come si è configurata, a parte Durkheim, nel pensiero di Rensi e di Roberto Ardigò. Queste riprese di pensatori che hanno avuto una parte notevole nella fase prefascista, e poi durante il fascismo, della sociologia italiana vanno al di là della curiosità di bibliofili o di eruditi. Sono utili e, anzi, essenziali per ricostruire la coscienza storica della disciplina — in altre parole, per farci oggi comprendere perché mai la resistenza dei sociologi alla « chiarificazione » crociana, che aveva preso l'avvio nei primi anni del secolo con la pubblicazione della « Critica » a partire dal 1903, fu tutto sommato debole. Boriani si sofferma correttamente sulla difesa, operata da Rensi, delle « minoranze ». « La presenza di una minoranza... è un fatto ricorrente in ogni Stato e per ogni istituzione che esso proclama all'insegna della razionalità. Ogni minoranza, pertanto, nega una siffatta razionalità riconosciuta solo da una parte come tale, come ragione, quindi come "ragione di parte" e non universale. ... Ogni Stato, insieme con le istituzioni che lo caratterizzano... non può non servirsi dell'irrazionalità per raggiungere l'universalità che esso pretende... » (p. 79). Ma sono soprattutto le considerazioni riservate da Boriani al tentativo ardigoiano di costruire una « morale laica » che suonano oggi straordinariamente attuali.

F.F.

PAOLO CALZA BINI (a cura di), *La disoccupazione. Interpretazioni e punti di vista*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 245.

La disoccupazione rappresenta ormai, e da lungo periodo, uno dei più seri problemi del nostro paese. Mentre in alcune aree del Centro-Nord i recenti processi di crisi e deindustrializzazione hanno comportato una recrudescenza della disoccupazione dei maschi adulti, nel Mezzogiorno essa si presenta come fenomeno persistente e in continuo aggravamento. La necessità di studiare a fondo la complessa composizione sociale e articolazione territoriale della disoccupazione non ha quindi bisogno di essere sottolineata. Eppure il dibattito contemporaneo appare spesso unicamente ossessionato dalla domanda « ma saranno tutti veramente disoccupati? », domanda che inevitabilmente orienta le ricerche verso l'accertamento di una effettiva disponibilità e volontà di lavorare piuttosto che verso l'individuazione di indicatori di disagio sociale e di esclusione nei diversi contesti. In questa ottica le stesse attività occasionali e precarie svolte dai disoccupati sono spesso considerate come elemento di discredito (si pensi ad esempio al dibattito sui « falsi » disoccupati napoletani), anziché essere analizzate come un indicatore del grado di segregazione occupazionale delle fasce deboli del mercato del lavoro o almeno come semplici strategie di sopravvivenza quotidiana.

Va salutato dunque con particolare favore il volume curato da Calza Bini, *La disoccupazione: interpretazioni e punti di vista* che raccoglie i lavori di un incontro di studio organizzato nel giugno 90 dall'Ires (Istituto di Ricerche Economico Sociali) e dalla cattedra di Analisi delle classi e dei gruppi sociali del Dipartimen-

to di Sociologia dell'Università degli studi di Roma. Come è indicato nel sottotitolo, questa raccolta di saggi affronta il problema della disoccupazione evidenziando una molteplicità di aspetti contraddittori e sostenendo diverse ipotesi interpretative senza giungere ad una conclusione definitiva, ma lasciando aperta la possibilità di arrivare a definizioni più compiute e a soluzioni concrete attraverso il dibattito che il libro stesso è destinato a suscitare.

Non essendo possibile in queste note entrare nel merito delle moltissime questioni affrontate nel testo, ci si può limitare a descriverne la struttura. Il libro, con una ampia introduzione di Calza Bini, si divide in due parti. Nella prima, che ha come titolo « Nell'arcipelago delle valutazioni economico-statistiche della disoccupazione », sono riportati i contributi di Trivellato, Ciravegna, Bolasco, Frey, Piacentini, Vinci e Altieri, rivolti principalmente all'individuazione di strumenti più adeguati per l'analisi statistica ed economica della disoccupazione. Con la seconda parte « il campo si allarga » alla considerazione delle variabili sociali, istituzionali e psicologiche che danno forma ai diversi percorsi di disoccupazione. I saggi di Mingione, Calza Bini e Pugliese, Cerase, Crepet, Vetrone, Balandi e Garofalo offrono nel loro complesso un utile approfondimento delle ragioni storiche e politiche all'origine dei modelli interpretativi più consolidati e una riflessione sui motivi della loro attuale incapacità di descrivere e analizzare sia i nuovi connotati della disoccupazione sia la persistenza di forme di disoccupazione altamente tradizionali.

Lo sforzo di mettere in comunicazione indirizzi teorici e di ricerca diversi costituisce, come si è detto, uno dei principali pregi del libro. Emergono chiaramente il punto di vista dell'economista, dello psicologo, del giurista così come del sociologo rispetto al problema; tuttavia restano da approfondire numerose questioni. Come osservano in particolare Calza Bini e Pugliese « Tra un approccio strettamente economico ed un ap-

proccio strettamente psicologico resta un ampio spazio di problemi e i temi di analisi prevalentemente di tipo sociale solo in parte coperto fino ad oggi dalla ricerca sociologica » (p. 165). Si tratta, ad esempio, sottolineare Cerase, « di cercare di venire a capo degli effetti di segmentazione che hanno sul mercato del lavoro le reti di relazioni... o di incentrare l'attenzione sul modo in cui restituire trasparenza, equità, se non anche legalità, ai canali di accesso al lavoro » (p. 179). Ma, come nota Mingione, sarebbe tuttavia anche opportuno « ampliare la comprensione dei problemi che pongono oggi le diverse forme di disoccupazione sia in termini di deficit di integrazione sia in termini di conflitto sociale organizzabile » (p. 131). Inoltre, come ricorda Altieri, un'ulteriore tematica è rappresentata da il « gioco complesso e l'intreccio... tra condizioni/aspirazioni soggettive individuali e condizionamenti oggettivi » e dai « fenomeni di mutamento e di costume che riguardano non solo le donne, ma la società nel suo complesso » (p. 122).

Resta, infine, il problema della misurazione della disoccupazione. La scelta degli indicatori e delle definizioni operative, la valutazione della fedeltà dei dati, l'applicazione di particolari tecniche di analisi dei dati sono tutti temi affrontati dagli autori dei contributi riportati nella prima parte del volume. Essi mostrano come, partendo da punti di vista differenti, si possa giungere anche a stime contrastanti del fenomeno. Ma anche all'interno di una prospettiva comune in realtà « nulla ci garantisce che le operazioni prescritte dalla nostra definizione ci permettano di cogliere effettivamente quella proprietà che intendiamo studiare, e non qualcos'altro » (A. Marradi, « Concetti e metodi per la ricerca sociale », in Cardano e Miceli, *Il linguaggio delle variabili*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1991, p. 41). Infatti se domandiamo ad un soggetto « Lei è disoccupato? » difficilmente registreremo lo stato effettivo della proprietà in questione (la disoccupazione) ma se mai la coscienza

della propria disoccupazione o la volontà di apparire disoccupato che sono proprietà ben diverse che variano a seconda dei contesti e dei modelli di riferimento del soggetto. Eppure ciò è esattamente l'equivoco che consente di classificare molte donne come casalinghe e di interpretare la discontinuità della loro partecipazione al mercato del lavoro come indicatore di scarso attaccamento e interesse al lavoro remunerato (si veda il saggio di Altieri).

Inoltre, se la misurazione richiede la cooperazione attiva dei soggetti il cui stato è misurato — come nel caso della disoccupazione — « anche le tecniche più sofisticate non pervengono a stabilire delle vere unità di misura e quindi non possono essere definite tecniche di misurazione nel senso in cui il termine è inteso nelle scienze fisiche » (A. Marradi, « Misurazione e scale: qualche riflessione e una proposta », in Cardano e Miceli, cit. p. 152). Tuttavia anche qualora si voglia procedere alla sola classificazione non sempre risulta possibile utilizzare categorie mutuamente esclusive, omogenee ed invarianti nello spazio e nel tempo. Come nota Mingione non si tratta soltanto di constatare la presenza di « aree grigie » dove il soggetto non può essere classificato con certezza, bensì di riconoscere la rilevanza nella costruzione delle tipologie di problemi quali « l'impatto di diversi ambienti sociali in cui maturano condizioni differenti di disoccupazione; la collocazione del disoccupato in posizioni diverse e in tipi diversi di convivenza; la continuità e i confini incerti tra lavoro, disoccupazione e condizione non professionale » (p. 134). A questo proposito, forse, uno strumento meno rigido di quello tradizionalmente usato (si pensi soltanto alle possibilità offerte dall'analisi delle reti o dal metodo biografico) potrebbe fornire un utile contributo per costruire degli attendibili profili della disoccupazione contemporanea.

ENRICA MORLICCHIO

CARITAS DI ROMA, *Immigrazione. Dossier Statistico 1992*, Roma, Sinnos, 1992, p. 214.

Uscito a fine novembre '92, il testo fornisce dati sul tema degli immigrati in Europa, rielaborati da Franco Pittau, Lucrezio Monticelli e Gianfausto Rosoli. Analizzati a parte i dati relativi alla pressione migratoria dai paesi dell'Est europeo, anche in relazione alla situazione — e alle paure — dalla Germania, meta privilegiata dei flussi orientali di ceppo tedesco. Si danno anche i risultati di sondaggi dell'Eurobarometro circa l'interesse ad una emigrazione verso l'Europa occidentale. Ne emergono dati interessanti, poiché sembra che circa 2 milioni di polacchi, cecoslovacchi, ungheresi e russi avessero programmato l'espatrio; altri 15 milioni di persone avrebbero preso in seria considerazione questa ipotesi. Due le osservazioni « rassicuranti »: la prima è che non si tratta affatto di popolazione dequalificata: solo dall'ex Unione Sovietica si prevedono due milioni di cittadini con buone capacità tecnico-professionali. La seconda è che l'Est europeo mostra lo stesso andamento demografico dell'Europa occidentale, per cui i flussi immigratori da quelle zone dovrebbero essere circoscritti nel tempo. Ancora, il testo sottolinea il fatto che gli stessi paesi dell'Est sono, anch'essi, oggetto di flussi di immigrati: in particolare, l'Ungheria, la Polonia, la Cecoslovacchia.

Diverso il caso dei paesi del Terzo Mondo, in cui si prevede un forte incremento della popolazione (con punte alte in Africa) in cui cresce il degrado ambientale, in cui sempre più forte è la domanda di servizi sociali, sanitari, educativi e anche alimentari. Insieme ad altri interventi, intesi al raggiungimento di una più adeguata politica demografica, allo sviluppo di migliori condizioni anche lavorative, e i paesi più interessati da questo fenomeno (vedi la sponda Sud del Mediterraneo) è probabile che l'immigrazione sarà ancora considerata una valvola di sfogo: anche se sempre meno i paesi dell'occidente rispondono in modo ade-

guato. C'è ormai poco lavoro, e questi flussi vengono decisamente penalizzati. Trovano frontiere chiuse; se riescono ad entrare, collocazioni lavorative precarie, di infimo ordine. Il testo segnala anche un calo — per ora contenuto; ma si tratta di un andamento ben chiaro — nel saldo migratorio negli USA, in Australia, in Francia, in Olanda. Il fenomeno sembra riguarderà, in un futuro ormai prossimo, anche gli Emirati Arabi Uniti.

Il *Dossier* si sofferma sugli atteggiamenti emessi in seno al Consiglio d'Europa, sottolinea l'esigenza di scambi di informazione sulle condizioni del mercato del lavoro nei singoli paesi.

Emerge l'esigenza di politiche più umanitarie in materia di immigrati — che trovano però nella pratica un punto di comune accordo giusto nel restringimento delle frontiere, nella tendenza alla chiusura. Altro motivo condiviso, un richiamo alla cautela: non vanno ingenerate troppe speranze o facili illusioni circa la possibilità, per molti, di un trapianto definitivo, di un insediamento permanente nei paesi occidentali.

Ancora, il testo sottolinea l'esigenza di interventi per il miglioramento della vita nei paesi d'origine: resta comunque aperta la questione del se e del come verranno attuati. È una piccola parte, quella dedicata alle immigrazioni in Europa, ma interessante e significativa.

Segue poi l'analisi del contesto italiano. Abbiamo dati suddivisi per regione: in relazione all'assistenza, alle espulsioni, alle denunce, agli arresti. Particolare attenzione è dedicata alla religione. Vengono al riguardo proposte proiezioni che al 2000 darebbero questa situazione:

cristiani	621.249	(43,3%)
cattolici	423.478	(29,5%)
altre conf.	197.771	(13,8%)
musulmani	598.641	(41,7%)
altre relig.	215.843	(15,0%)
tot.	1.435.733	(100%)

Sulla base quindi di previsioni basate sull'ipotesi di un decennio simile alla crescita avvenuta fra gennaio e dicembre del '91 avremo una diminuzione dei cristia-

ni nel loro complesso, che vedrebbero quote non troppo distanti da quelle musulmane; aumenterebbero le altre religioni.

Anche nel caso di un aumento di 80.000 immigrati l'anno, le presenze cristiane e musulmane sarebbero ravvicinate, con un certo prevalere, in questo caso, dei musulmani: ipotesi « abbastanza eloquente per perorare la necessità di meglio inquadrare le implicazioni religiose dei flussi in atto, per poter meglio accogliere sia i cristiani portatori di tradizioni o sensibilità differenti rispetto a quelle occidentali, sia i seguaci di altre religioni e specialmente i musulmani. Aver paura dei cambiamenti non serve a niente » (p. 147).

Il testo chiude con una panoramica riguardante Roma e il Lazio (in realtà, è nella capitale che sono concentrati i 9/10 degli immigrati residenti nella regione), con riflessioni e cifre relative ai diversi tipi di insediamenti lavorativi, alla loro consistenza.

Ancora una volta, un lavoro meritorio fatto dalla Caritas diocesana di Roma, pubblicato, non casualmente, da una piccola, coraggiosa casa editrice legata ai detenuti immigrati.

MARIA I. MACIOTI

NASSERA CHOIRA, *Volevo diventare bianca*, Roma, e/o, 1993, p. 135.

Uscito a cura di Alessandra Atti di Sarro, il testo narra in prima persona la vita di una giovane donna di famiglia saharawi, nata a Marsiglia. Nassera racconta la sua storia di ragazzina vivace ed intelligente, che vive a contatto con mondi dalle tradizioni, dai costumi, dalle aspettative diverse. Ha una madre che cerca costantemente di tenerla sulla linea delle tradizioni delle popolazioni nomadi, della fede musulmana. Ha compagni di scuola, amiche che la pongono a contatto con mentalità, usi e costumi diversi. Lei cresce abituata a vedere la televisione, a dividere le proprie giornate con

bambine di famiglie più abbienti della sua, dove sono usuali i gelati, le bambole. Per quanto la sua famiglia abbia difficoltà economiche, pure lei e i fratelli sono abituati ad avere una casa, a fare la doccia, a mangiare con le posate, ognuno nel proprio piatto. Ed ecco, viene realizzato un viaggio verso il Sahara: una realtà nuova, a lungo sospirata, assolutamente diversa da quanto ci si potesse aspettare. Nasser è disorientata: non ci sono case ma tende. Tende piene di tappeti, con ceste di datteri, con carne essicata al sole. In fondo al recinto, gli animali: un asino, qualche gallina, alcune capre, un cane magrissimo, legato ad una lunga corda. I bambini sono nudi, coperti di mosche. « Ogni cosa — scrive Nasser — mi appariva povera e logora, non vedevo nulla che fosse nuovo tranne il vestitino celeste che avevo indossato ». Si mangia il *cuscut* tutti insieme, da un unico piatto, con le mani. Né sono finiti qui i motivi di stupore: quando la bimba si taglia un dito, la zia la cura con l'orina calda; si dorme, nel deserto, sotto le stelle, tutti insieme, su una grande piattaforma di tronchi d'albero, ricoperta da tappeti. La piccola rimane sconcertata: questi parenti, non sono forse dei selvaggi? Gente che non ha catenelle per lo scarico dei bagni, non ha case ma tende, che usa candele invece di lampadari (e dove potrebbero attaccarli?), che non ha letti morbidi né rubinetti, e neppure la televisione... Lei vuole tornare in Francia, e confida il suo proposito alla sorella: che con suo grande stupore la sgrida, le spiega che è lei la selvaggia; quella che si lamenta e brontola, laddove tutti sono gentili con lei... E poi, ecco le oasi, belle come l'Eden dei cattolici. Ora si può capire meglio la nostalgia manifestata dai genitori nei confronti del deserto, partecipare con buona volontà a rituali misteriosi; ed ecco la visita alla tomba della nonna, le offerte di cibi lasciate ai piedi di statue custodite dalle spesse mura di una grotta, ingentilite da lenzuola di seta, da preziosi tappeti. Ecco i festeggiamenti per il matrimonio di una cugina, col rullo di tamburi, i balli, le noccioli-

ne e le caramelle. Festeggiamenti al femminile, cui accedono solo i bimbi sotto i sette anni. Ecco la preparazione della sposa, la depilazione con limone e zucchero, la pittura di mani e piedi con l'henné, la vestizione, in cui compaiono anelli, bracciali, diademi. Non tutte le cerimonie sono liete: la sposa deve affrontare il controllo della verginità; i fratelli di Nasser, il battesimo: non però un po' di acqua sulla fronte, come a Marsiglia, ma la circoncisione, che Nasser, incredula, spierà di nascosto. Per lei, una cerimonia senza danze né musica, in cui le vengono inferte ferite sopra il ginocchio, per evitare ogni stupro, per garantirle la verginità finché non sarà lei a decidere il contrario. E ancora, imparerà che esiste il *Ramadan*, con gli adulti tristi e irascibili di giorno, con allegri banchetti la notte.

Nulla a che vedere con la vita a Marsiglia, in una zona degradata, dove l'unica legge osservata è quella della forza e della violenza. E di nuovo si affacciano i problemi dell'equilibrio fra due diversi mondi. Arriva il compleanno di Nasser: nove anni. Nove anni non festeggiati, perché il celebrare il compleanno è una cosa da cristiani. E arriva il Natale, con l'albero preparato in classe, con le amiche che fanno liste di regali. Nasser si preoccupa per la sua famiglia. Trova e riatta giocattoli vecchi, trova un alberello spelacchiato. Prepara tutto, all'alba, davanti alla porta di ingresso. Fratelli e sorelle si precipitano, beati per la sorpresa. Non la pensa così la madre, che reputa la figlia una traditrice, che spazza via i poveri regalini, l'alberello: « le botte che presi e il bruciore del peperoncino sulla faccia e sul sedere me li ricordai per un bel pezzo. E di Babbo Natale non ho parlato mai più » (p. 56).

Non solo il Natale viene festeggiato dalle compagne di scuola, ma anche la prima comunione: con ricevimenti, vestiti bianchi, amici e regali. A Nasser il padre spiega che non farà la prima comunione, perché i musulmani non la fanno. Un vecchio conoscente ribadisce il concetto, chiarendo anche alcuni punti di

differenza: i musulmani non mangiano maiale, non bevono alcolici, pregano Allah e alla loro morte vanno dritti in paradiso. E la piccola medita di diventare cattolica. Quale migliore occasione di una festa per la prima comunione di un'amica? Sarà la volta giusta per bere vino, mangiare salame: per diventare cattolica. Dopo di che, potranno seguire gli inviti ai compagni di scuola, per una festa da prima comunione. Finché non interverrà la maestra, a levare molte illusioni. Non basta mangiare salame, non basta bere vino per essere cattolici. E la bimba comincia ad avere paura: se la maestra avesse ragione? Se l'aver mangiato quelle cose disgustose non fosse servito a nulla? E se lei è ancora musulmana, allora ha fatto un peccato gravissimo. Che Allah l'abbia cancellata?

Il racconto prosegue con Nassera che cresce, che resta l'unica ragazzina di colore in classe, che cerca di farsi rispettare con la forza, che reagisce con violenza alle osservazioni, finché si farà spendere. Prosegue col racconto di amicizie e delusioni, dei suoi tentativi di trovare lavoro, dei primi film. Di un viaggio in Italia, in autostop.

Solo ricordi, frammentari, di una bambina curiosa e vivace, simpatica e ribelle? Credo che in realtà si tratti di un ricco materiale, che in forma diretta, in tono piacevole — in questo, si risente la mano di Alessandra Atti — propone quello che ai nostri giorni è un tema di vitale importanza. Come possono convivere, in una stessa persona, più mondi, più culture? Come raggiungere equilibri che non rinneghino una parte di sé, delle proprie tradizioni, delle proprie radici, e che nel contempo assumano novità, elementi nuovi e diversi?

Non si tratta di materiali porti in forma immediata, ma di materiali che hanno una gradevole veste letteraria. Probabilmente, quindi, molti interpreteranno questo testo come un bel romanzo, un gradevole contributo narrativo. Non come una testimonianza scientifica.

Va forse ricordato, però, che anche dai testi letterari molto si può apprendere.

Nel caso specifico poi, il lavoro di riscrittura è stato fatto insieme dall'autrice e dalla curatrice. Il risultato è, a mio parere, quello di darci, in forma piacevole, uno spaccato notevole su come si venga costruendo, fra difficoltà e fraintendimenti, l'identità di una giovane donna che non è solo una saharawi, che non è solo una francese, che è invece un qualcosa di completamente diverso e nuovo, prodotto di esperienze molteplici. Un libretto snello su cui riflettere, visto che viviamo tutti, ormai, in società dalle molteplici tradizioni e credenze.

MARIA I. MACIOTI

ALESSANDRA CONTENTI, *Esercizi di nostalgia, La Roma sparita di F. Marion Crawford*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1992, p. 235.

Francis Marion Crawford ambientò ben quindici romanzi, un terzo circa della sua abbondante produzione narrativa, edita fra il 1882 e il 1909, nella città di Roma. Il denso e agile volume della Contenti ripercorre puntigliosamente le amicizie e conoscenze romane e internazionali dello scrittore americano, nato in Italia e vissuto a Roma (salvo che per vari e anche esotici viaggi), ricostruendo anche attraverso diari, lettere, ricordi suoi, di parenti ed amici, del pari portati all'uso della penna, non solo l'ambiente culturale e mondano ma i luoghi precisi delle residenze e degli itinerari, che sembrano coincidere, questi e quelli, con quanto proposto nella fiction narrativa. Il saggio privilegia le fonti di fine Ottocento, pur non trascurando ovviamente la ricerca successiva sul delicato passaggio della città pontificia a capitale dello Stato unitario, e emerge qui con indubbia felicità l'intreccio fra il paesaggio urbano, destinato a sventramenti e speculazioni, e il vissuto degli attori sociali, siano essi popolari, borghesi, nobili.

Le cifre particolari della narrativa di Crawford, come egli stesso annotò, furono la passione descrittiva e il gusto del-

la visualizzazione, e qui ci sembra si verifichi la maggior sintonia con questo saggio che propone sia un parallelo con i quadretti di E. Roesler Franz sia corredo il libro da ben selezionate foto d'epoca, sia seleziona citazioni e precisazioni relative ad immagini: di ville, di strade, di fontane, di palazzi, di interni ed anche di fisionomie e abbigliamenti. I testi narrativi vengono dunque collocati nel contesto umano, architettonico e di costume della Roma di Pio IX e dell'indomani della breccia. Tuttavia la narrativa opera non poche anacronie, alla ricerca di una città perduta e mutata ormai quando essa viene scritta dal giovane o meno giovane autore. Infatti, come il titolo del saggio propone, l'occhio "straniero" di Crawford privilegia un tempo e una memoria recenti già in via di distruzione e indugia su luoghi e usanze che conobbe e non sono più: il contrasto fra le feste sontuose e l'austerità quotidiana, la luce morbida dei lampioni ad olio e delle candele, gli angoli di via abbattuti per tracciare corso Vittorio Emanuele o il monumento di piazza Venezia o la stazione Termini. Si verifica dunque in questo sapiente montaggio della Contenti come la qualità che rende preziosi luoghi e eventi sia per appunto il tempo nel suo trascorrere, che « accumula calore sugli oggetti » (p. 120) e accumula saggezza sui gesti e sui ruoli sociali (p. 164), poiché Crawford non può coincidere totalmente con il mondo vuoto e immobile dove ambienta le sue storie, spesso attraversate da delitti, gelosie, duelli.

Se pur scrisse, come sembra, quale uomo di mestiere, attento al successo di pubblico e commerciale, che lo premiò ampiamente, in questo non fu diverso peraltro dal romanzo "realista" inglese del secondo Settecento o da quello "gotico" immediatamente successivo, diverso semmai perché più castigato e meno violento. Non tanto da avvicinare a Balzac forse, ormai considerato dalla critica un visionario che precede la società borghese in gestazione, ma semmai vicino al "feuilleton", i cui ingredienti sono già delineati a partire dai "Misteri di Pari-

gi" di E. Sue (1842), e che ama alternare elementi popolari e personaggi altolocati, infelicità femminili e passioni amoroze, citazioni culte e polemiche sociali, costruendo per tutto ciò precise localizzazioni. Crawford, al di là della qualità tradizionale o sperimentale della sua prosa, offre un esempio vivido e intenso di relazioni storico-spaziali, estese anche a zone extra-urbane, come già in uno dei primi romanzi "A roman Singer" (1883), che ci conduce ad un villaggio e ad un castello della Sabina. Indubbiamente questo autore merita una collocazione nella storia delle immagini della città, offerta da poesia e narrativa occidentali dal Medio Evo in poi, e che sono non certo puri documenti urbanistici quanto modalità del rapporto socioculturale, che comprende insieme elementi antropologici, politici, sentimentali, come Walter Benjamin seppe segnalare.

GRAZIELLA PAGLIANO

ANGELO DEL BOCA, *Una sconfitta dell'intelligenza. Italia e Somalia*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 168.

Il testo ha essenzialmente valore documentario. Oltre a fornire notizie e informazioni utili su alcuni aspetti della storia recente della Somalia (così, ad esempio, fa chiarezza, per quanto possibile, sulle diverse fazioni e tribù in lotta in quel paese), cerca di ricostruire gli avvenimenti dalla guerra dell'Ogaden contro l'Etiopia (1977) ai giorni nostri (dicembre '92), basandosi su documenti prevalentemente di carattere giornalistico (articoli apparsi su *Il Manifesto*, *L'Unità*, *Rinascita*, *Corriere della Sera*, *La Stampa*, *Il Mattino*, *Il Tempo*, *Il Giornale*, *Panorama*, *L'Espresso* tra i giornali italiani e *Le Monde*, *The Financial Times*, *International Herald Tribune*, *The Wall Street Journal Europe*, *The Washington Post*, tra quelli stranieri). Interessanti i rapporti tra Siad Barre e i governanti italiani del momento (democristiani e socialisti) — motivo ricorrente nel

testo — esaminati anche sul piano degli aiuti economici dell'Italia alla Somalia.

Il volume va letto indubbiamente con le dovute cautele: si tratta, infatti, di storia recente, cioè di eventi di fronte a cui non è ancora facile porsi con un atteggiamento di distacco critico. Inoltre è stato scritto prevalentemente sulla base di articoli di stampa che riproducono, come è noto, sostanzialmente determinati punti di vista ed interessi particolari.

Né va dimenticato che la Somalia rappresenta una cultura « altra » rispetto alla nostra, oltre che di tipo nomade. Infine, la sua storia, a parte il periodo del colonialismo italiano, ci è in genere pressoché sconosciuta (specie quella recente). A parte queste osservazioni, però, è possibile trovare in questo lavoro alcuni spunti interessanti. Come quando si accenna a due diversi orientamenti delineatisi a proposito del regime di Siad Barre. Da un lato, alcuni autori « sono concordi nel sostenere che, almeno nei primi anni, la giunta militare somala ha goduto di un certo sostegno popolare e che qualche successo è stato conseguito nei settori della sanità, dell'istruzione e dell'agricoltura » (p. 5) (E tra questi cita Luigi Pestalozza, *Somalia, cronaca di una rivoluzione*, Dedalo, Bari, 1973 e Philippe Decraene, *L'expérience socialiste somalienne*, Berger-Levrault, Paris, 1977). Dall'altro, invece, altri negano che vi sia mai stato un periodo costruttivo nella rivoluzione di Siad Barre. Un ulteriore aspetto interessante, infine, è quello dell'attenzione episodica riservata dalla stampa italiana alla guerra civile somala: « La guerra del Golfo, vissuta in diretta sugli schermi televisivi dell'intero pianeta, annullava, con la sua straordinaria ricchezza di mezzi di sterminio, la guerra tra poveri che si combatteva in Somalia. Una guerra, peraltro, non meno sanguinosa di quella del Golfo anche se combattuta con vecchie armi scartate da altri eserciti » (pp. 81-82).

MARIAROSARIA DAMIANI

DEL GROSSO DESTRETRI L., *Letterature e società. Ricognizioni ed esplorazioni sociologiche con note su altre arti*, Angeli, Milano, 1992.

Un generale intento demistificatorio presiede i saggi di Luigi Del Grosso Destretri raccolti sotto il titolo *Letterature e società*. Rivista alla luce dei condizionamenti sociologici in cui inevitabilmente nasce l'arte è sottratta dalla sua dimensione universale, quella accademicamente scritta con la maiuscola, capolavoristica e unica. Al contrario il Bello, ridotto a essere il bello (minuscolo), è espressione storica, sociale e culturale, necessariamente dunque definita e confrontabile. In un certo senso Del Grosso pare assai prossimo al Mannheim della Sociologia della Conoscenza, oltre che ai suoi grandi punti di riferimento culturali (Goldman e Auerbach).

Che dunque Del Grosso Destretri parli al plurale, anziché al singolare, delle letterature e delle società (così come già s'esprime, sempre al plurale, circa le *musiche*) è parte di un programma di ricerca teso a evidenziare i confronti, le relativizzazioni e le reciprocità teoriche. Tale metodo d'analisi s'applica sia a quegli autori che si collocano all'interno di prospettive culturali che tendono a verificare regolarità e conoscenze « obiettive », che a quelli, come Proust, più legati a sentimenti del « tempo vissuto ».

Un esempio per spiegare la poetica di Del Grosso può essere sia il richiamo all'autore di *Opera aperta* (pag. 66), U. Eco, che a Q. D. Leavis quando quest'ultima nell'analizzare la fruizione del romanzo, individua quattro prospettive di valore: « il passare il tempo in modo piacevole; ottenere soddisfazioni vicarie e compensative; ottenere utili consigli per imparare a vivere; arricchire la qualità della vita » (pag. 65).

Della più generale contingenza Del Grosso fa la condizione pratica del critico e del sociologo. La sua simpatia verso Lukàs è inevitabile: in Del Grosso non esiste alcuna nostalgia, né analitica, né sentimentale per la totalità, né per l'uni-

tà metafisica e tanto meno per il misticismo. Nella feriale autoironia si svolge la nostra vita, senza divarii possibili con improbabili *essenze*. Così dunque Del Grosso tende a sottrarre anche all'arte ogni qualità che possa configurarla come ultima ancella del sacro (pag. 41, nota).

Qual è il fantasma che anima e spinge Del Grosso a indagare sociologicamente questi terreni, così incerti, così transdisciplinari e qualitativi? Mannheim? Simmel? Luckàs? Perché è indubbio che da un fantasma Del Grosso dev'essere agitato, per tentare una lettura tanto complessa e trasversale.

Letterature e società non è un libro di facile lettura e in più avrebbe avuto bisogno di una maggiore selezione argomentativa: fosse stato ridotto di certe sue parti (il saggio dedicato a Adorno e Benjamin, ad esempio, risulta essere assai rapsodico) ne avrebbe forse guadagnato.

Ma mentre vorrei segnalare l'interessante contributo *Alto e basso nella produzione letteraria* (pp. 157-176) relativo ai rapporti tra intelletto e sensualità nella produzione artistica (dunque a un tipo di analisi culturale che ebbe il surrealismo come suo momento centrale), per certi altri passaggi troppo valutativi, per le molte inferenze di valore esageratamente dichiarate, il libro spesso scema di tono.

Ma nel complesso è un contributo originale, che oltre a segnalare la passione letteraria e sociologica di Del Grosso Destrieri e la sua disponibilità teorica per la ricerca di nuove angolature critiche e disciplinari, si colloca nell'attuale panorama di studi con un percorso culturale molto specifico.

GIULIANO DELLA PERGOLA

DAVID L. HARVEY, *Potter Addition - Poverty, Family, and Kinship in Heartland Community*, New York, Aldine De Gruyter, 1993, pp. 326.

Questo è uno studio di comunità di notevole importanza perché non si esaurisce, come per lo più avviene, nella descri-

zione e nell'interpretazione di un modo di vita specifico di una popolazione, ma al contrario ha ambizioni teoriche di rilievo. L'autore tenta infatti di rivisitare criticamente il famoso concetto di « cultura della miseria » elaborato a suo tempo da Oscar Lewis (in Italia, si veda L. Ferrarotti, *Oscar Lewis, biografo della povertà*, Laterza, 1985) e per questa via apre la strada ad una sedimentazione critica e ad una rielaborazione concettuale di cui ha specialmente bisogno l'approccio qualitativo della ricerca sociale. Sono però anche importanti le acquisizioni sostanziali di questo studio, in particolare quelle riguardanti la « cangiante faccia della povertà » (pp. 251 e segg.). Sono specialmente impressionato dall'acutezza con cui l'autore descrive la « riproduzione » della povertà: « La cultura della povertà non è, come molti scienziati sociali sostengono, una replica inferiore della cultura dominante. Ha una logica sua propria... Per questa ragione questa logica è valutata nel migliore dei modi usando criteri interni alle stesse classi inferiori » (p. 265). In altre parole, il mondo della povertà non è solo il malriuscito doppiopione speculare del mondo privilegiato.

F.F.

SIEGMUND HURWITZ, *Psiche e redenzione*, Firenze, Giuntina, 1992, pp. 175.

È un lavoro di grande interesse non solo per il rapporto che cerca di istituire fra psicologia, in particolare psicologia del profondo, ed esperienza religiosa, ma per l'esplicito intento di stabilire connessioni significative fra religioni storiche differenti, soprattutto a proposito di temi fondamentali quali l'« idea di redenzione » nell'ebraismo e nel cristianesimo. Se l'impostazione ecumenica del dialogo inter-religioso vuol porsi come qualche cosa di più di una perorazione puramente parenetica, alcune indicazioni di Hurwitz non potranno andare disattese. La sua analisi delle convergenze e delle divergen-

ze, anche radicali, fra ebraismo e cristianesimo raggiunge risultati considerevoli. Per esempio: « L'interiorizzazione del processo di redenzione nell'individuo, e quindi entro uno spazio psichico, non rappresenta per la coscienza cristiana nient'altro che lo sviluppo conseguente della fede giudaica del Messia, rimasta invece prigioniera di un ristretto orizzonte nazionale. ... Ma le strade dell'ebraismo e del cristianesimo si sono divise proprio sulla valutazione del peccato originale. Di una trasmissione della colpa alle generazioni successive non si parla nemmeno per accenni né nell'Antico Testamento né nella letteratura rabbinica e mistica » (p. 83). Un utile « glossario » di concetti psicologici (specie di C.G. Jung) e di concetti cabalistici arricchisce questo prezioso volumetto.

F.F.

AUGUSTO ILLUMINATI, *La città e il desiderio*, Roma, Manifestolibri, 1992, pp. 135.

In un famoso passaggio del *Capitale* Marx descrive la formazione della grande industria come un passaggio ineludibile della rivoluzione industriale. Non più laboratori dispersi nel territorio con una forza-lavoro precaria e fluttuante che fornisce *cheap labour*, quanto la necessità economica e di controllo sociale da parte degli imprenditori di concentrare la produzione in determinati luoghi. La storia ci racconta, anche, che la fabbrica ha avuto come contraltare la città, o meglio la metropoli. E, come la grande industria, anche la città è diventata nel tempo il luogo per eccellenza dei conflitti sociali che hanno segnato le vicende del Novecento. Il rapporto tra città e mondo della produzione non si esaurisce, infatti, nel fatto che, come la fabbrica, anche le metropoli del mondo occidentali sono mutate sotto l'incalzare dei conflitti sociali, diventando un enorme laboratorio dell'innovazione sociale e tecnologica. Sebbene il modello sociale della

fabbrica moderna abbia trovato nelle città il terreno privilegiato per manifestare il suo carattere dirompente e pervasivo, è altresì vero che le metropoli sono diventate il luogo della « politica » *tout court*.

Per stabilire il nesso tra città, produzione di merci e stato moderno non occorre solo ricordare le analisi sulla città-fabbrica o la storia delle trasformazioni urbanistiche di Parigi dopo la repressione della Comune di Parigi, intese quest'ultime come governo della città. Occorre andare alla commistione intima tra stili di vita, produzione culturale, processo lavorativo e mutamenti della sfera del politico per comprendere la centralità della città nella vita associata. Il libro di Augusto Illuminati *La città e il desiderio* descrive, invece, un mutamento tutt'ora in corso e dagli esiti incerti, ma altrettanto attinente alla comprensione del persistente rapporto tra vita metropolitana, produzione capitalistica e *agora* politica.

La metropoli, sostiene l'autore, è il posto in cui osservare gli effetti della perdita di centralità del lavoro nelle biografie individuali e in cui lo « spazio » diventa il motore dei conflitti che contraddistinguono la forma-città odierna. Non più il tempo — di lavoro e di consumo — che alimenta il conflitto sociale, ma neanche le categorie temporali del passato e del futuro offrono un paradigma convincente per comprendere le forme di vita nelle città. Nelle scienze sociali le discussioni attorno alle trasformazioni metropolitane sono antiche, anche se spesso sono state avvolte nelle nebbie di un empirismo tanto ponderoso di dati statistici quanto insignificante. Ed è per questo motivo che il volume si apre con il ricordo degli scritti rinascimentali del neoplatonico Marsilio Ficino o quelli del monaco Tommaso Campanella sulla città ideale. Labirintica, organizzata secondo il percorso accidentale della memoria per Ficino, o armonica per Campanella, la città ideale riconduceva sempre a un'idea di un futuro che trovava alimento nel passato.

Scrive però Illuminati: « Non esiste una città ideale a una gerarchia data, ma una pluralità sincronica di città immaginarie, o meglio un'articolazione urbana a pelle di leopardo, coesistenza conflittuale di territori eterogenei dove si sperimentano forme di vita divergenti » (p. 9). In questo passaggio del volume il venir meno della categoria del tempo è tanto più convincente se il campo teorico accoglie un altro fattore che condiziona la vita sociale: la tecnologia. Infatti, non è tanto il tempo delle macchine che risulta difficile da afferrare e rappresentare, quanto lo svuotamento che esso opera del tempo sociale codificato a risultare decisivo nell'analisi della vita nelle metropoli.

Inoltre, nelle società moderne il passaggio della scienza a principale forza produttiva comporta un predominio del lavoro morto sul lavoro vivo, assegnando alla forza-lavoro un ruolo di semplice agente del sistema di macchine e in cui l'esperienza lavorativa viene percepita come una componente marginale della propria biografia. Tutto ciò opera uno spaesamento, in cui la singolarità e la defezione dalle norme sociali dominanti diventano l'unica opzione conflittuale possibile, in presenza del venir meno del collante sociale rappresentato dall'etica del lavoro.

La metropoli diventa allora uno spazio che si può attraversare e nella quale la distinzione tra centro e periferia diventa obsoleta, nonostante perdurino confini sociali e di territorio in una mappa sociale a pelle di leopardo in cui il quartiere proletario si mischia a quello residenziale e gli « amici » si confondono spesso con i « nemici ». Per questo motivo, Illuminati privilegia la nozione benjaminiana di *soglia* contrapposta a quella di *confine*, in cui la percezione della realtà circostante diventa costruzione di una identità poliedrica, disincantata che ha dismesso gli abiti dell'appartenenza alla classe, al gruppo di quartiere o quant'altro. La figura sociale chiave per rappresentare la vita metropolitana è allora il *flâneur*. Ma a differenza dei personaggi

di Edgar Allan Poe, di Baudelaire e di Walter Benjamin, il protagonista della vita metropolitana proposto da Illuminati non descrive la perdita di socialità e di autenticità sperimentata nelle metropoli dell'inizio del secolo. L'uomo tra la folla odierno è certo refrattario alle norme sociali come il *flâneur* parigino di inizio secolo, ma trova nella perdita di appartenenza un punto di forza per trasformarsi e diventare un soggetto sociale sovversivo. Solo così, lo spazio, e il movimento, possono illuminare i conflitti e i movimenti sociali nella moderna metropoli. Due esempi per tutti: la rivolta di South Central, Los Angeles, del maggio del '92 per il controllo del territorio e il macello di Sarajevo. Ma proprio questi due esempi rivelano il lato oscuro della tendenza descritta nel volume. A Los Angeles, la liberazione del ghetto dalla presenza della polizia e gli assalti ai negozi gestiti da coreani si sono accompagnati alla proposizione di una comunità etnica — degli afroamericani d'America — tanto irreali, quanto artificiale. Mentre a Sarajevo lo scontro militare tra croati, cetnici e musulmani è diventato tragico scontro tra comunità etniche costituite proprio in reazione allo spaesamento e alla perdita di appartenenza che la moderna metropoli determina.

La parola torna così all'agire politico, sebbene nel libro si prospettino solo alcune tendenze: la crisi dello stato sociale come crisi dei diritti universali di cittadinanza, esaurimento della funzione dei partiti di massa come istituzione della rappresentanza e organizzatori di domande sociali e politiche. Su questo non c'è molto da dire: la realtà della crisi di legittimazione del sistema politico non riguarda solo il nostro paese, bensì tutto il mondo capitalistico occidentale. Ma per tornare al rapporto iniziale tra produzione, città e potere politico, non è peregrino leggere la frammentazione sociale descritta nella *Città e il desiderio* da un altro punto di vista. Illuminati propone la categoria marxiana del *general intellect* per esemplificare la messa in produzione della scienza, del sapere e dello stes-

so agire comunicativo della forza-lavoro. Ma su questo crinale si è consumata anche la fine della fabbrica fordista e della grande industria descritta da Marx. La produzione si è frantumata, dispersa nel territorio e innerva tutta la vita sociale nella metropoli, annullando la distinzione tra tempo di vita e di lavoro e presentando un sistema di macchine che richiede una capacità di intervento e di innovazione organizzativa e tecnologica delegata alla stessa forza-lavoro. Quasi il processo inverso descritto da Marx nel sopracitato passo del *Capitale*. Laboratori produttivi dispersi, forza-lavoro precaria, che entra e esce del mercato del lavoro in continuo movimento nella città, che mette a profitto il suo *savoir faire*, sia che consista nella capacità di usare un computer che la semplice conoscenza toponomastica della città. Paradossalmente, le stesse forme di vita — messaggere, per Illuminati, di una possibile via di fuga dal sistema capitalistico — sono messe al lavoro come cooperazione sociale produttiva. In questo passaggio la crisi dell'agire politico, anche di quello che vuol sovvertire lo stato di cose presenti, mostra tutta la sua radicalità. Per questo motivo la defezione — definita come « la maggiore chance della tarda modernità » — deve tornare a fare i conti con lo specifico dell'agire politico, magari innovandolo profondamente. Ma è da qui, e ora, che il pensiero critico deve partire se non vuol naufragare contro le ritrovate e tranquillizzanti comunità dei cetnici di Bosnia.

BENEDETTO VECCHI

CLAUDE JAVEAU, *Stances*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1992, pp. 60.

Alvin Gouldner sospettava che in ogni sociologo sonnecchiasse un sacerdote. Dopo aver letto questo smilzo libretto di meditazioni, sono certo che in Claude Javeau vive un poeta. È straordinario come in questo acuto, puntiglioso, empiricamente molto attento analista sociale vi

sia anche lo scrittore in grado di cogliere a volo il nesso sfuggente fra metafora ed esperienza esistenziale. Qualcuno penserà ad una necessaria compensazione fra rigore metodologico e slancio inventivo. Troppo semplice. Si veda la stanza XXI: « Son corps en travers du lit, jouant à la bisseotrice de mon existence... ». Oppure, al termine di questa cavalcata che ha toccato tutti i registri, dal doloroso « A la mémoire de Nicolas » al patetico e all'allegro con fuoco (« Dieu ne me rend pas souvent visite » e « La fanfare jouera n'importe quoi... »). Javeau ritrova la musica « fra i ricami dei capitelli » e l'angelo che « veglia sulle nostre tranquillità ». È bello pensare — ed è anche consolante — che i rigorosi criteri dell'analisi sociale, cui siamo tenuti, non abbiano prosciugato e in qualche modo rinseccito la capacità di comunicare e fare risuonare i sentimenti.

F.F.

STEVEN L. NOCK, *The Costs of Privacy*, New York, Aldine De Gruyter, 1993, pp. 149.

In una società di massa come quella nordamericana, tutti sono ossessionati dal bisogno di sapere chi è il vicino o di confessarsi in pubblico. Sta di fatto che appunto in una società mobile, dinamica, di massa, in cui oltre il venticinque per cento della popolazione cambia ogni anno professione e luogo di residenza, diviene necessario chiedere a tutti quelli che si incontrano ragguagli, informazioni attendibili sul proprio conto.

È uno dei « costi » dell'emancipazione individuale, il prezzo da pagare per una società che ha abolito le barriere e i segni distintivi della tradizione. Il libro di Nock si interroga e offre dei dati di grande interesse su questo insieme di questioni. Alcuni aspetti del problema sono approfonditi con grande acutezza. Per esempio, le informazioni pre-matrimoniali in un paese in cui abbondano ormai anche i matrimoni « misti », o inter-

culturali. Le conclusioni non vanno oltre il buon senso: « I costi (per ottenere informazioni o difendere la reputazione) non sono intrinsecamente né buoni né cattivi. Sono invece solo aspetti di una società complessa in cui un gran numero di persone che non si conoscono devono essere in grado di dipendere l'una dall'altra » (p. 131).

Restano da esplorare i rapporti, tutt'altro che cristallini, fra ricerche di informazioni e rispetto dei diritti della persona e, più ancora, tecniche per accertarsi sull'identità di un individuo e valori democratici, vale a dire rispetto della sfera intima personale.

F.F.

VINICIO ONGINI, *La biblioteca multietnica*, Milano, Editrice Bibliografica, 1991, p. 87.

Il volume (finito di stampare nell'aprile '92) presenta libri, percorsi, proposte per un incontro fra culture diverse. L'autore è infatti da tempo impegnato nella riflessione sui modi migliori per aiutare i bambini ed i ragazzi italiani ad accostarsi alle culture di tanti lontani, diversi paesi. Lontani, eppure vicini, perché ne provengono i loro compagni di scuola. Anche i giovani stranieri d'altronde hanno problemi nel comprendere un mondo, una vita quotidiana che presenta indubbiamente tratti di diversità rispetto al paese di provenienza. Hanno difficoltà a comprendere che esistono anche, al di là delle differenze, molte assonanze. Gli esempi « di circolazione del fiabesco e di contaminazione narrativa tra Oriente e Occidente » esistono: vanno però cercati, riconosciuti. Il lavoro di V. Ongini ci aiuta in questo senso. Parte dalla consapevolezza dell'esistenza di diversità non solo linguistiche o geografiche, che richiedono « un rapporto di scambio per poter "leggere" le differenze (e anche le somiglianze) ».

Nel testo si avanzano così proposte per « rileggere » alcuni classici, a partire dal

libro *Cuore*: dove i protagonisti sono il piccolo patriota padovano, la piccola vedetta lombarda, il piccolo scrivano fiorentino, il tamburino sardo: presenza multietniche in un'Italia da poco uscita dalla frammentazione e dalla separazione delle proprie terre.

Si avanzano proposte di letture: il primo a comparire è il nome di Calvino, per le sei fiabe siciliane. Ma l'itinerario è ricco e articolato, abbraccia figure a noi ignote ed altre notissime, come quella di Arlecchino, riguarda non solo bambini e ragazzi, ma anche adulti. Veniamo condotti attraverso itinerari africani ed est-europei; attraversiamo i campi nomadi e le terre dell'America Latina, dove incontriamo *Il mistero del coniglio che sapeva pensare*, della brasiliana Clarice Lispector e *Gatto tigrato e miss Rondinella* di Jorge Amado e molti altri suggerimenti. E infine l'Asia, con il suo riso di origine divina.

Suggerimenti di letture, offerta di titoli e anche di indirizzi utili, nelle principali città italiane, in alcune nazioni europee. Un testo che già offre molto, ma suscettibile anche di ulteriori sviluppi.

MARIA I. MACIOTI

ENRICO PUGLIESE, *Sociologia della disoccupazione*, Bologna, Ed. Il Mulino, 1993, pp. 232.

Il recentissimo volume di Pugliese merita, per la ricchezza dei temi affrontati e per la copiosità degli spunti offerti al lettore, più d'una notazione.

Sociologia della disoccupazione: un titolo per certi versi, e per così dire, sotto-dimensionato. A dispetto della sua intestazione, infatti, un pregio del contributo sta nel superamento delle frontiere della sociologia, com'è del resto intenzione dichiarata dell'autore. Superamento che non significa certo annebbiamento della prospettiva sociologica, quanto piuttosto arricchimento — tenacemente perseguito, e con risultati considerevoli — dei temi e degli strumenti della sociologia con

i contributi provenienti dalle discipline di confine, prime tra tutte la psicologia e l'economia. Il libro — oltre che della disoccupazione — si occupa al contempo dei disoccupati, ed è pertanto insieme una sociologia della disoccupazione ed una sociologia del disoccupato. Sfuggendo alla semplificazione secondo cui le cause del fenomeno sono di competenza dell'economia, mentre i comportamenti e gli atteggiamenti dei disoccupati sono invece d'interesse della sociologia, e superando gli stessi tentativi compiuti dalla psicologia di arricchire l'analisi degli effetti della disoccupazione indagando come essi risultino influenzati da fattori squisitamente sociologici (contributi tra l'altro puntualmente ripercorsi nel II capitolo, interamente dedicato alla feconda produzione degli anni trenta), nel libro elementi macro-economici, comportamenti individuali, atteggiamenti e valori vengono costantemente ricuciti. Come a dire che ogni società ha il suo sistema produttivo, ogni sistema produttivo ha il suo modello di disoccupazione, ogni modello di disoccupazione ha i suoi attori, ogni attore ha le sue strategie, la sua cultura e i suoi valori.

L'approccio autenticamente interdisciplinare costituisce, oltre che un primo elemento di merito, anche un primo fattore di complessità del volume. Ma non è il solo. Il testo offre infatti un altro percorso di lettura, che è rappresentato dalla dimensione comparativa, sia in senso diacronico che sincronico.

La prospettiva storica (si veda il I capitolo), restituisce un quadro compiuto dell'evoluzione, oltre che delle forme della disoccupazione (la disoccupazione pre-capitalistica di chi non è stato operaio ma tenderà ad esserlo con lo sviluppo dell'industrializzazione; la disoccupazione industriale di chi è già stato operaio e perde il lavoro; la disoccupazione di chi non è stato operaio e che ha poche o nulle possibilità di diventarlo) anche delle idee sulla disoccupazione (dalla « confusione » tra disoccupazione e *ildness*, alla scoperta della disoccupazione involontaria, fino al rigurgito di quelle tesi che ve-

dono nella disoccupazione una condizione non subita, ma in qualche modo voluta, tesi molto in voga negli anni '80 e che echeggiano tuttora nella letteratura sulla *underclass*).

Al percorso storico si aggiunge — contenuta nel III capitolo — l'analisi comparata della disoccupazione in Europa (Europa ricca, ma anche Europa dell'Est), questione anch'essa densa di contenuti, vuoi per l'approccio che orienta l'analisi (il riferimento a Esping-Andersen chiarisce che le specificità nazionali della disoccupazione sono leggibili solo attraverso quell'« intreccio tra politiche dell'occupazione, politiche dei servizi e sistemi di integrazione sociale familiare » che caratterizza i diversi modelli di *welfare capitalism*), vuoi per la ricchezza di documentazione, vuoi infine per la capacità di cogliere, insieme agli elementi di specificità locale, i caratteri generali del fenomeno nell'Europa degli anni '80 (prima fra tutte il suo essere, citando Malinvaud, disoccupazione di massa, costantemente creata dal rallentamento della crescita economica).

Gli anni Ottanta costituiscono un riferimento forte, oltre che costante, del libro. Ed anzi si può dire che la disamina degli studi sociologici, economici e psicologici dello scorso decennio (si veda il IV capitolo) costituisce uno dei principali contributi del volume.

Finalmente si esce dagli anni Ottanta. Anni fin troppo poco bui, secondo l'autore, se è vero che la produzione scientifica dello scorso decennio, sia economica che sociologica, è stata orientata da un inspiegabile ottimismo, che ha portato da un lato a sottovalutare l'entità del fenomeno, dall'altro a trascurare il ruolo giocato dalla carenza di domanda nel determinarlo (e, paradossalmente, sono stati proprio gli economisti, più realisti del re, dominati com'erano dalla fiducia nel mercato, a mostrare disinteresse per i problemi della domanda), dall'altro ancora — ma questa è solo una conseguenza del successo delle tesi « offertiste » — a riaffermare l'idea che la disoccupazione è una condizione, se non voluta, almeno

meritata (si pensi alla teoria del *job search* o del *reservation wage*).

Tra i miti dei « favolosi » anni '80 che il libro contribuisce a sfatare c'è innanzitutto, sul versante economico, quello della naturalità del tasso di disoccupazione. Più interessante per il sociologo è però la sistematica destituzione di fondamento che viene fatta nel libro della tesi della falsa disoccupazione, nella doppia versione di chi sostiene che i disoccupati in realtà lavorano (il riferimento ai lavori di Pahl e Stankiewicz porta ad un drastico ridimensionamento dell'informale come « antidoto » efficace alla disoccupazione), o di chi afferma che, se non lavorano, è perché in realtà non vogliono lavorare: o del luogo comune che vede gli immigrati come concorrenti dei disoccupati; o ancora dell'idea che la donna disoccupata — in quanto titolare di un chiaro status domestico che le garantisce comunque una fonte di identità — è meno danneggiata dalla disoccupazione.

Ma forse il contributo più significativo — in tema di « smentite » — è quello che riguarda la ben nota questione del tempo liberato. Alla luce della notevole ricchezza di argomentazioni « a sfavore » raccolte da Pugliese, l'idea che il lavoro cessi di essere il perno centrale di costruzione dell'identità e che la sua assenza costituisca una « liberazione » appare quasi demenziale, ed il lettore si ritrova pronto a sottoscrivere (ancora una volta la lezione di Marienthal e degli studi degli anni '30 torna assai utile) le parole della Jahoda, quando afferma che il tempo libero (libero dal lavoro), più che una conquista « è un tragico dono ».

Questo richiamo alla continuità della tragicità, sia sociale che personale, della disoccupazione — che è una delle esplicite premesse del lavoro — pur in presenza di un innegabile miglioramento delle condizioni di vita dei disoccupati, costituisce un altro elemento di rilievo del libro. Un richiamo alla continuità che risulta ben evidente nel capitolo centrale del volume (il V), quello dedicato all'analisi del modello italiano della disoccupazione.

Sottraendosi alla *vague* di quanti oggi tornano ad occuparsi di disoccupazione a seguito dell'attuale emergenza dell'economia, quasi che il problema essenziale della disoccupazione fosse costituito da quanti oggi stanno perdendo il lavoro (il che significa anche guardare con più attenzione al Nord) Pugliese traccia chiaramente quel percorso di continuità attraverso il quale la disoccupazione in Italia si è configurata — e si configura tuttora — come fenomeno essenzialmente giovanile, femminile e meridionale. Al punto da affermare che « essa è innanzitutto una questione meridionale, ed è al contempo uno dei nodi cruciali della questione meridionale » (pag. 12).

Il capitolo dedicato all'analisi del modello italiano della disoccupazione, è quello verso il quale convergono tutti i percorsi di lettura prima tracciati. Le diverse figure dei disoccupati, storicamente determinatesi (I cap.), servono a chiarire che la nuova componente della disoccupazione oggi in aumento (i disoccupati da crisi del modello fordista-taylorista), non mette in discussione il modello preesistente, che è quello che vede la netta prevalenza della disoccupazione del terzo tipo, ossia dei giovani alla ricerca del primo lavoro, che — ancor più oggi, a seguito della tendenziale precarizzazione del mercato del lavoro — hanno poche possibilità di trovare un'occupazione stabile; l'analisi degli aspetti psicologici della disoccupazione (capitolo II) evidenzia come, pur in presenza di un forte ruolo esercitato dalla famiglia (che è una conseguenza della disoccupazione più che un fattore di rigidità della forza lavoro), la condizione dei giovani disoccupati sia qualcosa di molto diverso dalla pigra ricerca di un'attività.

Ancora, la specificità dei modelli di *welfare capitalism* (prima condotta a livello europeo, si veda il cap. III) rende evidente, in questo affondo sul caso italiano, come nel nostro paese non siamo di fronte a due modelli distinti di disoccupazione, bensì ad « una distribuzione territoriale particolare delle figure sociali di disoccupati, in rapporto alla inciden-

za della disoccupazione e alle differenti possibilità di uscita da essa » (pag. 151). E qui la specificità della condizione femminile meridionale (le spinte alla casalinghità forzata che connotano marcatamente le giovani donne poco scolarizzate del Mezzogiorno) ben evidenziano il complesso intreccio tra variabili di contesto, estrazione sociale e appartenenza di genere che il libro ha il merito di ricostruire. Così come ben evidente risulta il senso della efficace parafrasi usata da Pugliese secondo cui « ad ogni struttura della disoccupazione corrisponde una disoccupazione uguale e contraria » (pag. 87).

Infine, il superamento dell'ottimismo che ha caratterizzato lo scorso decennio (capitolo IV) consente di rispondere, con specifico riferimento al caso italiano e meridionale, a quegli interrogativi propri del dibattito degli anni '80 che, volti com'erano a dimostrare che la disoccupazione non era poi del tutto involontaria, appaiono oggi retorici: perché i disoccupati non emigrano? perché non si ribellano? forse perché lavorano nell'economia informale? o perché, non avendo *bisogno* ma solo *desiderio* di lavorare, aspettano di trovare un'occupazione congruente con le proprie aspirazioni?

È tuttavia forse proprio nella risposta a questi interrogativi che si avverte, più che la presenza di qualche lacuna, un desiderio di proseguire nell'analisi di alcuni aspetti specifici: e del resto, la ricchezza dei percorsi intrapresi ha, come naturale rovescio della medaglia, il non poterli percorrere tutti fino in fondo. Il volume si chiude infatti (si veda il capitolo VI) affacciandosi su altre questioni, di grande portata, quali il nesso tra la disoccupazione e il processo di impoverimento; gli effetti della progressiva precarizzazione della forza lavoro, derivante dalla nuova esigenza di flessibilità (resa possibile dall'innovazione tecnologica e necessaria dalla progressiva mondializzazione dell'economia), che sembra ridisegnare i confini del mercato segmentato; gli effetti della disoccupazione e della perdita di privilegio della componente

primaria del mercato sulla struttura di classe (e qui la critica a Gorz è feroce) e sulla solidarietà di classe.

Ma, come si diceva, rimane nel lettore il desiderio — stimolato peraltro dalla lettura stessa del testo — di andare ad indagare ulteriormente alcuni aspetti, di appagare qualche curiosità non del tutto soddisfatta.

Una prima necessità di approfondimento riguarda le ragioni della mancata conflittualità dei disoccupati. Qui, la linea percorsa nel volume è essenzialmente quella — psicologica — della apatia, della rassegnazione, che subentra quando la disoccupazione dura a lungo (ed è certamente il caso della disoccupazione italiana e meridionale in particolare), alla quale si affianca quella — squisitamente sociologica — degli ammortizzatori sociali (famiglia, reti sociali, sussidi), ma manca il riferimento al ruolo delle reti di clientela, della negoziazione politica e del sindacato.

Un secondo approfondimento richiede il tema del rapporto tempo libero/tempo di lavoro. Anche qui, nel volume si batte molto sul tasto psicologico del lavoro come pilastro dell'identità, cui si aggiunge una riflessione importante sulla dialettica tra mercificazione e demercificazione del lavoro (da una parte si diffondono attività informali, fuori mercato, dall'altra cresce la quantità di bisogni che una volta venivano soddisfatti attraverso attività esterne al mercato e che ora vengono soddisfatti acquistando servizi). Ma l'analisi del rapporto tempo produttivo/tempo libero potrebbe essere arricchita sul versante economico attraverso quei contributi (per tutti si può citare Hirsh) che hanno mostrato come le strategie difensive che gli individui sono costretti a mettere in atto per non trovarsi indietro (non per andare avanti) in condizione di scarsità sociale, quale è appunto quella attuale, spingono verso un impiego del tempo sempre più in senso produttivo (si pensi alla diffusione del doppio lavoro).

Un maggiore spazio meriterebbe ancora il ruolo dell'istruzione sui destini di la-

voro/non lavoro. Nel libro, pur essendo messo in evidenza come l'istruzione possa, per taluni soggetti ed in alcune circostanze, giocare come credenziale negativa, viene criticata la tesi della *over-education*. Ma probabilmente il ruolo dell'istruzione come credenziale in presenza di segmentazione del mercato (la diversa funzionalità dell'istruzione nel mercato regolato dalla concorrenza per il posto, o mercato interno, e nel mercato regolato invece dalla concorrenza per il salario, o mercato neoclassico, sottolineata dalla teoria dello *screening-device*, ed in particolare da Thurow) meriterebbe una considerazione più attenta.

Infine, il tema della rigidità dell'offerta esige che si risponda con chiarezza ad alcuni interrogativi che finora hanno ottenuto risposte solo parziali: che significa oggi lavoro? qual è il lavoro che si cerca o di desidera? qual è il lavoro che si è disposti a fare? Il tema è di grande portata ed investe, come è ben sottolineato nel libro, la definizione stessa della disoccupazione e, di conseguenza, la sua misura. Tuttavia le risposte sono incerte, e questo di sicuro non è un limite del libro, che anzi dà un contributo significativo su questo tema, quanto piuttosto della ricerca, ancora povera di contributi, e non solo in Italia. Pur essendo condivisibile quanto affermato da Pugliese, e cioè che al di là delle possibili rigidità dell'offerta « l'aspetto più significativo è il contrasto tra bisogni e aspettative dell'offerta di lavoro — legittimati dal sistema di relazioni industriali e dal progresso civile del nostro paese — e opportunità fornite dalla domanda di lavoro » (pag. 186), nasce il sospetto che per capire la disoccupazione nel suo versante dell'offerta (atteggiamenti verso il lavoro, strategia di ricerca, ecc.) bisogna studiare il lavoro piuttosto che il non lavoro, gli occupati piuttosto che i disoccupati.

ANTONELLA SPANÒ

ADAM B. SELIGMAN, *L'idea di società civile*, trad. it. di A. Buzzi, Garzanti, Milano 1993, pp. 271.

Può accadere che un libro a prima vista altamente teorico e lontano dall'attualità venga invece incontro alle domande pressanti di un'epoca alla ricerca di nuovi punti di riferimento. È questo il caso del libro di Adam B. Seligman, *L'idea di società civile*. Nell'Italia di oggi il crollo dei partiti politici — crollo morale ma anche, inevitabilmente, organizzativo e finanziario — rilancia il tema della « società civile », ossia dei gruppi volontari e delle nuove alleanze, come si dice, « trasversali », così come nel centro e nell'est europeo e fin nella ex-Unione sovietica la crisi e lo sgretolarsi dell'ideologia globale, che fungeva da potente supporto dell'ufficialità, spingono alla ribalta i semplici cittadini, coloro che non facevano parte né si identificavano con la « Nomenklatura » e che ad ogni buon conto non appartenevano alle strutture statuali o a quelle burocratiche pubbliche. È interessante osservare le radici pratiche di certi improvvisi, e imprevisti, ritorni teoretici. Preoccupazioni morali che ancora in un tempo non troppo lontano sarebbero state lasciate cadere con un moto di fastidio, forse temendo la storicistica accusa di moralismo o, peggio, di voler « mettere le brache al mondo », oggi sono invece trattate con serietà talvolta seria e se ne dibatte persino nelle briose pagine culturali di rotocalchi specializzati nell'arte bella del pettegolezzo.

Concetti che nella recente cultura italiana non hanno goduto di credito né di attenzioni particolari, anche per via della lunga influenza dello storicismo crociano, tornano in auge. Sia sufficiente pensare al concetto di « diritto naturale »: concetto improponibile e in sé contraddittorio, secondo gli storicisti ortodossi, in quanto l'uomo non ha natura, bensì solo storia, e i suoi diritti sono quindi quelli di fatto storicamente rilevabili e non quelli deduttivamente ricavati da elucubrazioni scolastiche.

Racconta Benedetto Croce, in quello straordinario frammento autobiografico che è il *Contributo alla critica di me stesso*, come per lui, autodidatta di genio, un solo maestro vi sia stato. Per quanto possa parere paradossale, questo maestro era il professore marxista Antonio Labriola, attento interprete e divulgatore del materialismo storico con un libro, *La concezione materialistica della storia*, che, entusiasticamente introdotto da Georges Sorel, doveva in breve tempo fare il giro d'Europa e nutrire le nuove leve rivoluzionarie del primo Novecento. Fa una certa impressione considerare che Croce studiava lo stesso libro destinato a consolare i soggiorni in prigione di Leone Trotski. Nell'autobiografia *Une Vie*, questi ricorda la frase che nelle pagine di Labriola si ripeteva come un ritornello: Le idee non piovono dalle nuvole! E in verità neppure il diritto naturale può dirsi che cada dal cielo. È però un merito di non poco conto che il libro di Seligman lo riprenda criticamente e che riproponga acutamente la genesi e gli sviluppi dell'antichità classica, in particolare da Cicerone, fino agli scrittori del Sei e del Settecento e quindi ai contemporanei. « La tradizione del diritto naturale — scrive Seligman — fornì le basi per lo sviluppo di quel ramo del pensiero sociale che noi identifichiamo con l'idea di società civile. La sua importanza costante nel XVIII secolo si fece sentire non solo nella rivendicazione di indipendenza dalla corona d'Inghilterra avanzata da tredici colonie, ma anche in quanto fu una delle tradizioni intellettuali fondamentali che venivano insegnate nelle università scozzesi dell'epoca. La tradizione della filosofia morale che associamo all'illuminismo scozzese e dalla quale è uscita la moderna idea di società civile era permeata dalla riflessione sul diritto naturale e dagli scritti di Cicerone, Grozio, Pufendorf e Barbeyrac » (p. 31).

È appena necessario richiamare il peso che in questo contesto storico e intellettuale hanno avuto il pensiero di Adam Ferguson e il suo *Saggio sulla storia della società civile* — testo fondamentale e,

come si dice, « seminale » con riguardo al formarsi di una tradizione politica e di filosofia morale imperniata sull'individuo e sui suoi inalienabili margini di libertà rispetto alla sfera pubblica o delle strutture statuali, teso a dimostrare, insieme con i lavori di John Millar e di Adam Smith, l'opportunità di garantire all'individuo un suo terreno in cui esercitare la sua volontà e mettere a frutto i suoi talenti « naturali ». « Per i pensatori dell'illuminismo scozzese — non si stanca di chiarire Seligman — l'idea di società civile significava [...] in primo luogo un ambito di solidarietà tenuto insieme dalla forza dei sentimenti morali e delle inclinazioni naturali. Era questo che poneva gli uomini al di sopra delle bestie e della vita elementare della materia e che consentiva all'uomo di consultarsi, persuadere, opporsi, infiammarsi nella società dei suoi simili e perdere l'interesse o la sua sicurezza personale nell'ardore delle sue amicizie e delle sue opposizioni. La tradizione della legge naturale giocò un ruolo significativo nell'assunzione di queste posizioni intellettuali » (p. 45).

Seligman, così scrupoloso nel rintracciare lo sviluppo del concetto di società civile, analizzando sottilmente la sua carriera attraverso la critica di David Hume all'unione, alquanto idillica, fra ragione e sentimenti morali, la ripresa degli scozzesi operata coerentemente da Kant, la critica hegeliana della separazione di Kant fra il momento giuridico e quello etico, giunge a cogliere i riflessi di quell'idea non solo in Marx ma anche in Emile Durkheim e nella sua « coscienza collettiva », e persino in Giovanni Gentile, che con la concezione dello « Stato etico » si può dire che abbia completamente rovesciato l'idea di società civile degli scozzesi.

Stupiscono però alcune dimenticanze. Non si tratta solo del silenzio in cui è lasciato il pensiero di Antonio Gramsci, forse il solo marxista di questo secolo che, con il concetto di « egemonia » da opporsi a quello di « dittatura », abbia forzato i limiti dell'ortodossia marxisti-

ca. Ancor più stupisce il silenzio intorno a Thomas Hobbes, che può essere a ragione considerato il nemico giurato del « diritto naturale » e quindi dell'idea di società civile e di quella, strettamente ad essa legata, di cittadinanza. Per Hobbes il cittadino resta essenzialmente un suddito e il patto che lo lega al sovrano è un assoluto patto di assoggettamento, *pactum subjectionis*, mai, neppure in via ipotetica, mitigato o bilanciato da un *pactum unionis*. Il monarca garantisce al suddito di non perire, lo libera dalla paura (*metus*) della morte violenta, ma questi deve accettarne il potere assoluto, in base al quale « nessuna legge può essere ingiusta ».

In altra sede ho avuto modo di rilevare in proposito le istanze critiche rivolte da Leo Strauss a Hobbes, specialmente con riguardo alla dicotomia fra *status naturalis* e *status civilis* (si veda il mio saggio « Civil Society and State Structures in Creative Tension: Ferguson, Hegel, Gramsci » in *State, Culture and Society*, vol. 1, n. 1, Autunno 1984, pp. 3-25). Critiche analoghe erano riservate da Strauss a Max Weber in chiave neogiustanaturalistica nel suo libro *Diritto naturale e storia* (trad. it. presso Neri Pozza, Venezia, 1955), accolto molto negativamente dai giuristi e dai filosofi italiani, da Norberto Bobbio a Guido Fasso. Sta di fatto che il concetto di società civile, mentre appare straordinariamente fecondo in ambiente puritanico, segnatamente nelle colonie del Nordamerica in cui la vocazione individuale sembra iscriversi senza sbavature o contrasti gravi in un disegno comunitario coerente, che è poi quello della « società dei giusti », presenta aporie e contraddizioni quando evolve e si trasforma in quello di cittadinanza. Seligman è a questo proposito di una perspicuità esemplare, anche perché il suo discorso scende dal piano concettuale analitico per analizzare tre realtà storiche specifiche (Gerusalemme, Budapest, Los Angeles): « [...] ogni estensione della cittadinanza costituisce una realizzazione più compiuta dei "diritti di ragione" in ambito pubblico. Ciò è vero sia

che pensiamo all'estensione della cittadinanza nei termini in cui l'ha elaborata Marshall, come cittadinanza civile, politica e sociale [...] sia in quelli di questioni più attuali quali le differenze razziali e fra i sessi. Il paradosso o la contraddizione [...] è però che ogni ulteriore realizzazione delle definizioni [...] astratte e universali di cittadinanza mina alle fondamenta la capacità di esprimere lo spazio di cittadinanza condiviso, politico o sociale, in termini etici. Infatti, la solidarietà universale (vale a dire etica) di una comunità di cittadini poggia sull'inviolabilità morale di ciascun individuo e non sullo spazio comune della loro interazione. La cittadinanza universale (basata sui principi di ragione) si sviluppò nei secoli XVII e XIX come mezzo per formulare un tipo più ampio di solidarietà [...] Dal punto di vista della società civile ciò rappresentava un allargamento della solidarietà reciproca dei sentimenti morali e delle inclinazioni naturali [...] ma nello stesso tempo minò alla base [la consistenza] di un ambito comune di socialità. Infatti, era l'individuo autonomo (e non, come nell'illuminismo scozzese, il luogo comune della sua socialità) che a questo punto rappresentava i fondamenti etici e universali dell'ordine sociale » (pp. 165-166).

È forse sufficiente questa riflessione per far comprendere come l'uso e l'abuso del termine e del concetto di « società civile », quasi si trattasse di una formula magica per risolvere gli odierni problemi, da una parte, delle democrazie acéfale del capitalismo avanzato e, dall'altra, delle società che si trovano oggi, dopo la fine delle ideologie globali e delle pianificazioni centralizzate e rigide, a dover organizzare la transizione dall'economia del socialismo burocratizzato all'economia di mercato, siano in realtà poco più di esercizi teorici, incapaci di mordere in maniera significativa nell'esperienza empirica. L'esame di Seligman dei tre casi specifici (Gerusalemme, Los Angeles, Budapest) contribuisce a fargli evitare siffatti lamentevoli esiti. La tensione sostanziale fra società civile e cittadi-

nanza, e quindi le contraddittorie esigenze della comunità e dell'individuo, emergono qui con grande chiarezza. Nel caso di Los Angeles un individualismo estremo, di tipo darwiniano classico, sembra avere svuotato completamente l'ambito pubblico e la stessa idea di città tende a offuscarsi e venir meno. A Gerusalemme e a Budapest invece è l'individuo che non si è ancora costituito come soggetto relativamente autonomo. La conseguenza di questa situazione è espressa da Seligman in termini ineccepibili: « È questo soggetto, la cui esistenza non è ancora sufficientemente salda nelle attuali realtà sia dell'Europa centro-orientale che nella politica e nella società israeliana, a minacciare le basi della società civile » (p. 175).

Ciò che l'idea di società civile ci insegna è che i problemi dell'individuo non sono una questione puramente individuale. Più precisamente: l'idea di società civile ha bisogno d'uno « status trascendentale » dell'individuo, ma nello stesso tempo essa richiede che l'identità individuale si scinda nella componente universale-morale e in quella privata-egoistica. Da questo punto di vista, l'etica protestantica è stata storicamente essenziale — non solo per la formazione dello spirito capitalistico, come Max Weber, Ernst Troeltsch, Lujo Brentano e altri avevano in varia misura chiarito, ma anche, e in maniera forse ancora più decisiva, per la formazione storica di una società democratica aperta, dinamica, in cui la separazione fra lo Stato e la religione non fa del tutto scomparire l'origine teologica dei suoi concetti politici fondamentali: « Un aspetto centrale [...] dell'America come modello di società civile fu il modo in cui un idioma religioso sostenne la propria presenza, entrando, e in un certo senso fondendosi, nell'emergente discorso politico laico del

XVIII secolo sui principi razionalizzati della legge naturale. [...] I dibattiti sull'indipendenza vennero condotti prevalentemente partendo dalla teoria della legge di natura e facendo appello alla Ragione contro la corruzione della storia. [...] La rivendicazione dei diritti coloniali contro la corona inglese era basata [...] su argomenti tratti dalla teoria del diritto di natura..., ma aveva origini anche nella Scrittura e nella ferma convinzione che i coloni americani fossero un popolo eletto » (pp. 95-100).

Saranno probabilmente sufficienti questi passi a scoraggiare l'uso disinvoltato del concetto di « società civile » o quanto meno a mettere in guardia contro le facili assonanze che tendono a caricarlo di un significato polemico rispetto alle attuali classi dirigenti al potere. Seligman distingue opportunamente, al termine della sua analisi, tre diversi usi dell'idea di società civile: un uso politico, un uso sociologico, in cui l'idea di società civile viene utilizzata come concetto analitico per collegare il piano microsociologico della ricerca empirica a quello macrosociologico dell'apparato teorico-concettuale, e infine un uso filosofico normativo, vale a dire, « un'idea etica, una visione dell'ordine sociale, che ci fornisce un'immagine della vita buona » (p. 224). Quello che sembra attualmente prevalere nel dibattito politico italiano è quest'ultimo uso normativo del concetto di società civile, un uso non necessariamente indebito, ma che andrebbe, caso per caso, chiaramente delimitato e criticamente definito per evitare che seri problemi di orientamento ideale e di organizzazione politica vengano una volta di più, tradotti e ridotti a motivi di irresponsabili esercitazioni paraletterarie.

F.F.

Summaries in English of some Articles

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ - *To attain the Imaginary: the Contribution of Roger Bastide.*

According to R. Bastide, religious influence on literary creation is in turn conditioned by the social context. This hypothesis has been especially tested by Bastide in his extensive travelling throughout Brazil since 1938. A case in point is the analysis of *saudade* and of *banzo*, two forms of nostalgia directly related to social conditions. In his studies of romantic and symbolist poetry he remains strangely attached to Africa whose seeds and inspiration he detects in the afro-brazilian poetry of the turn of the century. In this analysis he begins the elaboration of an anti-etnocentric approach. However, in the poets at the beginning of the century ethnic rancor appears to be diluted, even though the "modernist movement", through Mário de Andrade and others, celebrates the victory of "métissage" over and against the racial european "purity". Bastide feels that the analysis of sociological phenomena goes beyond what can be stated and it is for this reason that in his research about the imaginary the essence of the phenomenon remains untouched.

MASSIMO CANEVACCI - *Gregory Bateson and the Texture of Representation.*

This is an interesting analysis of the work by G. Bateson and M. Mead about the Balinese Character. The main reason of interest lies in the fact that the analysis concerns not only a written text, but also, if not primarily, and impressive photographic documentation. The final finding is that the object of anthropological research cannot be regarded as something global and unitary. For this reason the author contends that the new anthropology is bound to be syncretic and polyphonic.

MARIANELLA SCLAVI - *The Role of Emotions and Humour in sociological Research.*

The author maintains — to an extent quite plausibly — that Gregory Bateson has transformed our perception and interpretation of emotions. If brought to bear on field-work, Bateson's teachings would rewire an uncommon observational ability coupled with an unusual sense of humour which are at present alien to the professional formation of a social analyst.

DEMOCRAZIA E DIRITTO

anno XXXII, numero 4, ottobre-dicembre 1992

DENTRO LA POLITICA

IL TEMA

Passione e politica

Remo Bodei

Passione politica e modernità

Giuseppe Cantarano

Ontologia del declino e silenzio delle passioni

Pietro Barcellona

Passione e sinistra. Una discussione in redazione

Pasquale Serra

« Né destra né sinistra »: uno studio su Zeev Sternhell

Pierluigi Onorato

Laicità e democrazia

Pier Cesare Bori

Natura umana e con-passione nel primo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo

Biancamaria Scarcia Amoretti

Passione e politica: un'anomalia recente nell'Islam?

Maria Luisa Boccia

Passione per la differenza e passione per la politica

Fabio Giovannini

Passione e protesta: Los Angeles e dintorni

IL DIBATTITO

Sull'emigrazione delle passioni

Franco Crespi

Passione e distacco

Salvatore Mannuzzu

Pezzi facili (sulla pietà)

Nino Bigi

Languore, furore e passioni

Maria Luisa Boccia - Livia Turco

La passione delle donne. Un confronto

Gloria Buffo

Politica: un'irrinunciabile passione

LA QUESTIONE

Una democrazia senza partiti?

Augusto Barbera

Una democrazia con i partiti

Danilo Zolo

Stato di diritto e autoreferenza del sistema dei partiti

Pietro Ingrao

Un deficit di collante politico e di rappresentanza

Giuseppe Cotturri

Ricerca e politica. Esperienze e prospettive del Crs

IL SAGGIO

Pietro Barcellona

Tecnicizzazione del mondo e fondazione di un punto di vista critico

Giovanni Mazzetti

Oltre la politica

L. 18.000

CL 64-1474-5

ISSN 0016-9565

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 16.500