

La Critica Sociologica

Spedizione in abbonamento postale 50% - Taxe perçue - Tassa riscossa - ROMA (Italia)

117-118. PRIMAVERA-ESTATE 1996

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa)
una copia L. 19.000

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000
per i paesi extraeuropei L. 150.000

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 Litografica 79 s.r.l. - Via di Vigna Giarelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare novembre 1996

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Sped. Abb. Postale - Comma 26 Art. 2 Legge 549/95
Taxe perçuee - Tassa riscossa - Roma (Italia)

La Critica Sociologica

117-118. PRIMAVERA-ESTATE 1996
aprile-settembre 1996

del passato, divisa fra progetto europeista e insorgenze localistiche. La frattura può apparire così profonda che da taluni commentatori, particolarmente provveduti, è stata teorizzata la « morte della patria »⁴. Questo certificato di morte fa perno su una crisi relativamente recente, quella dell'8 settembre 1943, e sul carattere peculiare della Resistenza italiana contro il fascismo e il nazismo, ritenuta politicamente non autonoma, « tutta immersa nella sconfitta italiana »⁵. Ciò che si può subito osservare, non in vena polemica ma come semplice constatazione di fatto, è che l'identità e l'idea stessa di patria italiana vanno molto al di là, sono ben anteriori alla Resistenza antifascista. Immemore della definizione di Charles Maurras (che qui, data la fonte, può essere considerata una *felix culpa* ma, come si sa, la virtù non ha il monopolio della verità), Ernesto Galli della Loggia offre al lettore un pamphlet che è un eccellente, se pur spiccio, servizio funebre per la patria italiana.

Per Maurras, la patria è un fatto di natura, non di cultura, come amava invece definirli Ernest Renan⁶.

Maurras riprende il termine patria nel suo significato strettamente etimologico: la terra dei padri. Quindi, né un'associazione per la difesa di interessi né il risultato di un atto deliberato di volontà dei cittadini: « la patria dura... attraverso una attività generale superiore, quanto al valore e alla data, alla volontà delle persone. La patria è una società naturale oppure, ciò che significa assolutamente la stessa cosa, storica. Il suo carattere decisivo è la nascita. Non si sceglie la propria patria — la terra dei propri padri — così come non si sono scelti padre e madre »⁷

Galli della Loggia ritiene che la morte della patria sia da legarsi agli eventi tristissimi che vanno dal 1943 al 1945. Sarebbero quegli eventi le esequie, per così dire, della patria. Lo stile teso dello storico appare persuasivo. Le citazioni da Gaetano Salvemini a Benedetto Croce sono autorevoli e degne di grande attenzione. Ma sono anche fuorvianti. Il loro errore è comprensibilmente dovuto all'estrema prossimità agli eventi, che rendeva impossibile prendere una certa distanza critica. Ciò che all'epoca era difficile, oggi è doveroso. Sta di fatto che l'Italia non è divenuta un protettorato inglese né una seconda Irlanda. Nessun dubbio che la « resa incondizionata », voluta soprattutto dal presidente Franklin Delano Roosevelt, sia stata una richiesta assurda, storicamente e moralmente improponibile, come il politologo americano Hans J. Morgenthau ebbe più volte modo di chiarire, ma era la stessa richiesta avanzata a Germania e Giappone, secon-

⁴ Cfr. ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

⁵ *Ivi*, p. 49.

⁶ Cfr. E. RENAN, *Che cos'è una nazione*, tr. it. Donzelli, Roma, 1993, p. 19: « Una nazione è un'anima, un principio spirituale. Due cose, che in realtà sono una cosa sola, costituiscono quest'anima e questo principio spirituale; una è nel passato, l'altra nel presente. Una è il possesso di una ricca eredità di ricordi; l'altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità ricevuta indivisa. L'uomo... non si improvvisa ».

⁷ Cfr. CHARLES MAURRAS, *Mes idées politiques*, Arthème Fayard, Paris, 1937, p. 252 (corsivo nel testo).

do una concezione puritanicamente astratta e moralistica dei rapporti politici fra le Nazioni e che gli stessi richiedenti per primi avrebbero « tradito » negli anni seguenti, vale a dire nei tesi anni della « guerra fredda ».

Si potrebbe replicare alla tesi della morte della patria con una *reductio ad absurdum*, considerando l'evento impossibile perché sembra di capire che per gli Italiani non è mai esistita. Lungi dall'essere morta, l'Italia nel 1945, all'alba dell'insurrezione d'aprile, che coinvolge tutta l'Italia centro-settentrionale, cioè della « linea gotica » in su, si risveglia vitale, in macerie ma sicura di sé, consapevole che l'Allied Military Government non ha nulla a che vedere con la dominazione nazifascista. Lo capisce anche il Curzio Malaparte de La pelle. Si tende a confondere troppo superficialmente società civile e classe politica, popolo e regime, Italia e fascismo. È lo stesso errore di Renzo De Felice quando tratta degli « anni del consenso », secondo lui, al fascismo. È la visione parziale dei politologi puri che non riescono a distinguere fra vertici socio-politici, che « fanno la storia », e la popolazione sottostante.

È interessante notare che l'Italia è l'unico Paese in cui ha corso una formula come « classe politica », essenzialmente separata dai cittadini. Vi sono paesi democratici in cui si è separata la religione dallo Stato. In Italia si è fatto di più: si è riusciti a separare i cittadini dalle istituzioni. Non fa specie che la Resistenza sia vista solo dalla prospettiva dei vertici. Ma, occulta o aperta, la Resistenza è stata anche un atteggiamento sociale diffuso, con particolare accentuazione negli ultimi due anni di guerra. Chi ha vissuto quel periodo lo sa bene: aiuto ai prigionieri alleati in fuga, sabotaggi piccoli e grandi, scioperi non solo nelle fabbriche di notevoli dimensioni, ma anche in quelle medie e piccole, nei trasporti, e così via. L'esperienza diretta, personale di quella fase della vita italiana non lascia dubbi sul fatto che la Resistenza sia stata anche, spesso, passiva, una sorta di lunga, diffusa, sorda lotta indiretta, una testarda azione di frenata, ovunque, nella società. Un'impostazione politologica pura tutto questo non lo vede, non può strumentalmente vederlo perché lo esclude in partenza, come irrilevante, non storia ma, al più, concime della storia.

Non si intende con ciò negare che il senso dello Stato e anche il sentimento nazionale siano per molti aspetti deboli e che non possano competere, come già si è notato più sopra, con quelli dei cittadini francesi dell'Hexagone. Rispetto alla Francia, l'unificazione politica dell'Italia è fenomeno recente. Conta poco più di un secolo. Tutti gli storici concordano su un punto importante: l'unificazione italiana è stata raggiunta e realizzata con operazioni militari e diplomatiche di vertice, a parte le imprese garibaldine, sempre riassorbite dalle forze dominanti, e la sfortunata, tragica iniziativa solitaria di Carlo Pisacane. Nessun dubbio che il ruolo di Casa Savoia sia stato determinante. È mancata una vasta e consapevole partecipazione dal basso.

In particolare, con la Legge del 1859, la struttura burocratico-amministrativa del vecchio Piemonte è stata, piuttosto meccanicamente, estesa a tutta la Penisola senza alcun riguardo per la specificità delle tradizioni e delle culture locali. È stato così trascurato il fatto socio-antropologico

che l'Italia è un « arcipelago di culture ». La nozione di Patria comune è certamente presente e attiva, ma assai forti sembrano essere il sentimento e il legame affettivo con le radici locali, municipali e regionali, dai dialetti alla cucina, ossia con le « piccole patrie » che talvolta si richiamano con indubbia suggestività all'eredità storica dei gloriosi « liberi Comuni ». In questo quadro, il divario fra Nord e Sud, che neppure la propagandata spinta centripeta e il nazionalismo della ventennale dittatura fascista sono riusciti a colmare, pone oggi un problema serio in cui emergono e sono stati uditi termini, insieme con quello di « federalismo », di « rivolta fiscale » e di « secessione ». Su questo problema si fonda gran parte dell'azione e dell'attrattiva della « Lega Nord », che tende a presentare Roma come una « capitale padrona » e il Sud come una sorta di « sanguisuga » che succhierebbe le risorse del Nord, secondo una parola d'ordine grossolana ma indubbiamente efficace: « Roma è il cancro e il Sud è la metastasi ».

Un esame anche superficiale della situazione di fatto è in grado di fare rapida giustizia di questo luogo comune, la cui fortuna, in alcune zone del Nord e soprattutto del Nord-Est, si basa quasi esclusivamente su una visione faziosa dei rapporti fra Nord e Sud e su una serie di reazioni xenofobiche e di rozzo razzismo, in parte alimentate, se non giustificate, da una pubblica amministrazione ipertrofica, letargica e spesso vessatoria. Nessun dubbio che lo Stato ottocentesco di ascendenza napoleonica, burocratico e accentratore, sia obsoleto e che una struttura federale dello Stato sia necessaria. Ciò che appare inammissibile è che il federalismo venga concepito e progettato a favore del Nord contro il Sud. La riorganizzazione dello Stato in forma federale, anche in vista dell'ingresso nell'Europa unita, nell'Italia di oggi potrà essere lo strumento per dare ai cittadini del Nord e del Sud il controllo, effettivo e tempestivo, sui risultati conseguiti dai politici e dalle amministrazioni pubbliche nell'uso delle risorse derivate dalle imposte che pagano. Specialmente attraverso la Cassa per il Mezzogiorno, speciali risorse sono state trasferite, nel corso degli ultimi quarant'anni e non sempre evitando le secche del clientelismo parassitario, al Mezzogiorno. Va però notato che trasferimenti dello stesso ordine di grandezza hanno avuto luogo a favore del Centro e del Nord. Da notare, infine, che le risorse per il Sud in parecchi casi ne hanno soffocato, invece di stimolarle, le iniziative imprenditoriali locali, mortificandone l'autonomia e la capacità di crescita interna.

È dimostrabile, a mio sommo parere, che il Nord ha avuto e ha tuttora bisogno del Sud. Storicamente, è provato che l'accumulazione primitiva di capitale, necessario per il decollo economico del Nord, deve molto alle rimesse degli emigranti meridionali, inviate in Italia per oltre mezzo secolo e « pompate » dal Sud verso il Nord. Nel secondo dopoguerra, solo grazie alle massicce migrazioni interne dal Sud al Nord, le regioni dell'Italia settentrionale hanno potuto dar corso al loro rapido processo di industrializzazione valendosi di una manodopera meridionale abbondante e relativamente a buon mercato. Oggi, poi, è ipotizzabile che, distaccata dal

resto d'Italia, la cosiddetta « Padania », come viene chiamato con grossolana approssimazione della « Lega » il Nord-Est veneto, non potrebbe evitare il lamentevole destino di ridursi ad una squallida periferia della Baviera. Sul piano internazionale, inoltre, l'Italia non potrà entrare in Europa, insieme con gli altri partner europei, senza un rilancio del Sud e vedrebbe, anzi, compromessa la sua identità storica e culturale qualora il Sud venisse, per così dire, « sacrificato » o semplicemente trascurato.

Il divario fra Nord e Sud e il conseguente squilibrio territoriale non è nell'interesse neppure del Nord. Per esempio, si sa che un trasporto di agrumi dalla Calabria ai mercati emiliani o veneti richiede, ancora oggi, quando tutto va bene, non meno di ventiquattro ore. È nell'interesse del Nord che si sviluppi nel Sud una grande zona di attrazione per il turismo europeo. Ma ciò resterà un inconcludente « prologo in cielo », se non si provvederà con urgenza a sviluppare nel Sud servizi turistici degni del nome, alberghi decenti, aeroporti in grado di smaltire il traffico crescente di passeggeri e merci, reti viarie efficienti e sicure.

È evidente che, se oggi non si investe nel Sud, la ragione non va ricercata troppo lontano: non si investe perché mancano o sono carenti le infrastrutture e i servizi essenziali e perché manca la sicurezza minima indispensabile, la protezione contro la criminalità organizzata in tutte le sue forme, dai sequestri alle estorsioni. Le basi del ragionamento economico per quanto riguarda gli investimenti produttivi sono logiche e intuibili. La scelta per un investimento, con riguardo alla zona in cui realizzarlo, è in primo luogo determinata dall'efficienza e dalla competitività che a regime può raggiungere. Si investe nei Paesi e nelle regioni di un Paese che assicurano una remunerazione dei capitali investiti più veloce, vale a dire un tasso di profitto, al netto delle imposte, mediamente più alto che altrove. È in proposito importante non equivocare e scambiare il senso di responsabilità che i cittadini del Sud stanno mostrando nella terribile situazione odierna di crisi economica e di disoccupazione di massa, specialmente giovanile, per pura passività e inerte rassegnazione.

Un rilancio del Sud, d'altro canto, presuppone la diagnosi obiettiva e la piena comprensione dei suoi problemi storici e attuali:

a) l'esistenza di una criminalità organizzata che ha saputo sfruttare a proprio vantaggio deficienze dell'azione statale e si è costituita come « Stato criminale » in concorrenza e contro lo Stato democratico di diritto, unico detentore del monopolio della violenza legittima;

b) conseguente carenza di servizi pubblici efficienti e di infrastrutture essenziali per lo sviluppo in loco autogenerantesi, dalle strade alle scuole;

c) distanza dai grandi centri propulsivi, di produzione e di distribuzione, del Nord Europa;

d) incentivi per la crescita di imprenditorialità in sede locale, radicata nel territorio, mediante una riforma in profondità delle strutture scolastiche e degli orientamenti culturali, in grado di rompere la tradizione dell'autoritarismo, di cui si nutre la criminalità organizzata, e la stagnazione eco-

*nomica con la conseguente disoccupazione di massa, che offre al crimine le sue reclute più giovani e temibili*⁸.

Una grande alleanza fra Nord e Sud costituirà per l'Italia alle soglie del Terzo Millennio la condizione per entrare in Europa come compagine unitaria, ma non centralizzata in senso meramente burocratico; articolata, ma non vittima delle tendenze centrifughe che ne minerebbero la vitalità; rispettosa delle realtà locali, ma non per questo polverizzata in un frammentarismo privo di prospettive. È a questo punto che si dovrà riaprire il discorso sul tentativo, purtroppo fallito, messo in atto nella seconda metà dell'Ottocento dal positivismo sociologico italiano, per elaborare, far crescere e pienamente sviluppare una « coscienza nazionale » per gli Italiani — una coscienza effettivamente condivisa, al di là delle pur grandi e innegabili differenze regionali, e operante sul piano pratico, alla luce delle « idealità superiori », per usare la formula di Roberto Ardigò, e con l'ausilio essenziale della ricerca sul campo concettualmente orientata.

Perché fallì il progetto della sociologia italiana prefascista, sostanzialmente positivistica? Altrove ho cominciato ad avviare un esame critico di questo insieme di problemi⁹. I fattori determinanti del fallimento toccano e si sviluppano su una pluralità di piani variamente interconnessi: dal nazionalismo politico emergente nei primi anni del secolo al frammentarismo delle ricerche sociologiche, slegate e non guidate da apparati teorico-concettuali chiaramente esplicitati; dal « lorianesimo », come lo chiamò Gramsci, ossia dall'irresponsabilità intellettuale, di cui non furono immuni uomini come Enrico Ferri e Achille Loria, alla reazione anti-scientifica, idealistica e spiritualistica, che fu durissima, e all'opposizione ad oltranza della Chiesa cattolica. Ancora oggi la cultura italiana appare, se non anti-sociologica, certamente a-sociologica, dominata da presupposti, non sempre espliciti, di un elitarismo veteroumanistico che la fanno perpetuamente oscillare fra un impegno romanticamente barricadiero e a parole rivoluzionario, in realtà rinunciatario e impotente, e la nostalgia della « camera separata », in cui l'uomo di cultura consuma il suo sogno di arconte dell'umanità e sentinella dei « valori nobili ». Il risultato dell'oscillazione è la stasi assoluta, un conservatorimo di fondo che, al di là delle dichiarazioni programmatiche, si fa costume e pratica di vita.

F.F.

⁸ Mi permetto di rinviare in proposito il lettore al mio *Rapporto sulla mafia - da costume locale a problema dello sviluppo democratico nazionale*, Liguori, Napoli, 1975.

⁹ Cfr. in proposito da ultimo il mio contributo all'opera curata da Corrado Stajano, *La cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

La diaspora cinese

Introduzione

I saggi che presentiamo rappresentano una parte del materiale prodotto nel corso di tre Convegni organizzati a Firenze a partire dal '94. Convegni organizzati dapprima soltanto dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dal Dipartimento di Studi sociali dell'Università di Firenze e in un secondo tempo anche con l'apporto e la partecipazione attiva del Parsec (Associazione Ricerca ed Interventi sociali di Roma); nel terzo anno, oltre agli Istituti citati, è subentrata la collaborazione del Dipartimento di Economia Politica dell'Università di Modena.

L'interesse per le collettività cinesi nasce in quanto storicamente costituiscono uno dei più importanti flussi migratori presenti nel panorama internazionale, non solo per la consistenza numerica delle popolazioni coinvolte, ma anche per l'ampio spettro dei paesi di destinazione interessati e la forte capacità di auto-organizzazione imprenditoriale che impiega, in linea generale, segmenti significativi della forza lavoro della medesima collettività.

Sintetizzando, possiamo dire che i flussi migratori cinesi tradizionali si sono diretti principalmente verso l'America del Nord e l'area del Sud-Est Asiatico, con modalità diverse, specialmente nel secolo scorso. In Europa gli immigrati di nazionalità o di origine cinese sono, all'inizio del flusso — cioè verso la fine dell'Ottocento — uomini soli e quasi sempre celibi che non superano numericamente le poche migliaia di unità. Essi praticano generalmente attività lavorative autonome in diversi comparti del mercato del lavoro (ristorazione, commercio al minuto, confezioni, pelletterie, servizi alle persone), sviluppano il sistema dell'auto-occupazione all'interno dei circuiti etnici di appartenenza e si concentrano in alcuni quartieri delle grandi città (Londra, Parigi, Amsterdam, Milano).

Il ricongiungimento e la ri-costruzione di nuclei familiari — essenziali alla riuscita dell'impresa autonoma — permettono, in una fase successiva, la formazione di comunità strutturate che preservano tratti e pratiche culturali, anche esteriormente evidenti, caratteristici delle aree di esodo. Fino a tutti gli anni Quaranta le collettività cinesi insediate in Europa non raggiungono, se non in particolari casi, il successo economico-finanziario raggiunto, contemporaneamente, dalle collettività d'oltre Atlantico, cioè nell'area di influenza Nord-Americana.

La provenienza delle componenti cinesi che interessa l'Europa risulta essere diversificata a seconda dei paesi di destinazione: gli originari dello Zhejiang (regione collocata a sud di Shanghai) si insediano in Francia, in

Italia e Olanda e quelli della Cina settentrionale (Hebei, Shandong) prevalentemente in Francia; i cinesi di Hong Kong e di Singapore emigrano in direzione della Gran Bretagna, per l'appartenenza di entrambe all'ex-Commonwealth. Infine gli originari di Taiwan e di Macao si sono storicamente distribuiti principalmente tra la Gran Bretagna, l'Olanda e il Portogallo.

La crescita numerica della presenza cinese in Europa e la sua ulteriore diversificazione sono una conseguenza, da un lato, dell'arrivo di contingenti di profughi dal Vietnam, dal Laos e dalla Cambogia a metà anni Settanta (cinesi o di origine cino-vietnamita), dall'altro, della riapertura delle frontiere cinesi verso l'esterno all'indomani della riforma politica ed economica — definita delle « quattro modernizzazioni » — varata nel 1979.

Di tali ondate di profughi l'Italia non accoglie se non un numero estremamente limitato di vietnamiti (cioè 21 unità!), mentre diventa — soprattutto nel corso degli anni Ottanta — meta di destinazione dei flussi provenienti dalla Repubblica popolare cinese. Difatti una prima ondata è databile intorno alla fine degli anni Settanta; nel decennio successivo ne giunge una seconda, quantitativamente più consistente: sia per la naturale distribuzione a livello europeo della collettività in questione, sia per l'effettorichiamo delle leggi di regolamentazione varate dal nostro Governo nel 1986 e nel 1990, sia infine per effetto della ri-costituzione dei nuclei familiari. La presenza delle collettività cinesi si stabilizza, alla prima metà degli anni Novanta, intorno alle trentamila unità, distribuite in particolari aree territoriali interne o adiacenti alle grandi città di Milano, Roma e Firenze.

I cinesi in Italia rappresentano una componente particolare e per molti versi originale dell'immigrazione straniera. Essi hanno infatti innescato nelle aree di principale insediamento, processi economico-sociali che non hanno confronti rispetto alle modalità d'inserimento degli altri gruppi. Hanno per primi presentato una distribuzione abitativa tendente alla concentrazione, fenomeno che ha determinato tra l'altro una domanda di scolarizzazione elevata nelle città (e nelle sottoaree) d'insediamento e, allo stesso tempo, di salvaguardia della cultura di provenienza. La caratteristica più significativa di questa componente immigratoria sembra comunque risiedere nell'intreccio fra inserimento economico in settori dell'impresa artigianale e « modelli » migratori di tipo familiare.

Essa ha mostrato una particolare capacità di adattamento finalizzato allo sviluppo autonomo di attività imprenditoriali in settori specifici dell'economia locale a forte contenuto tradizionale, una certa disponibilità di capitali che ha consentito l'avvio dell'attività autonoma, unita a una peculiare capacità di saper gestire l'azienda e le diverse relazioni sociali ed economiche ad essa collegate.

D'altra parte, l'auto-occupazione all'interno del gruppo etnico e le modalità relazionali inerenti alla dimensione lavorativa — che vengono comunemente imputate agli imprenditori cinesi senza conoscerle in maniera ravvicinata — hanno indotto alcuni autori italiani ad applicare rispetto a questa comunità categorie quali: chiusura, incapsulamento, black-box o, nella migliore delle ipotesi, integrazione funzionale; categorie, tra l'altro, utiliz-

zate e già ampiamente rimesse in discussione in altri contesti, quali gli Stati Uniti, il Canada, il Regno Unito, conseguentemente alla produzione di cospicuo materiale empirico. Critiche a queste categorie sono emerse anche durante i lavori dei Convegni sopracitati, in particolare dai ricercatori che più degli altri hanno studiato le collettività in questione con la prospettiva della diaspora come intreccio dialettico della coppia antinomica locale/globale.

In base a tali considerazioni ci è dunque parso opportuno — soprattutto perché stimolati anche dagli approfondimenti raggiunti da alcuni ricercatori invitati ad esporre i risultati delle loro riflessioni — presentare alcuni saggi che riteniamo particolarmente interessanti, al fine di favorire anche in Italia la riflessione su categorie e nozioni ormai largamente utilizzate nella letteratura internazionale sulle migrazioni cinesi. Come abbiamo avuto occasione di scrivere anche nelle pagine della « Critica Sociologica » — al di là dell'evidente arricchimento che può derivare dalla maggiore conoscenza d'un quadro concettuale ormai notevolmente articolato e raffinato — l'abbondanza di riferimenti empirici, sulla quale i contributi presentati si sviluppano, può fornire una serie di stimoli per l'avvio di ricerche anche nel nostro paese. Le argomentazioni insite nei saggi che si presentano permetterebbero sin da ora la formulazione di interessanti ipotesi di indagine non solo teorica ma anche empirica, al fine di attivare lavori comparativi di respiro più ampio.

È soprattutto in questa luce che la costruzione teorica ormai articolata e per molti versi affascinante, che riesce a coniugare concetti quali diaspora, multipolarità e interpolarità delle relazioni extra-territoriali, nonché radicamento locale e proiezioni alla globalità delle comunità cinesi, può rivelarsi preziosa per comprendere le reti e i reticoli alla base di tali collegamenti. Infatti superando l'ambito della pura modellistica e calandosi di conseguenza nei problemi concreti dello stare insieme delle componenti cinesi, si riscontrano linee di ricerca empirica sulla molteplicità di relazioni che intercorrono tra attori diversi, quali le imprese, le comunità locali, i gruppi parentali, le categorie professionali presenti in più contesti territoriali (cioè da quelli regionali a quelli nazionali e da questi a quelli sovranazionali).

Per ciò che riguarda l'Italia il prossimo convegno, in via di preparazione su iniziativa dei suddetti promotori e da altri ricercatori dell'Università di Firenze (in particolare il Prof. N. Barraconi), si focalizzerà in particolare sulle tematiche relative all'organizzazione imprenditoriale, associativa e familiare (e alle interrelazioni che producono), e servirà, tra le altre cose, per verificare i passi avanti che si stanno compiendo nella direzione di una maggiore conoscenza della comunità in questione.

GIOVANNA CAMPANI
FRANCESCO CARCHEDI
GIOVANNI MOTTURA

I Cinesi: immagini, stereotipi, pregiudizi nell'ambiente scolastico e nel contesto sociale

Premessa

L'immigrazione cinese in Italia presenta, rispetto agli altri flussi e gruppi, delle caratteristiche peculiari dal punto di vista storico, economico, sociale e scolastico (Campani, Carchedi, Tassinari, 1994). Si tratta di un'immigrazione antica — il primo nucleo risale agli anni Trenta —, inserita principalmente in attività autonome che forniscono lavoro ai diversi membri del gruppo, composta da famiglie e clan, con un numero di bambini relativamente alto.

Fino ad un periodo recente, nel panorama della ricerca sull'immigrazione, la componente cinese è stata scarsamente considerata, o, quando lo è stata, studiata con approcci non sufficientemente articolati, che hanno insistito sulla chiusura, l'isolamento, l'impenetrabilità.

È interessante notare come, nelle ricerche sui cinesi, si sia utilizzata, a nostro avviso non sempre in maniera pertinente, la categorizzazione prodotta in altri paesi (a differenza che nel caso di altri gruppi, nei confronti dei quali ci si è limitati a descrivere le pratiche sociali esistenti). Ci riferiamo, per esempio, alla nozione, utilizzata da alcuni autori, di « comunità incapsulata ». Ora, diversi studi europei sull'immigrazione cinese sottolineano le modalità specifiche dell'inserimento dei cinesi nelle società d'immigrazione. Le Huu Khoa, per esempio, propone la differenza tra situazioni di coabitazione e situazioni di interpenetrazione: « Un gruppo può essere confrontato alla concorrenza economica, commerciale con altri gruppi, senza troppo subire peraltro le interferenze che potrebbero condurre ad una interpenetrazione con gruppi etnicamente differenti. È il caso dei cinesi del quartiere XIII di Parigi, dove i matrimoni misti sono poco frequenti » (Le Huu Khoa, 1993, p. 9). Ma i diversi livelli d'interazione tra il gruppo etnico e gli autoctoni, che vanno compresi, non vengono certo evidenziati dall'espressione « comunità incapsulata », che nega l'interazione.

Ai limiti della ricerca sull'immigrazione cinese, ha fatto eco, fin dagli inizi degli anni ottanta, il discorso fortemente stereotipizzante della stampa italiana — e di quella toscana in particolare —. Dopo una prima fase, nella quale la stampa ha insistito sulla slealtà della concorrenza e le disastrose condizioni di lavoro (proprio per mettere in luce la slealtà della concorrenza dei piccoli imprenditori cinesi), tale discorso si è progressivamente focalizzato sulla criminalità organizzata, la « Mafia gialla », le Triadi. È

da pochi mesi che si può notare una inversione di tendenza, anche perché altri gruppi sono stati sbattuti in prima pagina, nel triste capitolo della criminalità (albanesi e slavi).

Pregiudizi negativi di questo tipo sull'immigrazione cinese si ritrovano anche nella stampa e in una certa letteratura rivolta al grande pubblico di altri paesi europei: in Francia è recentemente uscito un libro, *La Mafia gialla*, che, secondo Yu-Sion Live, curatore della mostra « Cent ans de présence chinoises en France », tenutasi all'Arche de la Défense, a Parigi, nel gennaio 1995¹, raccoglie tutti i luoghi comuni che la stampa francese ha prodotto nel corso degli ultimi anni.

I pregiudizi nei confronti dei cinesi, per quanto rinforzati dagli avvenimenti reali (come, per esempio, fatti di micro-criminalità) (Omodeo, in AA.VV., 1995) e dalle situazioni di disagio sociale che accompagnano i fenomeni migratori, soprattutto nelle aree urbane delle società europee, attingono a un immaginario collettivo che affonda le sue radici nella percezione dell'incontro tra Occidente e Oriente dedotto dai racconti dei viaggiatori, dalla tradizione letteraria orientaleggiante, dalla produzione cinematografica e fumettistica.

L'immaginario occidentale, che ha attribuito ai cinesi l'« alterità » per eccellenza, dispone di una grande ricchezza di riferimenti: « incombono sulla nostra cultura, (...), tre grandi metafore della Cina: quella dell'Oriente misterioso e imperscrutabile; quella dell'Oriente come fonte d'ispirazione e di luce (il Grande Oriente della tradizione massonica), quella della Cina come mondo alternativo, futuro dell'umanità, come era stato colto dall'immaginazione giovanile occidentale, in America e in Europa, negli anni '60 » (Colombo, 1995, p. 18).

Come l'immaginario sull'Oriente e la Cina influenza la percezione dell'altro nell'interazione con gli immigrati? A quali immagini si ricorre di più nel corso di quest'interazione? (Colombo, p. 18). In Italia non vi sono studi che tentino di rispondere a questa domanda.

Il lavoro che presentiamo qui è lungi dal rappresentare uno studio sistematico sul pregiudizio, sulle rappresentazioni sociali e sull'immaginario. Si tratta peraltro di nozioni complesse, che richiedono metodologie adeguate per l'analisi dei dati. Il nostro articolo si pone l'obiettivo di fornire soltanto spunti di riflessione ed indicazioni di ricerca ulteriore, sviluppando alcune osservazioni sull'interazione tra immigrati cinesi e autoctoni rispetto alle modalità percettive e discorsive che si esprimono in diversi contesti della realtà italiana, in particolare il quartiere, la scuola.

¹ YU SION LIVE è stato il curatore di una mostra, « Chinois de France, un siècle de présences, de 1900 à nos jours », concepita dall'associazione « Mémoire collective », che si è tenuta alla Grande Arche nel periodo gennaio-febbraio 1995. La mostra ripercorre la storia dei cinesi di Francia, che si confonde con quella della Francia, a partire dal 1915, quando 140.000 cinesi sbarcano a Marsiglia, per sostituire i francesi chiamati al fronte.

Oriente e Cina nell'immaginario degli italiani

Non esistono ricerche sull'immaginario italiano rispetto all'estremo Oriente e alla Cina in particolare. Aliza Wong (1995) nota l'assenza in Italia del fascino filosofico per il cosiddetto « Oriente », condiviso da inglesi e francesi, filosofi, letterati e viaggiatori. L'Italia non ha avuto né un Victor Segalen² né un André Malraux³. La produzione scientifica e letteraria italiana sull'Estremo Oriente è scarsa.

Eppure fu proprio un veneziano a rivelare agli europei il mondo orientale. Ma gli scritti di Marco Polo come quelli dei missionari gesuiti durante il sedicesimo e il diciassettesimo secolo (tra cui l'italiano Matteo Ricci), hanno avuto un impatto generale sulla cultura europea, ben più che su quella nazionale, e s'inseriscono nel contatto tra Europa e Oriente, tra Occidente e Oriente.

I resoconti dei viaggiatori italiani, Marco Polo e Matteo Ricci, hanno peraltro contribuito, sempre secondo Aliza Wong, a costruire alcuni degli stereotipi occidentali negativi che si sono mantenuti per secoli: è il caso, per esempio, dello stereotipo dell'uomo orientale al tempo stesso sottimeso e patriarca, effeminato e brutale, servile e minaccioso. La dicotomia tra effeminatezza e brutalità, in altri termini il « pericolo codardo », rappresenta uno degli stereotipi più costanti attribuiti all'uomo cinese.

Matteo Ricci, il prete gesuita che visse in Cina alla fine del quindicesimo e all'inizio del sedicesimo secolo, descrive gli uomini cinesi effeminati, preoccupati dall'abbigliamento e dal trucco, con scatti d'ira che ricordano quelli delle donne (Tacchi Venturi, 1913, citato da Wong). L'effeminatezza e l'avversione da parte degli uomini cinesi al combattimento si combina però, secondo Ricci, con una brutalità, una violenza, che emerge a tratti, per esempio nelle punizioni a colpi di bastone (fino alla morte) ordinate dai magistrati e dai mandarini (D'Elia, 1942).

« Questa costante dicotomia è centrale nello stereotipo occidentale dell'orientale malvagio, pericoloso, che è minaccioso non tanto per la sua forza bruta, ma per i suoi modi perfidi, nascosti » (Wong, 1995, p. 6).

Sempre Wong ricorda un romanzo di Gabriele D'Annunzio, *Il Piace-re*, del 1898, dove un giapponese, Sakumi, viene presentato con tutte le caratteristiche stereotipate dell'orientale (a partire dalle caratteristiche fisiche, le « fessure » al posto degli occhi), che lo rendono goffo nell'alta società italiana che frequenta.

Dalla letteratura e la saggistica lo stereotipo della crudeltà, della segretezza e debolezza orientale è passato al romanzo popolare, al cinema, al fumetto e si è diffuso nel grande pubblico. Nella produzione cinematografica e fumettistica nord-americana, a partire dal periodo tra le due guerre,

² VICTOR SEGALEN (1878-1919), orientalista, autore di *Essai sur l'exotisme*.

³ ANDRÉ MALRAUX (1901-1976), noto scrittore e intellettuale francese, autore di *La tentation de l'Occident* (1926) e *La condition humaine* (premio Goncourt 1933), dove la descrizione della Cina è ben lontana dall'orientalismo.

compaiono anche gli immigrati cinesi delle Chinatowns, rappresentate quasi sempre come luoghi dove regna la legge della criminalità organizzata.

L'immaginario occidentale dell'Oriente e della Cina non si compone però soltanto di stereotipi negativi. Secondo Le Goff (cit. in Colombo, 1995, p. 16), nel Medioevo, l'Oriente è un mondo ostile, « da cui vengono i draghi (...), le eresie, le epidemie, la peste nera », ma poi, in poche decine d'anni, l'immagine dell'Oriente diventa positiva, per opera di missionari e mercanti che parlano di ricchezza, civiltà, tolleranza, spazi aperti per gli stranieri.

L'immagine positiva trova nuove giustificazioni in epoca illuminista: la ricerca dell'universalità della ragione induce i filosofi a guardare con interesse alla Cina. Alain Le Pichon, fondatore, con Umberto Eco, dell'Istituto Transculturale, e direttore di un programma di antropologia reciproca, ricorda i *Novissima Sinica* di Leibniz, pubblicati nel 1692 e consacrati alla « teologia naturale » dei cinesi. Leibniz considerava « qu'il serait d'une grande imprudence et présomption, à nous autres nouveaux venus, sortis à peine de la barbarie, de vouloir condamner la doctrine si ancienne parce qu'elle ne paraît point s'accorder d'abord avec nos notions scolastiques ordinaires » (citato da Le Pichon, p. 126). Alla teologia naturale dei cinesi è attribuito un valore non subalterno a quello della teologia rivelata.

Dal XVIII secolo ad oggi, l'ambiguità, la duplicità, la combinazione di negativo e positivo nelle immagini della Cina e dei cinesi tendono a risolversi in una direzione o in un'altra a seconda del contesto storico. La colonizzazione e il conflitto tra le potenze europee e la Cina al tempo della guerra dei boxers rinforzano gli stereotipi negativi. L'immagine positiva viene invece enfatizzata soprattutto in momenti specifici, in opposizione a quella di un Occidente « abîme de haine, de luttes, de ruines, de révolutions » (Romain Rolland, citato in Liauzu, 1992), privo di fini spirituali, per esempio negli anni successivi alla grande ecatombe della prima guerra mondiale.

Abbiamo detto che l'immagine negativa è presente nel fumetto, nel cinema, nella letteratura popolare. Anche l'immagine positiva non è, peraltro, del tutto assente, nella cultura popolare. Nel 1919, un anno dopo la fine della prima guerra mondiale, il regista americano Griffith⁴ oppone la violenza degli europei alla saggezza, alla tranquillità, e anche alla grande virtù della compassione, di un giovane orientale, che cerca di salvare la sventurata Lilian Gish dalla sordida vita che le impone il padre.

In un romanzo di James Hilton, da cui venne tratto il film *Orizzonte perduto*⁵, un gruppo di occidentali, sfuggendo ai roghi della seconda guerra mondiale, si rifugiano a Shan-gri-là, immaginario luogo di pace e di

⁴ Si tratta di un film diretto da Griffith nel 1919, con Lilian Gish (Lucy) e Richard Barthelmess (Cheng Huan), basato su un racconto di Thomas Burke, di cui abbiamo recuperato una versione spagnola, *La culpa ajena*.

⁵ « Lost Horizon », *Orizzonte Perduto*, di James Hilton, 1935, riedito da Sellerio, Palermo, 1995.

eterna giovinezza nel monastero in mezzo al Tibet, dove il padre cappuccino Perraux tenta una sintesi tra il cristianesimo e il buddismo.

Il giovane reporter Tintin, eroe dei fumetti disegnato dalla penna di Hergé, autore peraltro dalle simpatie di destra e dall'ambiguo comportamento durante l'occupazione nazista del Belgio, tiene, nell'album *Le Lotus Bleu* (1955), una vera e propria lezione di antropologia reciproca all'amico cinese Tchang Tchong-jen, che gli aveva espresso il suo timore di fronte ai « diavoli bianchi »: « Mais non, Tchang, tous les blancs ne sont pas mauvais, mais les peuples se connaissent mal. Ainsi beaucoup d'Européens s'imaginent que tous les Chinois sont des hommes fourbes et cruels, qui portent des nattes et qui passent leur temps à inventer des supplices et à manger des oeufs pourris et des nids d'hirondelle... Ces mêmes Européens croient, dur comme fer, que toutes les Chinoises, sans exception, on des pieds minuscules et que, maintenant encore, toutes les petites filles chinoises subissent mille tortures... (...) Enfin, ils sont convaincus que toutes les rivières chinoises sont pleines de petits bébés chinois que l'on jette à l'eau dès leur naissance... ».

Questo breve *excursus*, senza pretendere ad alcuna sistematicità, suggerisce la complessità dell'immaginario al quale attingono, per esempio, gli insegnanti, nella loro interazione con alunni e famiglie cinesi.

Nella teoria della rappresentazione sociale, come è stata sviluppata da Moscovici (1976), esistono analogie tra le caratteristiche del pensiero adulto e quelle del pensiero infantile. I due pensieri utilizzano informazioni frammentarie, traggono conclusioni troppo generali a partire da osservazioni particolari, fanno prevalere le conclusioni sulle premesse, basano argomenti di causalità su associazioni di natura valutativa, e ricorrono a numerose ridondanze lessicali e sintattiche.

Nel pensiero infantile, come in quello adulto, intervengono due sistemi cognitivi, che sono all'origine delle loro caratteristiche comuni: « ... noi vediamo all'opera due sistemi cognitivi, uno che procede ad associazioni, inclusioni, discriminazioni, deduzioni, cioè il sistema operativo, e l'altro che controlla, verifica, seleziona con l'aiuto di regole, logiche o no; si tratta di una specie di metasistema che rilavora la materia prodotta dal primo » (Moscovici, 1976, p. 254).

Nell'interazione tra meta-sistema sociale e sistema cognitivo, è possibile individuare i legami tra le rappresentazioni sociali e posizioni specifiche in un insieme di rapporti sociali. A seconda di queste posizioni, i principi organizzatori del meta-sistema variano; possono, per esempio, esigere una applicazione rigorosa di principi logici nel caso di un lavoro scientifico, o mirare soprattutto alla difesa della coesione del gruppo nel caso di un conflitto con l'altro gruppo. Di fronte a opinioni, atteggiamenti o pregiudizi individuali, è dunque necessario comprendere i principi organizzatori.

Zirotti (1995) ha cercato di applicare le teorie della rappresentazione sociale al contesto della classe scolastica e della relazione interculturale. Le categorie interpretative di cui disponiamo, frammentarie, vengono mobilitate, o occultate, a seconda delle situazioni contestuali, a partire dalle quali si operano poi i processi di selezione. Oltre alla trasmissione sociale

delle categorie, vanno considerate le diverse situazioni sociali nelle quali si verificano le interazioni individuali (scuola, quartiere, ecc...).

Il quartiere cinese di Milano

I cinesi sono a Milano da circa settant'anni. Hanno attraversato il ventennio fascista e la guerra, sopravvivendo con le loro piccole attività di venditori ambulanti. Un cinese venditore di cravatte compare in un album di Jacovitti nel 1941, è un giovane gentile che sa raccontare le storie. Fino a pochi anni fa, dei cinesi non si parlava; erano un gruppo che non costituiva problema. Da alcuni anni, anche nella cronaca milanese, i cinesi sono stati sbattuti sulla prima pagina dei giornali. Per fare un esempio, nella primavera del novantacinque, la scoperta di un ambulatorio non autorizzato dalla legislazione italiana, e di un medico cinese che praticava l'agopuntura viene presentata dalla stampa a tinte fosche, con termini come la « clinica clandestina » (dell'infido orientale), e col più grande disprezzo della medicina cinese, che ha invece oramai una legittimità internazionale e milioni di adepti fuori dalla Cina... Il che, in un paese di malasana come l'Italia, è perlomeno paradossale.

All'Associazione Italia-Cina, i cinesi di Milano non partecipano. Molti dei membri italiani di quest'associazione non hanno, peraltro, un'immagine molto positiva degli immigrati cinesi. Parlano dello sfruttamento interno alla comunità, della oppressione dei giovani, del peso dei clan. Altri sono più sensibili alle difficoltà che i cinesi incontrano. Due membri dell'associazione studiano diversi aspetti dell'immigrazione cinese a Milano.

Aliza Wong (1995) ha svolto una piccola ricerca a Milano, intervistando sedici italiani che vivono nel « quartiere cinese ». Alla domanda: « Come descriverebbe le caratteristiche dei cinesi di Milano? », le risposte sono risultate fortemente stereotipate, anche se la variabile livello d'istruzione differenzia le risposte. Sono le persone più istruite a parlare dei cinesi come « gentili », « bravi lavoratori », « riservati » e « ospitali ». I meno istruiti insistono invece sulle caratteristiche fisiche dei cinesi, « occhi a mandorla », « capelli neri », « piccoli ». L'esistenza di pratiche crudeli segrete è evocata da molti intervistati, con un esplicito riferimento alla mafia cinese e alle Triadi.

Ben pochi intervistati hanno riconosciuto un qualche contributo, da parte dei cinesi, alla cultura, all'economia o alla politica milanese. Alla domanda: « In che modo la comunità cinese ha influenzato la cultura, l'economia o la politica milanese? », la maggior parte risponde con « in nessun modo » o « molto poco ». La comunità cinese è effettivamente considerata una entità separata rispetto a Milano.

Un intervistato ha risposto che i cinesi hanno influenzato la cultura milanese semplicemente « attraverso l'introduzione di diversi tipi di cibo e molti ristoranti cinesi ». Lo stesso intervistato ha spiegato che egli credeva che la stessa presenza cinese, l'esistenza di un pezzo di centro di Milano noto come « il quartiere cinese », avevano avuto una certa influenza sui milanesi.

In realtà, il « quartiere cinese » di Milano è ben lungi dall'essere una « Chinatown », un territorio marcato dalla presenza cinese, non soltanto per alcune insegne di negozi in ideogrammi, ma per la complessa organizzazione dello spazio e delle relazioni sociali. Si tratta di un quartiere italiano, dove vi è un'alta concentrazione di immigrati cinesi, la cui visibilità è limitata ad alcuni negozi con insegne in ideogrammi.

Le strategie di visibilità o d'invisibilità da parte delle comunità cinesi non dipende soltanto dal luogo di stabilizzazione (rispetto al quale una o l'altra strategia può essere preferibile nell'interazione con gli autoctoni o nell'organizzazione interna della comunità), ma anche l'origine regionale. Gli studi esteri, soprattutto francesi, mostrano che le comunità cinesi provenienti dallo Zehjiang, nella Cina popolare, (cioè quelle presenti in Italia), tendono ad essere meno visibili di quanto non siano le comunità provenienti dal Sud-Est asiatico (Ma Mung, 1995), che sono strutturate come diaspora da alcuni secoli.

La comunità cinese di Milano è dunque, per il momento, poco visibile e poco interattiva con il contesto che la circonda. La presenza di stereotipi, mostrata dalla pur piccola ricerca di Aliza Wong, rivela dunque l'esistenza di un immaginario negativo, anche se non va trascurato il ruolo della stampa, che certamente lo rinforza.

I cinesi in Toscana

La Toscana, e in particolare le province di Firenze e di Prato, rappresentano un altro luogo dove la concentrazione dei cinesi è consistente. Il tipo d'insediamento toscano è però molto diverso da quello milanese. I cinesi, arrivati nel dopoguerra, ma soprattutto a partire dagli anni Ottanta, hanno trovato un inserimento professionale prima nel settore delle pelletterie, poi in quello delle confezioni come piccoli imprenditori. Le imprese cinesi hanno a poco a poco sostituito quelle italiane, in un rapporto talvolta conflittuale, talvolta complementare con gli attori economici locali. Conflitto e complementarità si sono dispiegati all'interno di un modello economico particolare, fondato sulla famiglia-impresa. È proprio in relazione alla famiglia-impresa che si verificano le maggiori somiglianze con le strutture socio-produttive toscane. Nella zona industriale (o piuttosto distretto), dove si sono stabiliti i cinesi, è predominante l'impresa familiare.

Sulla realtà toscana esistono peraltro numerose ricerche, di notevole interesse (Marsden, 1994, Campani, Carchedi, Tassinari, 1994, AA.VV., 1996), che hanno messo in luce le caratteristiche dell'insediamento, la struttura della famiglia-impresa, le relazioni con gli autoctoni. Proprio queste relazioni si sono rivelate talvolta difficili: a San Donnino sono apparse scritte sui muri, poi manifesti e volantini ostili ai cinesi. Si è parlato, anche da parte dei pubblici amministratori, di « soglia di tolleranza » superata, per l'alto numero di cinesi concentrati in alcune frazioni.

La stampa toscana ha soffiato sul fuoco di questa tensione in maniera martellante, criminalizzando progressivamente i cinesi. In uno studio svol-

to da Anna Marsden nel corso di un seminario nell'Università di Firenze sulla stampa locale toscana (La Nazione, Il Tirreno, la Repubblica-cronaca toscana, l'Unità-cronaca toscana), nel periodo 1988-1994, è emerso tutto il peso degli stereotipi della chiusura, dell'isolamento, della refrattarietà, dell'alterità impenetrabile, che nasconde una minaccia.

Il termine « Chinatown » è correntemente utilizzato per designare la comunità cinese o i cinesi di Toscana. Non si apprezzano notevoli differenze tra La Nazione, dall'orientamento politico generalmente ostile all'immigrazione, alla Repubblica. Un poco migliore è invece il caso dell'Unità, dove il termine, per quanto molto utilizzato, non è abusato. Nelle tre testate si nota poi un progressivo aumento degli articoli sulla « mafia gialla », in genere più sensazionalisti che obiettivi.

Dai dati della ricerca, emerge che la stampa locale in Toscana svolge un ruolo di rafforzamento degli stereotipi e, limitatamente alla Nazione, quasi un incitamento al conflitto.

L'immagine dell'alunno e dei genitori cinesi nelle scuole toscane

Una ricerca svolta dal Comitato dei genitori democratici, presentata al Convegno di Castiglioncello (Livorno) *Il bambino Sud* (5-6-7 maggio 1994) che ha interessato gli alunni della scuola dell'obbligo, mostra come, nelle graduatorie di preferenze, i cinesi, sia come compagni che come insegnanti, si situino in una posizione « sandwich », rispetto agli europei e agli africani. Ad esempio, alla domanda, « chi sceglieresti come compagno di banco » (questionario a risposta chiusa), il 41% ha scelto il tedesco, 30% il cinese e 27% l'africano. Alla domanda, di quale nazionalità avrebbero preferito l'insegnante, il 27% dei bambini delle elementari ha scelto il cinese dopo il tedesco e prima dell'africano. È interessante notare come la preferenza verso i cinesi decresce con l'aumentare dell'età e decresce anche nella seconda rilevazione del 1993 rispetto alla prima (1989).

Le cause di queste variazioni possono essere complesse: ci si può chiedere se non sia un effetto della stampa, che ha marcato sempre più negativamente i cinesi, ma potrebbe anche trattarsi di una esasperazione dell'antirazzismo: in altri termini, si sceglie l'africano, per mostrarsi privi di pregiudizi razziali.

Quanto agli insegnanti, la lunga osservazione svolta in diverse occasioni nelle scuole toscane ad alta concentrazione di cinesi, rivela la presenza di atteggiamenti ambigui e contraddittori.

Generalmente, l'alunno cinese gode di un'immagine positiva iniziale: esso viene rappresentato come disciplinato, rispettoso verso i compagni e gli insegnanti. Di lui si sottolineano la capacità matematica e l'abilità manuale. Nelle schede di valutazione, i due aggettivi più usati per descrivere la personalità dell'alunno cinese sono « timido e riservato ». Nei confronti di questo allievo si crea quindi una grande aspettativa, sia in termini di successo scolastico che di disciplina. Il successo scolastico spesso, però, non arriva.

Mentre le ricerche europee concordano sulla buona riuscita della componente asiatica nella scuola, anche ai livelli superiori e universitari, in Italia, e in Toscana in particolare, gli alunni cinesi spesso abbandonano gli studi, appena giunti al livello superiore. La responsabilità non è peraltro da attribuire alla famiglia, che invece molto spesso vorrebbe investire negli studi dei figli, ed è costretta a mandarli di nuovo in Cina, per garantirgli una scolarizzazione riuscita. Certo esistono delle condizioni di disagio economico e sociale esterne, che condizionano pesantemente la scolarizzazione del ragazzo (condizioni abitative, richieste di ore di lavoro nelle imprese da parte dei genitori o parenti, scarso o nessun contatto con amici italiani). Certo, il problema di fondo è l'inadeguatezza del sistema educativo italiano all'accoglienza degli alunni stranieri.

Tuttavia, l'atteggiamento degli insegnanti può avere un impatto negativo sugli alunni. Ora, l'atteggiamento inizialmente positivo si scontra spesso con una realtà che appare irriducibile e non interpretabile attraverso categorie positive.

La prima barriera con la quale gli insegnanti si scontrano è quella della gestualità e della mimica facciale. Risulta effettivamente difficile, con i codici interpretativi occidentali, leggere i gesti e le espressioni degli alunni cinesi. L'esempio più comune è quello del bambino con lo sguardo abbassato e il sorriso imbarazzato, immediatamente interpretato come segni di falsità. Riemergono allora gli stereotipi a cui abbiamo accennato: sottomissione formale/falsità. « Quando parla, non guarda mai negli occhi », « ride quando viene rimproverato », « dice sempre di sì, ma poi non esegue l'ordine », « capisce bene l'italiano, ma continua a far finta di non capire quando gli fa comodo ». Queste alcune delle frasi tipiche che si ascoltano tra gli insegnanti.

Il ragazzino cinese finisce per essere descritto come impenetrabile, chiuso in un silenzio da cui è difficile farlo uscire, soprattutto se viene interrogato sulla vita familiare ed extra-scolastica. Per gli insegnanti tutto questo è segnale che il ragazzo ha qualcosa da nascondere, una situazione di illegalità o di clandestinità da coprire. « Non vogliono dire il nome proprio e dei genitori, perché hanno paura della polizia... ».

Lo stereotipo positivo viene raramente allargato ai genitori. Graziella Favaro (1990), ha messo in luce come, mentre i bambini stranieri appaiono, spesso, « carini », buoni e assimilabili (con l'eccezione dei bambini rom), la sensazione di distanza e poi di irriducibilità è frequente nei confronti dei genitori.

Le difficoltà di comunicazione, dovute alla scarsa conoscenza dell'italiano da parte dei genitori, ma anche aspettative diverse nei confronti della scuola, disturbano il rapporto tra genitori cinesi e insegnanti. Le lamentele più diffuse riguardano il presunto disinteresse dei genitori verso la scuola alla quale delegherebbero tutto, il mancato rispetto delle regole di servizio (in particolare gli orari), e i metodi educativi della famiglia cinese, considerati sbrigativi, freddi e violenti. Il tema della falsità, del rispetto formale, è nettamente presente nei discorsi di alcuni insegnanti: « sanno perfettamente le regole, ma fanno finta di non capire », « quando diciamo di far

studiare i figli a casa, dicono sempre di sì, ma poi fanno quello che vogliono ». D'altro lato, il tema della violenza, della durezza, si ritrova spesso nelle descrizioni dei rapporti genitori e figli. Appare inconcepibile che i figli in tenera età vengano lasciati per lunghi periodi lontano dai genitori, inoltre lascia molto perplessi, se non scandalizzati, la maggiore autonomia goduta dai bambini cinesi, autonomia che viene spesso interpretata come abbandono e trascuratezza da parte dei genitori. Il rapporto con i figli viene definito sbrigativo, privo di tenerezze e, soprattutto, di scambi affettivi di tipo fisico. Viene inoltre data un'immagine violenta e autoritaria della famiglia cinese, dove l'uomo farebbe da padre/padrone. Eppure, i figli piccoli sono chiamati con l'appellativo « piccolo signore della casa »!

Conclusioni

La « posizione sandwich » nella gerarchia dell'immigrazione: secondo diverse ricerche americane⁶, i cinesi negli Stati Uniti si trovano in posizione sandwich, tra gli europei e le minoranze di colore, per quello che riguarda la scala della discriminazione, del pregiudizio e dell'integrazione.

Nel caso dell'Italia, probabilmente l'immigrazione è troppo recente (anche se non quella cinese), per fare una valutazione adeguata, o per cominciare a stabilire delle vere e proprie « gerarchie » dell'immigrazione, che sono evidenti in altri paesi. Le grandi differenze tra i contesti d'inserimento (nel caso dei cinesi Milano, San Donnino-Campi Bisenzio, Prato) fanno optare per un approccio differenziato, articolato situazione per situazione.

A seconda dei contesti si attiva la dialettica diversità o distanza/prossimità o somiglianza. Da questa somiglianza scaturisce anche lo stereotipo positivo della laboriosità dei cinesi, tante volte affermato dagli imprenditori pratesi.

Anche per quello che riguarda la scuola, è difficile prevedere i tempi nei quali si verificheranno fenomeni analoghi a quelli degli altri paesi europei e nord-americani, cioè la riuscita scolastica degli alunni cinesi, perfino superiore a quella degli autoctoni. Nonostante la buona volontà degli insegnanti, il sistema scolastico italiano appare molto mal preparato ad accogliere alunni stranieri, per le caratteristiche intrinseche del modello curriculare (Di Carlo, 1995, Trapani, 1996).

Proprio per la complessità e la varietà dell'interazione, risulta più negativo il ruolo della stampa, in particolare la stampa di destra e, anche quella progressista, che finisce quasi sempre per rafforzare gli stereotipi, usando immagini e terminologie contrastanti. È paradossale trovare, all'interno dello stesso giornale, titoli raffinati su questo o quell'aspetto della cultura cinese e semplificazioni sulla mafia della « China-

⁶ Vedere, a questo proposito, i lavori di Evelyn Hu-Dehart, Università del Colorado a Boulder e di Wang Ling-Chi, Università di Berkeley.

town », relegando così l'immigrazione a una questione di ordine pubblico, senza coglierne l'importante funzione di interazione culturale che essa può svolgere.

GIOVANNA CAMPANI
LUCIA MADDINI
Università di Firenze

Bibliografia

- AA.VV., (1995), *Wenzhou-Firenze*, Firenze, Angelo Pontecorboli Editore.
- CAMPANI G.-CARCHEDI F.-TASSINARI A., (1994), *L'immigrazione silenziosa, i cinesi in Italia*, Torino, Quaderni della Fondazione Agnelli.
- CAMPANI G., (1996), (a cura di), *La rosa e lo specchio, manuale di educazione interculturale*, Napoli, Ipermedium.
- COLOMBO F., (1995), *Il treno dalla Cina, dispacci di un viaggio*, Roma-Bari, Laterza.
- D'ELIA P., (1949), *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, Riccione, Fonti.
- DI CARLO S., (1994), *Proposte per una educazione interculturale*, Roma, Tecnodid.
- FAVARO G., (1990), (a cura di), *I colori dell'infanzia*, Milano, Guerini e associati.
- LE HUU KHOA, (1993), *L'interculturel et l'eurasien*, Parigi, L'Harmattan.
- LE PICHON, (1991), *Le regard inégal*, Parigi, Lattes.
- LIAUZU C., (1992), *Race et civilisation*, Parigi, Syros.
- MA MUNG E., (1995), *Non-lieu et Utopie, la diaspora chinoise et son territoire*, comunicazione presentata al Convegno di Firenze, 13-15 gennaio 1995.
- MARSDEN A., (1994), *Cinesi e fiorentini a confronto*, Firenze, Firenze-Libri.
- MOSCOVICI S., (1976), *La psychanalyse, son image et son public*, Parigi, PUF.
- TACCHI-VENTURI P., (1913), *Opera Storica*, Macerata.
- ZIROTTI J.P., (1995), *Educazione interculturale e categorizzazione*, comunicazione presentata all'Università di Firenze, dattiloscritto, aprile 1995.
- WONG ALIZA, (1995), *Il quartiere cinese*, comunicazione presentata al Convegno, « La diaspora chinoise en Europe », tenutosi a Parigi, 20-27 gennaio 1995, Arche de la Défense.

Uscire dalla Cina. Premesse di un progetto sociale

Nel contesto francese i fenomeni migratori sono stati a lungo affrontati da un punto di vista sincronico e privilegiando i rapporti che la società globale manteneva con i « suoi immigrati ». Questo tipo di approccio può essere spiegato per lo meno attraverso tre fattori.

Innanzitutto, grazie allo sviluppo relativamente recente delle discipline che fanno parte del campo delle scienze umane e sociali e che sono in grado di prendere il fenomeno migratorio come oggetto di ricerca, ma anche grazie al peso dei finanziamenti pubblici (« le gare d'appalto ») che, negli ultimi quindici anni, hanno vivamente indotto i ricercatori a focalizzare le loro indagini su temi direttamente in rapporto con la società d'accoglimento e i « problemi » da questa incontrati nell'elaborazione sociale e politica di tale questione. Per ultimo, non bisogna dimenticare il contesto storico e ideologico francese, contrassegnato dal centralismo politico e dalla dottrina assimilazionista avente statuto di valore universale, che non era incline a prendere in considerazione la società di partenza e neanche a collocare « lo straniero » nella sua traiettoria.

Queste circostanze quindi in molti casi hanno reso poco chiara o hanno semplificata la genesi sociale e culturale dei diversi movimenti migratori che sono sfociati in Francia¹ (fatti sociali o storici che hanno motivato realmente il movimento migratorio, condizione della società d'origine, posizione esatta che vi occupavano i futuri migranti ecc.) e, di fatto, lasciano oggi questa questione all'attenzione degli storici.

Pur tuttavia, e per lasciare da parte i problemi tradizionalmente posti alla sociologia delle migrazioni, si può ipotizzare che il considerare, nella sua interezza, la traiettoria sociale e culturale del migrante ha una sua portata euristica non trascurabile nella misura in cui mette in risalto le *risorse*² di cui è dotata una popolazione. Infatti, il progetto e dopo l'atto mi-

¹ Vi sono certamente eccezioni, per esempio i lavori di Abdelmalek Sayad che rende conto dei processi sociali e culturali prodotti dall'emigrazione considerando i paradigmi propri alle due società tra le quali si colloca oggettivamente il soggetto che migra o i suoi discendenti (cfr. per es. A. SAYAD, *EL GHORBA, Le cycle de l'émigration, o Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n. 2, marzo 1975, pp. 50-66).

² « Risorsa » viene intesa qui nel senso vicino alla sua etimologia: dall'antico verbo *ressoudre*, propriamente « sprizzare », da cui « sollevarsi, ristabilirsi » (latino: *resurgere*) o ancora « rialzo » (in base a O. BLOCH e W. VON WARTBURG, *Dictionnaire etymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1975, 6^a ed., p. 550). La situazione migratoria è associata sovente a un lancio sociale (« ripartire da zero » dice l'espressione popolare) in contesti che

gratorio, per la loro singolarità come per le poste in gioco sociali e culturali che ricoprono, mettono il soggetto alle strette e suscitano o obbligano alla mobilitazione dell'insieme delle sue forze e delle sue possibilità di successo, che, agli occhi del ricercatore, diventano allora più facilmente reperibili. In più, il passaggio da uno spazio sociale tradizionale a uno spazio sociale migratorio³ può pure avere interesse a sottolineare, tra un insieme di risorse date, quelle che sono le più trasferibili, cioè quelle che sono incorporate e ben attaccate al corpo, individuale e collettivo, e che, in generale, hanno legami con il quadro storico e culturale attraverso cui si gioca la socializzazione intrafamiliare o intra-comunitaria.

Nella misura in cui queste risorse sono trasferibili e utilizzabili al di fuori del loro campo sociale e culturale d'origine, la loro osservazione-descrizione dopo l'analisi del mondo in cui eventualmente si articolano tra di loro — la maniera in cui fanno o non fanno sistema — devono permetterci di precisare le relazioni tra sfera culturale e sfera sociale in un contesto migratorio dato. Da questo punto di vista, si può dunque pure sperare che lo studio del fatto migratorio, considerato quindi come una traiettoria sociale la cui specificità è di giocare su due spazi sociali culturalmente distinti, dia un contributo a una sociologia generale delle risorse e delle strategie attuate in maniera cosciente, o all'insaputa dei soggetti stessi, ma anche, ispirandosi alle analisi weberiane, si può collocare quest'approccio in una sociologia delle civiltà e delle culture a condizione di esaminarle sotto l'angolo visuale della loro trasformazione.

L'approccio globale — antropologico — di un fenomeno migratorio nel quadro di un campo empirico etnicamente ben caratterizzato e storicamente circostanziato — un movimento migratorio verso la Francia di Cinesi originari della Cina popolare negli anni '80 — ci permette di illustrare questa problematica generale. Prima di tutto, tuttavia è necessario collocare rapidamente la popolazione studiata nel quadro più generale delle migrazioni cinesi o di origine cinese in Francia.

Una tradizione migratoria regionale

A proposito delle popolazioni cinesi in Francia oggi si considera generalmente solo la presenza in certi quartieri parigini di numerosi « rifugiati

sono caratterizzati, a gradi differenti, da ciò che è sconosciuto e dall'avversità; così, la nozione di « rialzo », nella sua accezione etimologica, sembra adatta a indicare le possibilità di successo — i punti di forza — di cui ciascun gruppo o ciascun individuo dispone per spingere coscientemente sui corsi di queste situazioni-transizioni-confronti o per farvi fronte in un modo più cosciente.

³ A partire da dati empirici raccolti nell'Asia del Sud-Est presso gruppi etnico-linguistici diversi, la nozione di spazio sociale è stata proposta da Georges Condominas: « Lo spazio sociale è lo spazio determinato dall'insieme dei sistemi di relazioni caratteristiche del gruppo considerato », *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, p. 14. Per « spazio sociale migratorio », semplice estensione del concetto « di spazio sociale », intendiamo « lo spazio determinato dall'insieme dei sistemi di relazioni caratteristiche del gruppo considerato » quando questo si trova in situazione migratoria.

dell'Asia del Sud-Est ». Tra la porta di Choisy e la porta di Ivry nel XIII arrondissement⁴, a Belleville nel XX, intorno alla metropolitana Marx-Dormoy nel XVIII, o dalle parti di Marne-la-Vallée tra Torcy e Lognes, una parte di loro si è effettivamente raggruppata intorno alle ditte e ai negozi sempre segnalati da ideogrammi che, agli occhi degli occidentali, racchiudono un potere evocatore forte ed emblematico. Per la stampa, sempre avida di istantanee globalizzatrici, Parigi ha ormai i suoi Chinatowns.

È vero che tra i 120.000 rifugiati cambogiani, vietnamiti e laotiani arrivati in Francia⁵ a seguito dei capovolgimenti politici del 1975, alcune decine di migliaia si riferiscono quotidianamente al mondo cinese almeno per quanto riguarda l'uso dei suoi dialetti⁶. Sono figli e nipoti di questi « emigrati celesti », come li si chiamava allora, che, tra il 1840 e la fine degli anni 1940, avevano abbandonato le province meridionali del Kwantung e del Fukkien per installarsi in uno dei tre paesi della penisola indocinese allora colonizzata dalla Francia⁷. Qualche decina di anni più tardi, hanno proseguito fino in Occidente il viaggio migratorio cominciato dai loro ascendenti⁸. È anche vero che la loro apparizione ostentata e assai rapida sulla scena parigina ha obiettivamente modificato le rappresentazioni che la società francese poteva farsi fino ad allora dei « Cinesi ». In pochi anni, un oggetto di fascino ambiguo e lontano si avvicinava, diveniva più concreto e quotidiano, ma senza per questo giungere ad abbandonare il suo statuto mitico.

Sebbene fino al 1975 siano state molto meno dense, poco visibili e soprattutto quasi non studiate, le migrazioni cinesi in Francia tuttavia sono un fenomeno antico, che non è iniziato con la venuta dei « rifugiati dell'Asia del Sud-Est ». I primi arrivi importanti di immigrati di nazionalità cinese — che venivano quindi dalla Cina continentale — risalgono alla prima guerra mondiale. Mentre la partenza degli operai per il fronte cominciava a fare sentire i suoi effetti sulla produzione industriale, il Ministero della guerra cercò di reclutare manodopera in Cina percepita allora come un « serbatoio inesauribile di popolazioni ». Al termine di lunghi e complessi

⁴ A proposito dei fattori urbani che hanno favorito questo raggruppamento, cf. ANNE RAULIN, *La petite Asie de Paris: espaces marchands et concentrations urbaines minoritaires*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXV, 1988, pp. 225-242.

⁵ Tra il 1975 ed il 1988 la Francia ha accolto ufficialmente 118.815 rifugiati provenienti da Cambogia, Vietnam e Laos (bilancio dell'Associazione « Francia - Terra d'asilo » al 31 settembre 1988 comunicato dall'Associazione « Documentazione-Rifugiati »).

⁶ Chaozhou, cantonesi, fukkiani, hainani e il dialetto akka enumerati qui in ordine decrescente d'importanza nel contesto parigino.

⁷ Cf. J.P. HASSOUN, *Éléments d'histoire in Les réfugiés d'Asie du Sud-Est de langue chinoise*, Missione del Patrimonio Etnologico (Ministero della cultura), 1986, rapporto multigrafato, pp. 87-178.

⁸ Le caratteristiche linguistiche di queste popolazioni e alcune della loro modalità di raggruppamento sono state già precisate in J.P. HASSOUN e Y.P. TAN, *Les Chinois de Paris. Minorité culturelle ou constellation ethnique? Terrain (Carnets du Patrimoine ethnologique)*, n. 7, ottobre 1986, pp. 33-44; J.P. HASSOUN, *Les locuteurs chinois de Paris*, in *25 communautés linguistiques de la France, t. 2: Les langues immigrées*, opera collettiva, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 132-144.

negoziati con la Corte imperiale di Pechino, circa 140.000 lavoratori cinesi assunti su contratto soggiornarono in Francia. Presenti nelle fabbriche del Nord e dell'Est, molti lavorarono pure allo sterro delle trincee dove i bombardamenti fecero numerose vittime, come testimoniano ancora oggi alcuni cimiteri di queste regioni⁹.

Terminata la guerra, la quasi totalità di loro tornarono in Cina, ma alcuni fecero eccezione. Come lascia intendere Charles Archambault¹⁰, probabilmente questi individui costituiscono il primo « quartiere cinese » di Parigi, sotto il livello della Gare de Lyon, dalle parti delle gallerie Brunoy e Raguinot. All'inizio degli anni '30, altri si installarono nel quartier du Temple nel III arrondissement. Fin da allora, precisa C. Archambault, tutti gli immigrati cinesi erano nativi della stessa provincia — lo Zhejiang — e si dividevano solamente in due regioni d'origine: i villaggi nei dintorni della città di Qingtian e quelli vicini al porto di Wenzhou. Due località distanti tra loro una sessantina di chilometri, ma dalle parlate dialettali distinte. Nel suo articolo, con precisione etnografica, egli sottolinea, tra molte altre cose, il passato di venditori ambulanti « di Qingtian » e quello di bottegai « di Wenzhou ». « Eccetto gli anni agitati della Rivoluzione culturale, questi flussi migratori concernenti sempre piccoli numeri, non cessarono più. Sessant'anni più tardi, da queste stesse micro-regioni, tante persone continuano a partire per la Francia, l'Olanda, l'Italia o la Spagna... ».

Ma negli anni '80, quali sono gli elementi delle storie personali o familiari che fanno emergere i progetti di migrazione nei nativi di Wenzhou e della sua regione? Chi può ragionevolmente progettare di abbandonare così la Cina per Parigi e divenire, agli occhi dei Francesi, un « immigrato », e per i suoi compatrioti un *Hua qiao*¹¹, vale a dire un « Cinese d'oltremare »? Come si riproduce questo processo migratorio e, al suo arrivo in Francia, di quali tipi di relazioni sociali dispone un migrante di Wenzhou?

In rapporto con la problematica generale esposta precedentemente, queste domande empiriche hanno per fine di precisare le premesse di un

⁹ Al mese di dicembre 1988, in occasione del settantesimo anniversario dell'armistizio dell'11 novembre 1918, abbiamo assistito a una cerimonia nel corso della quale è stata apposta una lapide in ricordo di quest'episodio poco conosciuto su un muro dell'antico « quartiere cinese » della Gare de Lyon. In quest'occasione, due sopravvissuti di quel periodo furono decorati dalle autorità francesi. I dati già citati provengono da documenti distribuiti nel corso di questa cerimonia dal Consiglio per l'Integrazione delle Comunità di origine cinese in Francia (CICOC, 24, av. d'Ivry, 75.013 Parigi).

¹⁰ CHARLES ARCHAMBAULT, *En marge du quartier chinois de Paris*, *Bulletin de la Société des Etudes indo-chinoises*, nuova serie, XXVIII, n. 3, 3° trimestre 1952, pp. 275-294.

¹¹ Da *Hua* « La Cina » e *qiao* « allo straniero ». Sulle origini e i contesti storici di utilizzazione di questo termine, cf. WANG GUNGWU, *Southeast Asian Hua-Ch'iao in Chinese History-Writing*, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. XII, n. 1, marzo 1981, Singapore University Press, pp. 1-15. L'utilizzazione di questo termine collettivo di riferimento può connotare talvolta pure uno status sociale elevato.

progetto sociale la cui caratteristica principale è di svolgersi in un contesto migratorio ¹².

La personalità sociale della genealogia

« Uscire dal paese », *chou guo*, come si dice frequentemente in ambiente cinese immigrato, non si improvvisa. Tutti, anche nati in questa regione di Wenzhou a forte tradizione migratoria, non possono ragionevolmente pretendere di partire. L'indagine etnografica ¹³ presso famiglie cinesi arrivate in Francia a partire dal 1980 ha attirato infatti la nostra attenzione su alcune caratteristiche familiari e sociali ricorrenti che contemporaneamente sembrano indurre alla partenza per poi renderla possibile.

« Mio padre ha potuto finire la scuola elementare e essere promosso, era anche il primo della classe, ma non poteva continuare gli studi perché era considerato "proprietario terriero" (*di zhu*); ha dovuto lasciare la scuola. Ma lui non è mai stato "proprietario terriero" e neanche mio nonno... lo era il mio bisnonno. Mio padre era solo un discendente di un "proprietario terriero" (...). Anche mia madre stentava ad ottenere un lavoro, eppure aveva continuato i suoi studi in collegio fino al primo ginnasio, ma anche lei era nella categoria dei *di zhu*. In quanto artigiana-sarta aveva difficoltà a ottenere ordinazioni da parte delle ditte. Non c'era nessun "proprietario terriero" nella sua famiglia, ma lei aveva sposato mio padre. Quando si sono sposati, i nonni da parte di mia madre dicevano: "Perché lasciate che si sposi con uno *di zhu*?". Era mal visto ».

Questo riferimento alla diacronia familiare, tratto dal racconto di un giovane migrante arrivato in Francia nel 1983, sottolinea la presenza nella genealogia di genitori contrassegnati negativamente sul piano politico. Come nel caso qui riportato, può trattarsi di un ascendente paterno diretto, classificato in una categoria sociale stigmatizzata per la sua posizione o per le sue attività prima del 1949, di cui la più sfavorita, fino alle riforme più recenti, era quella dei « proprietari di terra ».

¹² Nel caso studiato qui quest'approccio è facilitato dal carattere recente della migrazione (meno di cinque anni); questa caratteristica cronologica limita, senza cancellarli, gli effetti particolarmente deformanti che esercita il tempo sulla memoria della storia familiare; una memoria essa stessa socialmente determinata dai successi o dagli insuccessi del progetto sociale in situazione migratoria.

¹³ A partire dall'individuo e dal suo gruppo familiare, che ha per noi valore « di studio di caso prolungato » abbiamo raccolto informazioni su una decina di famiglie, cioè una trentina di adulti che vivevano tutti in ambiente urbano parigino. Per citare Ulf Hannerz si possono riassumere i nostri metodi come « la strategia che consiste nel riunire i dati raccolti in diversi modi » (*Esplorare la città*, Parigi, Ed. de Minuit, 1983, p. 380). Nel nostro caso: interviste non formalizzate e non registrate, interviste non direttive o semidirettive ma registrate, passaggio dal francese al cinese e dal cinese al francese per delimitare il campo semantico delle espressioni e dei termini utilizzati in situazioni sociali-chiave oppure per riferirle, osservazioni di comportamenti non verbali, partecipazione diretta a situazioni reali (lavoro, rapporti con i servizi pubblici, ecc.).

Oltre le categorie sociali più rifiutate « ufficialmente » (« proprietari di terra », « piccolo », « grande » o « medio », « capitalista », « funzionario dell'ancien régime », ecc.) i migranti parlano, ma per la verità più raramente, di alcuni membri della famiglia che esercitavano professioni commerciali, artistiche o para-artistiche. Succede del resto che questi ultimi riferimenti si combinano con i precedenti, sia attraverso la presenza di due o anche tre elementi socialmente stigmatizzati nella stessa famiglia, sia perché uno stesso individuo cumula l'appartenenza a due di queste categorie. Inoltre queste ascendenze sociali, fonte di stigmatizzazione ufficiale o ufficioso, hanno mantenuto queste famiglie in disparte rispetto alla vita pubblica (autorità locali, Partito Comunista, ecc.). Benché i danni subiti siano andati diminuendo con gli anni, notiamo che le giovani generazioni (nate a partire dagli anni '60) sono a conoscenza di questo passato familiare che si colloca tuttavia per loro al secondo, terzo o perfino quarto livello genealogico. Questa memoria persistente di ciò che costituisce la matrice della storia familiare riflette le influenze convergenti del modello tradizionale cinese e quello proprio delle società comuniste che hanno l'abitudine di attribuire una funzione di controllo alla biografia personale e familiare.

Queste ascendenze, vicine e lontane, sono dapprima presentate come eredità negativa: effetto di marchiatura o di stigmatizzazione nei rapporti interpersonali, accessi a certi livelli del sistema scolastico resi più difficili o impensabili, difficoltà a trovare un impiego nelle imprese più ricercate, svalutazione relativa sul mercato matrimoniale; infine, per tutti, minaccia permanente di essere sottoposti alla « critica » e dunque di subire una « perdita di rispettabilità » (*mei you mian*) che le norme del comportamento sociale cinese rendono sempre particolarmente dolorosa. Queste difficoltà e queste ferite morali come pure le costrizioni sociali rafforzano i sentimenti, oggettivamente fondati, di chiusura e di incertezza in una società in cui, ci dicono, non è possibile sperare una vita diversa da quella « ordinaria » (*pulong de shenghuo*). Una formula prosaica che esprime ancora una volta tanto le costrizioni del sistema politico quanto le difficoltà economiche di una regione che, su questo piano, è pur tuttavia più favorita di tante altre.

Tuttavia, attraverso un rovesciamento dei valori cui autorizza e probabilmente induce la posizione migratoria, ormai la loro, queste ascendenze familiari possono pure venire presentate, e sembra perfino vissute, come segni distintivi positivi.

« Anche se hanno fatto solo le elementari, questa gente, la loro famiglia, sono meglio "educati" degli altri. Noi, abbiamo anche una differenza nell'educazione a causa del nostro bisnonno che era pittore e "proprietario terriero". Quando ero piccolo, si abitava in un villaggio, ma i miei genitori mi consigliavano sempre di studiare molto, di non fare nulla con gli altri... tutti i figli dei contadini dovevano aiutare i genitori nei campi, sicché non avevano tempo per studiare. Anche per la buona educazione, si stava più attenti con i primogeniti ».

Women bi tamen you jiao yang, « in confronto agli altri noi siamo educati meglio »... L'espressione di questo rispetto per la buona educazio-

ne e le funzioni distintive che vi sono associate s'inscrive in un modello tradizionale di tipo confuciano, di cui non si deve esagerare il valore attuale, ma di cui si noterà qui l'uso particolare che ne fa la « gente di Wenzhou » indotta dalla sua nuova posizione « di straniero » ad attingere nella sua memoria e nelle sue tradizioni familiari, i referenti in grado di trasformarsi in risorse o almeno in punti di appoggio psicologici.

Autoselezione sociale e bagaglio culturale d'intermediario

Queste famiglie « uscite » recentemente dalla Cina si fanno notare quindi in un primo momento all'osservatore per la loro storia familiare, fatta allo stesso tempo di emarginazione e di distinzione sociale. Tuttavia, se queste caratteristiche appaiono sovente come fattori che inducono all'emergenza di progetti sociali quali le migrazioni verso l'Occidente, esse non sono che elementi socio-storici nascosti di un processo causale più complesso.

Quando l'indagine si impernia sulle professioni che questi migranti esercitavano in Cina si rileva innanzitutto una certa omogeneità. Un primo sguardo scopre presto l'assenza di contadini, ma anche la presenza relativamente rara di « veri » operai di fabbrica. Poi, un'indagine più sistematica e precisa permette di rilevare mestieri ed attività dominanti che del resto sono stati a volte esercitati da uno stesso individuo in maniera successiva, intermittente o concomitante: stagionali itineranti, ragionieri nelle imprese pubbliche, insegnanti della scuola elementare e delle medie, professioni artistiche o parartistiche come pittori su mobili, operai qualificati come ad esempio certi cuochi, artigiani come quelle « sarte » che esercitano nel quadro dell'economia sia ufficiale, sia informale (o che giocano contemporaneamente su questi due piani), così come i piccoli commercianti e « imprenditori individuali » (*gi ti*) di ogni genere come per esempio proprietari di « sale da tè », commercianti ambulanti o fissi di frutta e primizie, e infine, particolarmente presenti, gli « intermediari », in cintese *cai gou yuan*¹⁴. Ma l'attività di *cai gou yuan* merita un'attenzione più particolare. Innanzitutto nel corso delle nostre indagini l'abbiamo rilevata presso 11 immigrati divenuti « proprietari » nel contesto francese¹⁵, ma anche perché sembra incarnare attraverso le attitudini e i comportamenti che essa attua, una forma sociale ideal-tipica del futuro migrante.

¹⁴ Sebbene tutti questi mestieri non lo esigano, molti di questi futuri migranti hanno realizzato un percorso scolastico al di là della scuola elementare e molto spesso fino al primo ginnasio. Ciò è da mettere in relazione con il tasso medio di scolarizzazione in Cina che sarebbe di cinque anni (da ISABELLE MALTOR, *S'instruire... ou commercer?* in *Le Monde Diplomatique*, agosto 1989, pp. 16-17).

¹⁵ Questa cifra può essere messa in relazione con il numero di individui intervistati direttamente: 13 persone alle quali si aggiungono 21 altri *Wenzhou* a proposito di cui le informazioni sono state ottenute grazie a due informatori privilegiati; cioè un totale di 34 individui (26 uomini ed 8 donne) che, prima della loro partenza dalla Cina, avevano già raggiunto l'età di lavoro.

Gli « intermediari » (cai gou yuan)

« Per essere *cai gou yuan* in un'impresa bisogna semplicemente saper parlare, essere commerciante... *you cai gan* (avere il "talento di fare"). Uno che ha un buon rapporto con tutti, un tipo piuttosto furbo che ha relazioni a destra e a sinistra. Uno che sa "costruire le relazioni". L'intermediario in Cina spende molto denaro. È un "commerciante", *sheng yi ren*. In Cina *cai gou yuan* e *sheng yi ren* è la stessa cosa. Ma ogni volta che vi sono dei cambiamenti, sono sempre i *cai you yuan* che hanno problemi, che vanno in prigione, ma è sempre gente furba: *Tamen dong ren ji*, "se ne intendono di relazioni umane" ».

Nella Cina socialista della fine degli anni '70, questa professione di "intermediario" ricopre in realtà attività diverse: acquisto di materie prime che serviranno alla produzione di manufatti, ricerca di prodotti sui quali non resta che una parte di lavoro da realizzare, ricerca di imprese in grado di subappaltare altre fasi di fabbricazione, vendita di prodotti di fabbrica, ecc. Il *cai gou yuan* cumula le funzioni di sensale, di acquirente e quelle di intermediario commerciale. Questo erede di venditori ambulanti è indotto a viaggiare soprattutto nelle province più lontane, il che gli permette, in una società in cui gli spostamenti degli individui sono controllati, di disporre e di accumulare più informazioni che i comuni mortali, eventualmente di utilizzare altri dialetti che quello della propria terra, di acquisitare una migliore pratica delle relazioni umane nei diversi ambienti, tenendo conto dei particolarismi regionali, in breve di costituirsi un bagaglio culturale dell'intermediario. Questa posizione sociale non può non richiamare alcune considerazioni di Georg Simmel, quando questi cerca di "tipizzare" "lo straniero"¹⁶; e soprattutto quando presenta "la mobilità" (e dunque l'esperienza della mobilità e le attitudini e i comportamenti che può produrre) come uno dei tratti salienti della forma sociologica dello "straniero", non si può fare a meno di pensare che se i *cai gou yuan* non sono "estranei" nella loro propria società, essi hanno tutti gli elementi per diventarlo... ».

Così quelli che sembrano i più idonei a lanciarsi nella « carriera migratoria » — come si dice carriera professionale — sono quindi già collocati dalla loro propria società in situazione da intermediario. Tenuto conto della loro storia familiare o delle loro attività professionali (o anche di tutte e due contemporaneamente), essi sono, già in Cina, ben costretti a fare una sintesi sottile fra « prossimità e distanza » (per riprendere ancora un'espressione di Simmel) che caratterizzano la loro posizione nei confronti della società cinese locale.

¹⁶ GEORGE SIMMEL, *Digressions sur l'étranger*, in *L'Ecole de Chigago. Naissance de l'écologie urbaine* (testi tradotti e presentati da Y. GRAFMEYER e I. JOSEPH), Paris, Edizione du Champ Urbain, pp. 53-59 (ed. or. 1908). Si veda pure FREDDY RAPHAEL, «L'étranger» di GEORG SIMMEL, in *Georg Simmel, La sociologie du monde moderne* (sotto la direzione di Patrick Watier), Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 257-278.

« Parenti » e « amici » all'estero

Che porti all'esclusione, alla emarginazione, oppure a talune forme di distinzione (secondo il campo di relazioni in cui la si situa), ciò che abbiamo proposto di denominare in maniera più generale *la personalità sociale della genealogia*, senza essere direttamente invocata come causa diretta della partenza, come ad esempio per certi rifugiati politici, può essere considerata un terreno sociale che favorisce l'emergenza di un tale progetto. Peraltro, le attività professionali menzionate, con le risorse umane e sociali che presuppongono, producono e riproducono, e che del resto, non sono sempre estranee alle storie familiari, predispongono a concretizzare questo progetto. Tuttavia, se la sinergia di questi fattori predisponenti (storia familiare e modo in cui è percepita questa storia della comunità circostante) e di queste attitudini e di questi comportamenti (i mestieri esercitati) possono in un certo qual modo essere considerati come condizione necessaria per la migrazione, questa non costituisce tuttavia una condizione sufficiente.

Infatti, negli anni '80 per arrivare a concretizzare il proprio progetto di emigrazione bisogna disporre di « parenti » o di amici stretti all'estero. Se, secondo le norme della società « ufficiale » cinese, avere dei parenti all'estero resta un elemento ambiguo di valutazione o per lo più soggetto alle variazioni più estreme e improvvise, sul mercato nero dei valori locali (se ci si consente quest'espressione) quest'altro elemento del passato familiare è un valore forte, fonte di vantaggi finanziari e sociali.

Infatti, prima ancora di rendere possibile la partenza, fare parte di una famiglia di cui alcuni membri sono divenuti *hua qiao* produce benefici apprezzabili. Questo dato familiare può, ad esempio, aumentare il valore delle donne sul mercato matrimoniale locale¹⁷ e, in modo più generale, assicurare un maggior margine di manovra nelle relazioni interpersonali¹⁸.

« Mio nonno ha chiesto ad un "amico" se potevo abitare presso di loro. Quest'amico ha subito accettato. Voleva "uscire" dalla Cina; dato che sapeva che mia "zia" era già "uscita", i miei genitori anche... faceva loro piacere che stessi da loro... così si sta in "relazione". È sempre bene avere "relazioni" con dei *hua qiao*. Infatti volevano far sposare il figlio con la figlia di mia "zia" (quella che è in Francia) (...). Mentre ero da loro, non accettavano nemmeno che io pagassi le spese per l'alloggio... ».

Poiché la posta in gioco centrale legata a questa « parentela » o questi « conoscenti » già immigrati è tale che si trasformano in punti di appoggio

¹⁷ Questo punto è contraddittorio con l'appartenenza ad alcune categorie ufficialmente stigmatizzate (come quella dei « proprietari terrieri »).

¹⁸ Nello stesso spirito Jean-Luc Domenach e Hua Chang Ming riportano l'espressione: « Quelli che accarezzano i venti del Sud » per parlare del « vantaggio sul mercato matrimoniale » di cui dispongono quelli che hanno parenti « all'estero ». Essi fanno pure riferimento a un proverbio oggi popolare nelle province costiere: « Mille casse piene non valgono una finestra al vento del Sud » (*Le mariage en Chine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1987, p. 106).

in grado di riprodurre, per altri, il processo migratorio nel quale questa stessa famiglia si è impegnata.

« Quando si hanno “parenti” all'estero, si ricevono soldi... Certamente per comprare qualcosa, ma ciò permette anche di entrare in rapporto con le autorità del comune. Si possono ottenere precedenze in tutti i campi (...). Prima di lasciarvi uscire, le autorità cinesi vogliono essere sicure che avete parenti all'estero. E poi c'è bisogno di denaro; il biglietto aereo, tutte le spese, una garanzia finanziaria... Qualcuno, in Francia o in Olanda, per esempio, può depositare il denaro in banca per far uscire un amico o un parente, dopo potrà riprendere il suo denaro... ma è grazie a lui che la persona sarà “uscita”, ci si ricorderà sempre di questo... ».

Non possiamo entrare qui nei dettagli di tali procedure, il poter ottenere diverse autorizzazioni, tanto da parte cinese che da quella occidentale, dipende esclusivamente dai « parenti » già immigrati; questi infatti devono farsi garanti dei candidati alla partenza. Negli ultimi anni, questa sorta di *padrinaggio migratorio* assume la forma principalmente di un certificato di alloggio e di una garanzia finanziaria depositata in banca. A queste pratiche e a questi atti amministrativi si aggiunge, in quasi tutti i casi, un anticipo finanziario per acquistare il biglietto aereo. Negli anni '80 queste diverse prestazioni hanno implicato la mobilitazione di una somma di denaro che poteva oscillare tra 20 e 80.000 franchi.

In questo campo, se i legami più efficaci restano il più sovente quelli situati nella sfera familiare, essi non sono tuttavia correlati in maniera obbligatoria con la prossimità genealogica e possono funzionare pure al di fuori della parentela. Il rapporto che porta a rendere questo servizio essenziale trova il più sovente la sua origine nei meandri delle storie familiari, ma senza obbedire tuttavia a qualche regola di parentela. Una volta installato a Parigi, per esempio si organizzerà la partenza di un « cugino » ricordandosi che suo padre « farmacista » si era mostrato generoso ed attento al momento della tubercolosi di una donna, ci si ricorderà di quello — parente o non — con cui si è condivisa una certa confidenza durante il periodo dell'infanzia, o di quell'uomo che manteneva un buon rapporto con la famiglia senza far parte tuttavia dei consanguinei o degli affini ma che i più giovani chiamano « zio ».

Per utilizzare una sintesi simbolica, verbalmente verificata più volte, si può dire che una volta « all'estero » il migrante di Wenzhou penserà a tutti quelli che con il Nuovo Anno venivano da lui a fargli *pai nian*, a « presentare auguri e regali » o a quelli a cui egli stesso andava a testimoniare in quest'occasione rispetto e gratitudine. Momento-chiave che permette, a Wenzhou o a Parigi, di verificare i propri legami familiari, lo stato delle proprie « relazioni », di gestire la catena dei debiti e dei crediti così caratteristica del legame sociale cinese e che l'avversità delle situazioni migratorie investe di un'intensità e di una densità particolare.

Ma quali che siano le storie e i nodi che motivano un tale impegno relazionale, bisogna precisare ancora una volta che tutti si inscrivono in una stessa *connivenza dialettale*. Questo parlare dialettale è ben più ristret-

to che i due grandi dialetti che dividono questa micro-regione, quello di Wenzhou e quello di Quing-tian; tutti questi « rapporti » si esprimono infatti grazie al parlare dialettale di un distretto o di un territorio (*fang yan*) come per esempio quello di Ruian non lontano dalla città di Wenzhou; le relazioni più sicure trovano le loro origini nel cerchio ancora più ristretto formato dai *tong xiang*, i « nativi di uno stesso villaggio ».

Così consanguinei e affini nativi di uno stesso villaggio, « quelli che si sono fatti uscire dalla Cina », che parlano lo stesso dialetto o quelli che hanno frequentato lo stesso istituto scolastico come per esempio il « Liceo dei Hua Qiao » (*Hua Qiao Zhong Xue*) di Wenzhou, tutti quelli formano un vivaio relazionale — nucleo duro di una forma culturalmente specifica di capitale sociale¹⁹ — la cui mobilitazione, se è effettiva, è una condizione essenziale per compiere la prima parte di questo progetto sociale. Una volta in Francia, senza capitale finanziario — spesso indebitato in una maniera o in un'altra per le spese e le prestazioni che sono state necessarie al suo viaggio — il « Wenzhou all'estero » disporrà di queste risorse in « relazioni » che dovrà impegnarsi a intrattenere, consolidare, riprodurre. *Ta hui gao guanxi* (letteralmente « Sa costruire i rapporti ») si dice di quelli che eccellono in questa gestione... Già notati in contesti storici differenti da altri osservatori del comportamento sociale cinese²⁰, questa attitudine a realizzare una *strategia della relazione* è senza dubbio qui facilitata dall'autoselezione sociale che si è attuata fin dalla Cina, e di cui abbiamo abbozzato le grandi linee; essa contribuisce ad ogni modo a chiarire la genesi di queste qualità relazionali. Da queste dipenderà per una gran parte il seguito della traiettoria del migrante Wenzhou il cui obiettivo primario è di divenire *lao ban*, vale a dire proprietario. Che questo ruolo si eserciti in fondo ad una bottega modesta della periferia o si sviluppi in un laboratorio bollente di attività di un prospero grossista di cuoio e pellami del III arrondissement, questo solo è ritenuto lo status simbolico al quale è associata e che sanziona, agli occhi dei « Wenzhou » — sia quelli

¹⁹ La nozione di « capitale sociale » è da intendere qui come insieme di relazioni e di influenze di cui si dispone e su cui è possibile appoggiarsi (cf. P. BOURDIEU, *Le capital social. Notes provisoires*, in *Actes de la Recherches en Sciences sociales*, n. 31, gennaio 1980, pp. 2-3). Questo concetto che poggia per buona parte sulla nozione di « relazione » si trova ad identificarsi felicemente con il termine usuale cinese *guanxi* (« relazione ») abbondantemente impiegato in ambiente immigrato e che, nella società d'origine (prima o dopo il 1949) è una nozione-chiave per comprendere il comportamento sociale cinese. Per un riesame di questa questione, cf. MICHAEL HARRIS BOND e KWANG-KUO HWANG, *The social Psychology of Chinese People*, in *The Psychology of the Chinese People*, edito da M.H. Bond, Oxford New York, 1986, pp. 213-266. Secondo M.H. Bond e K. Kwang questa nozione di « relazione » troverebbe la sua origine nel mondo rurale cinese: « Having evolved from an agricultural society where the major social resources were controlled by a few powerful figures, traditional Chinese developed a complicated cultural system focused on *li* ("courteous ritual"), which encourages an individual to maintain hierarchical order and harmonious interpersonal relationships in a relatively stable and permanent social fabric. The Chinese cultural norm of *li* demands that an individual interact with people across different *guanxi* in accordance with various standard of social exchange » (op. cit., p. 223).

²⁰ Cf. « *The social psychology...* », art. citato.

immigrati che quelli rimasti in Cina — la mobilità sociale ascendente alla quale tutti aspirano.

Così « uscire » e « far uscire » qualcuno dalla Cina, atti cardine determinanti per sempre un « prima » e un « dopo » nella vita di ciascuno, cristallizzano quindi le « relazioni » (*guanxi*) già esistenti, ma che il contesto della migrazione induce a far rifiorire. Come a proposito di un artigiano, si è allora talvolta tentati di parlare di *savoir-faire*²¹ centrato sulla gestione di queste reti informali di relazioni. Queste reti trovano il loro fondamento nel gregarismo proprio della cultura cinese locale e possono talvolta iscriversi in genealogie socialmente singolari. Essi si nutrono di una tradizione migratoria regionale e familiare, e sono dunque capitalizzati da *savoir-faire* relazionali che possono trovare la loro origine in certi tipi di attività professionali. Infine, si può avanzare l'ipotesi che siano globalmente riattivati dall'avversità che implicano i processi di inserimento sociale e di adattamento culturali propri dei primi anni del trapianto. Per il *Wenzhou* divenuto *Hua Qiao*, queste « relazioni » e l'attitudine a gestirle, saranno il suo capitale essenziale per riuscire nella sua « carriera di migrante ».

JEAN-PIERRE HASSOUN

Centre d'Ethnologie française, Parigi

Tr. dal francese di MARIA ROSARIA DAMIANI

²¹ Questa nozione è già stata avanzata a proposito di popolazioni di lingua cinese che venivano da altre regioni, cf. J.P. HASSOUN, *Ressources et situation migratoire chez les locuteurs chinois originaires d'Asie du Sud-Est. Approche d'un savoir-faire relationnel*, in *Le lien social. Actes du XIII Colloque de la Association internationale des Sociologues de Langue française* (AISLF), Genève, 1989.

Zhejiang-Pechino, Zhejiang-Firenze. Due esperienze migratorie a confronto

Premessa

L'idea di questo breve intervento nasce dall'osservazione separata e indipendente del risultato di due esperienze migratorie e dalla condivisa sensazione che, tanto nella forma quanto nella sostanza, alcuni fenomeni osservati in condizioni differenti potessero essere originati non da casuali analogie ma piuttosto dall'esistenza di comuni pre-condizioni.

Scopo di questa comunicazione non è quindi quello di trarre oggi inopportune (e di gran lunga premature) conclusioni sulle analogie dei fenomeni migratori che in molte e diverse condizioni interessano la popolazione della provincia cinese dello Zhejiang, ma piuttosto quello di porre all'attenzione, da un lato, le similarità che più chiaramente si sono presentate ai nostri occhi e le cui cause necessitano di un lungo lavoro di approfondimento; dall'altro, la necessità di guardare ai fenomeni migratori in Europa tenendo ben presente il contesto sociale ed economico di partenza, e tutte le opzioni migratorie a disposizione di chi parte.

I due casi (quello degli immigrati dallo Zhejiang verso la periferia di Pechino e verso l'area fiorentina), si sono imposti alla nostra attenzione come un esempio di come questa ipotesi di lavoro potesse rivelarsi provvida di spunti di riflessione, prima ancora che di reali risultati.

Oltre all'origine e ad alcune scelte strategiche, i due flussi migratori hanno in comune anche una collocazione temporale di partenza, corrispondente al primo periodo delle riforme economiche, avviate in Cina a partire dalla fine degli anni '70. Questa analogia fa ritenere necessaria una più approfondita indagine delle cause economiche e sociali della migrazione, e porta ad interrogarsi sull'esistenza di risposte diverse ad analoghe condizioni.

Quelli che seguono sono due quadri sommari e prevalentemente descrittivi dei risultati di queste due esperienze, che, nell'ultima sezione, abbiamo sovrapposto per verificarne le corrispondenze.

Osservando il « Villaggio Zhejiang » a Pechino

Con il nome di « Villaggio Zhejiang » (*Zhejiang cun*), gli abitanti di Pechino identificano l'area geografica della città dove fin dai primi anni

'80 hanno iniziato ad insediarsi gli immigrati di quella provincia. Il « villaggio » corrisponde ad un'area che si estende ad est della Dahongmen, la strada « della grande porta rossa » alla periferia sud di Pechino. Qualche anno fa, prima che Pechino divenisse una città di undici milioni di abitanti estesa su una superficie sterminata, quest'area era considerata campagna, estrema periferia, dove la principale attività era costituita dagli orti che coprivano buona parte del consumo alimentare della città. Oggi l'area è a pieno titolo urbana, compresa com'è tra il terzo e il quarto anello della circonvallazione pechinese, e ha perduto definitivamente la propria vocazione agricola.

Quelle che seguono sono alcune note sul fenomeno (solo recentemente divenuto oggetto di attenzione delle ricerche della rinata sociologia cinese) dell'immigrazione etnica nella città di Pechino, e in particolare sulla peculiarità del fenomeno del « Villaggio Zhejiang ». Tre sono gli ambiti nei quali questa specificità appare più evidente: 1) le forme dell'insediamento e l'« esportazione » di un modello produttivo già noto nella provincia di origine; 2) l'organizzazione della produzione e dei servizi e le « scelte di mercato » della comunità; 3) la comparazione dell'esperienza del Villaggio Zhejiang con quella delle altre comunità migranti a Pechino.

1. L'insediamento e l'esportazione del modello produttivo

Gli anni tra il 1978 ed il 1980 hanno segnato per la Cina l'inizio di un periodo di grandi trasformazioni che continua ancora oggi a ritmi impressionanti. I cambiamenti indotti dalla riforma hanno progressivamente modificato quel carattere anti-urbano del sistema cinese che ha sfavorito la mobilità geografica durante tutto il periodo del radicalismo maoista (tra il 1958 ed il 1976). Queste trasformazioni hanno da una parte « liberato le energie economiche », dall'altra allentato la stretta delle misure amministrative di controllo che vincolavano i contadini alla campagna e i cittadini alle aree urbane e alla produzione industriale.

Lo Zhejiang ha reagito più rapidamente di altre province alla sollecitazione ad « arricchirsi » che Deng Xiaoping ha diffuso fino agli angoli più remoti della Cina, soprattutto per una ragione che è storica e pratica al tempo stesso: la vocazione artigianale, che ha consentito di intraprendere rapidamente attività produttive, le quali da una parte erano basate su alte intensità di lavoro e basse o nulle necessità di capitali e dall'altra facevano appello alla forma familiare, alla quale le riforme attribuiscono ora, nuovamente, il ruolo di cellula economica di base (*jiben jingji xibao*).

Dopo il 1980 si prese a parlare in Cina di un « modello di Wenzhou » (Gold, 1990) basato proprio su queste caratteristiche (intensità del lavoro, bassa specializzazione, familismo economico, mobilità, alta propensione all'imprenditorialità). Su quell'esperienza si sono poi appuntate le critiche legate alle condizioni di lavoro e all'impiego massiccio di manodopera infantile e femminile, le quali vanno tuttavia valutate alla luce della natura familiare del reclutamento delle imprese di Wenzhou.

Il lungo periodo di interdizione alla migrazione, le ancora scarse possibilità di un mercato privato locale pressoché inesistente e la forte concorrenza nei settori dell'artigianato tradizionale furono probabilmente i motivi che spinsero i primi nuclei di sarti e artigiani della pelle dello Zhejiang a trasferire le proprie attività nelle grandi città, forti anche di una lunga tradizione, riconosciuta in tutta la Cina, spesso non suffragata dal basso livello di specializzazione.

Nella grande città (e per noi Pechino è solo un esempio tra tanti, dove la visibilità è più alta), gli immigrati della zona di Wenzhou e di Yueqing scelsero accuratamente la zona di insediamento.

Quella che ne nacque, e che da allora si è sviluppata fino a comprendere oggi circa duecentomila¹ persone, è una comunità che i sociologi cinesi definiscono « interstiziale » (*jiafeng juju*) (Huang, 1992) che ha scelto un'area con caratteristiche urbanistiche, sociali ed economiche ben determinate, vale a dire:

a) Una zona caratterizzata originariamente da bassa intensità abitativa, nella quale sussisteva una relativa disponibilità di spazi; queste caratteristiche sono tipiche di un'area di insediamento « misto » (cioè in parte di residenti con *hukou* urbano e in parte di residenti con *hukou*² rurale o peri-urbano).

Come abbiamo detto, quando i primi sarti e pellettieri di Wenzhou giunsero a Pechino nei primi anni ottanta, l'area di Dahongmen si trovava in una zona periferica, destinata prevalentemente ad attività semi rurali. Le case basse³, e comparativamente più ampie delle abitazioni urbane, venivano affittate prevalentemente a prezzi più convenienti e senza formalità, dai « contadini » di Pechino (oggi nella stessa area i prezzi degli affitti sono divenuti speculativi in una fascia alta tra 500 e 1000 yuan⁴ a stanza/mese).

b) Una zona comune adiacente alla città, dalla quale gli immigrati dipendevano per la commercializzazione dei prodotti più che per i servizi da cui, per la stessa natura del loro status migrante, erano esclusi.

c) Una zona in cui vigesse una gestione amministrativa oggi detta « *liangbuguan* » (di « mutuo disinteresse » - Huang, 1992). Gli immigrati

¹ Le stime sono approssimative e comunque non corrispondono al totale della presenza di immigrati dallo Zhejiang in tutta la città, che sembra essere molto più alta.

² Tutti i cinesi sono dotati dal 1958 di un documento di « registrazione familiare » (lo *hukou ji ben*) che definisce il loro vincolo con l'area amministrativa di residenza e aiuta a classificare tutta la popolazione in « urbana » o « rurale ». Questo strumento è stata la principale arma del governo cinese per contrastare le migrazioni interne ma è anche stato molto odiato per l'effetto di separazione economica e sociale tra una agricoltura collettiva e un'industria assistita dalla mano statale. Oggi lo *hukou* è stato pesantemente riformato, ma, sebbene si parli sempre più insistentemente della sua abolizione, questa è ancora la ragione principale per cui gli immigrati non possono accedere al welfare urbano. Sullo *Hukou* e sulla sua riforma si vedano (Malee, 1994 e Christiansen, 1990).

³ Le « pingfang » case quadrate sono generalmente costruite attorno ad una corte. In quest'arca ancora oggi, malgrado lo strarvolgimento legato alla densità abitativa, si possono osservare case con aree coperte molto limitate ma in cui la corte è quasi sempre presente.

⁴ Oggi uno yuan vale circa duecento lire.

avevano bisogno di una certa rilassatezza nel controllo da parte dell'autorità sulle loro attività, le quali costituirono gradualmente un'economia sommersa di crescente importanza⁵. La mancanza di controllo si trasformò successivamente, dopo che la produzione e il commercio avevano assunto rilevanza economica, in una sorta di complicità e di accordo tacito, i cui termini erano da una parte il contributo finanziario dato alla città dalle attività *commerciali* della comunità (i mercati regolarmente registrati)⁶; dall'altra l'impegno all'auto controllo sulle attività illegali e sul mantenimento dell'ordine pubblico.

In un'area con queste caratteristiche geografiche, economiche e amministrative iniziarono ad insediarsi gli immigrati dello Zhejiang. Schematicamente e provvisoriamente, si potrebbero riassumere le caratteristiche del loro flusso migratorio in questo modo:

a) è prevalentemente di natura economica, con una forte vocazione imprenditoriale, è una migrazione « con il capitale » (*dai ziben liuidong*) e in qualche caso finalizzata all'accumulazione⁷;

b) segue, per quanto è stato possibile osservare, percorsi familiari e comunitari, di cui è testimonianza, ad esempio, nel « villaggio Zhejiang », la presenza di una forte componente proveniente dalla cittadina di Yueqing;

c) non è estranea a strategie familiari anche geograficamente estese che interessano attività economiche nella città di origine;

d) mantiene forti legami sia economici (rimesse ma anche vincoli produttivi), sia sociali (i figli, che non hanno diritto all'istruzione urbana, rimangono spesso nella città d'origine)⁸, con la provincia di provenienza, mentre elabora una strategia economica specifica per l'ambiente che la ospita.

2. L'organizzazione economica e le scelte di mercato

Il « Villaggio Zhejiang » è geograficamente delimitato e diviso in una parte, lungo la via principale, adibita a mercato (che costituisce l'interfac-

⁵ Secondo i dati diffusi nel 1993 in Cina il 20% della merce sul mercato è di « origine sconosciuta » (*lailu buming*).

⁶ Il *Do ut des* è accettato dal governo della municipalità in virtù dell'ingente ammontare del gettito fiscale che incassa per le attività del mercato di Dahongmen.

⁷ *Beida shehuixue xi congsh* « *guanyu Pechino zhejiang cun de yanjiu* » (« Ricerca sul villaggio Zhejiang » del dipartimento di Scienze sociali dell'Università di Pechino), in « *Non-geun laodongli liudong yanjiu tongxun* » (Bollettino delle ricerche sulla mobilità del lavoro rurale) [1995] A-01, Pechino, marzo 1995.

⁸ Può essere interessante osservare qui, come oggi il rapporto tra la provincia del Zhejiang, una delle più sviluppate della Cina, e i propri emigrati sia forte ed economicamente significativo; 31.700 zhejiangesi emigrati all'estero si sono recati in visita ad Hangzhou negli ultimi due anni e sono ben 700 le aziende finanziate da *huaqiao* (cinesi residenti all'estero) nella provincia. « *Xinhua news agency* », Pechino 31 gennaio 1996. Per quanto sia impossibile valutare allo stesso modo il flusso di capitali dalla migrazione interna va ritenuto probabile che i proventi delle comunità nelle grandi città alimentino a vari livelli lo sviluppo dell'economia della provincia.

cia della comunità verso la città) e in un'area residenziale e produttiva. In quest'ultima la quasi totalità dei laboratori esegue lavorazioni su materiali la cui origine è prevalentemente nella provincia di origine (pelle o stoffe). I pellettieri e i sarti svolgono l'intero processo sartoriale, in particolare per la produzione di giacche, ma la maggior parte dei laboratori si dedica-no a diverse lavorazioni, quali il ricamo delle stoffe.

I laboratori sono tutti di piccole o piccolissime dimensioni, e sono allo stesso tempo abitazione e laboratorio per la famiglia e per eventuali lavoratori. Le condizioni di vita sono estremamente difficili, sia per la concentrazione della residenza e del lavoro, sia perché il « villaggio » è sprovvisto della benché minima struttura igienico-sanitaria nonché di impianti di scolo, per cui la situazione degenera ogni qual volta il maltempo si abbatte sulla capitale.

Chi inizia a lavorare alle dipendenze di un datore di lavoro nella maggior parte dei casi non riceve alcuno stipendio; questo viene, per un primo periodo, trattenuto « per le spese », vale a dire per il mantenimento. La produzione è a bassissima specializzazione, anche se ultimamente alcuni elementi di meccanizzazione lasciano intuire una trasformazione. Alcune delle famiglie di più vecchia immigrazione hanno, infatti, sostituito alle vecchie macchine da cucire singole, utilizzate per il ricamo, macchine da cucire multiple (in genere dismesse durante l'ammodernamento di qualche fabbrica locale) in grado di ripetere il disegno in modo automatico. L'investimento necessario per questo « salto tecnologico » di qualità varia dai venti ai trenta milioni di lire (100-150 mila yuan), e mentre aumenta la produttività aggrava ulteriormente il problema dell'affollamento degli spazi fisici.

L'apparizione di queste macchine è un segnale di solidità della comunità nonché di una acquisita disponibilità finanziaria. L'investimento in macchinari (cui concorrono in genere più componenti di gruppi familiari allargati) costituisce inoltre un radicamento della dimensione economica dell'impresa familiare.

La comunità ha scavato la propria posizione sul mercato pechinese all'interno della nicchia della bassa qualità e dei prezzi bassi. I mercati di Dahongmen sono prevalentemente indirizzati alle categorie sociali più basse, nonché alla comunità degli immigrati, che oggi viene stimata in circa un milione di persone, poco meno di un decimo della popolazione complessiva della città. Negli ultimi anni, tuttavia, è possibile incontrare commercianti e artigiani dello Zhejiang anche in alcuni dei mercati del centro cittadino, in particolare quelli di stoffe e abiti in seta, da dove hanno anche accesso ai lucrosi commerci legati al turismo straniero.

La comunità possiede, tuttavia, anche una propria rete commerciale e di servizi interna che ne dimostra il livello organizzativo già abbastanza elevato rispetto ad altre esperienze migratorie; vi è un mercato che serve la comunità, e molti esercizi commerciali (altrettanto informali quanto quelli produttivi) di vario genere, tra cui diversi parrucchieri; vi sono diverse piccole « cliniche » a gestione familiare dove è possibile ottenere l'assistenza medica di base che la struttura pubblica non fornisce agli irregolari.

Va rilevato infine che, alla presenza di numerosi « asili nido », nei quali i bambini di età prescolare ricevono le cure durante il giorno, quando la famiglia è impegnata nel lavoro produttivo, corrisponde invece una totale assenza di strutture di istruzione elementare. Come abbiamo già rilevato, la scolarizzazione viene intrapresa ancora, prevalentemente, nella provincia d'origine.

3. La specialità del villaggio Zhejiang

A Pechino le comunità migranti hanno scelto tutte una strategia di insediamento « etnico », concentrato in particolare in tre aree della città: il distretto di Fengtai (dove sono presenti soprattutto immigrati dallo Zhejiang), il distretto di Haidian (a nord ovest, nella zona universitaria, dove sono quelli del Sichuan in maggioranza) ed il distretto di Chaoyang, (a est, dove si è formata una comunità di immigrati dallo Henan che raggiunge oggi all'incirca le trentamila unità).

Una sommaria analisi delle strategie di quest'ultima ci sembra utile ad individuare le strategie economiche del « Villaggio Zhejiang » e cioè:

a) gli immigrati dello Henan sono impiegati in due settori in particolare. Uno è quello edilizio, l'altro è una nicchia non produttiva legata alla raccolta spontanea dei rifiuti e al loro riciclaggio.

Il lavoro in edilizia è dipendente, (gli operai vengono assunti in un mercato del lavoro prevalentemente clandestino e spesso pagati a cottimo, grazie a un sistema che consente numerosi subappalti), stagionale, e maschile. La raccolta dei rifiuti è attività residuale e non produttiva, i cui guadagni sono legati alla capacità di raccolta (il controllo di zone della città e l'organizzazione per gruppi), al tipo di materiale (la carta e la plastica sono le materie più ambite), ai mezzi a disposizione (chi si muove con una bicicletta o con un triciclo è « tecnicamente » avvantaggiato rispetto al pedone), ai prezzi di mercato (fissati dai « grossisti » che raccolgono i rifiuti in aree oggi già simili a *favelas* per poi rivenderli).

b) Queste caratteristiche fanno sì che il lavoro non sia organizzato su base familiare, ma prevalentemente individuale, e che la migrazione corrisponda all'integrazione di una strategia familiare che mantiene il proprio centro di interesse principale nella provincia d'origine. Si tratta di lavoro che tende all'accumulazione.

c) Non si può parlare forse nemmeno, in senso stretto, di migrazione, visto che il turnover è molto elevato e che i viaggi verso casa (due autobus ogni domenica vanno e vengono da questo quartiere di Pechino a Zhengzhou, capoluogo dello Henan) sono piuttosto frequenti.

d) Le condizioni abitative sono decisamente più precarie: per gli edili il domicilio è vincolato all'area della città nella quale lavorano, mentre per i raccoglitori di rifiuti il lavoro è disperso sul territorio.

L'area identificata è dunque più un luogo di ritrovo e di accoglienza, nella quale gli immigrati si incontrano prevalentemente la sera, di quanto non sia una comunità integrata nella quale si svolgono assieme la vita e

la produzione. Gli Henanesi, a differenza dei migranti del villaggio Zhejiang costituiscono quindi un esempio di quella « popolazione fluttuante » che oggi riempie le città cinesi, organizzandosi etnicamente per superare i tradizionali problemi (lingua, avviamento al lavoro), ma mancano di un progetto economico legato al territorio che li ospita.

Osservando la comunità cinese nell'area fiorentina

1. L'insediamento

L'immigrazione cinese sul territorio toscano si concentra prevalentemente (oltre l'80% del totale) a Firenze e nella sua provincia. I residenti complessivi nell'area fiorentina e pretese, sulla base dei dati anagrafici, erano, nel 1994, circa tremila.

L'epicentro storico dell'insediamento abitativo e produttivo della comunità si colloca tra i quartieri della periferia ovest di Firenze e il comune di Campi Bisenzio. Per tutti gli anni '80 i flussi in arrivo tendono a concentrarsi quasi esclusivamente in quest'area e in alcuni piccoli comuni limitrofi (Signa e Lastra a Signa), con un nucleo particolarmente consistente, e secondo alcuni, largamente maggioritario rispetto alla popolazione locale, nella frazione di San Donnino. A partire dai primi anni '90 l'immigrazione comincia a interessare il territorio di Prato, raggiungendo in breve tempo dimensioni molto rilevanti (Marsden, 1995).

Più recentemente, e questo rappresenta il principale elemento di novità emerso negli ultimi anni, la immigrazione si è diffusa verso altri comuni fino a poco tempo fa del tutto estranei al fenomeno: alcuni come Scandicci e Sesto Fiorentino confinanti con il capoluogo, altri collocati lungo le direttrici Firenze-Pisa (Empoli, Limite, Vinci) e Firenze-Prato-Pistoia (Quarrata, Montemurlo).

I motivi che sembrano stare alla base di questa parziale redistribuzione della collettività, e che hanno comunque determinato l'insorgere di processi di espulsione dalle zone di primitivo insediamento, sono almeno cinque:

- 1) una certa saturazione abitativa che ha reso difficoltosi nuovi insediamenti nell'area Campi-San Donnino;
- 2) l'avversione espressa da una parte della popolazione locale che, organizzata in alcuni comitati, ha manifestato aperta ostilità contro l'eccessiva presenza dei cinesi ritenuti la causa principale della disoccupazione locale;
- 3) la necessità da parte delle amministrazioni comunali più coinvolte di porre sotto controllo, anche in ragione di quanto sopra, le dimensioni del fenomeno, favorendo un decentramento verso altre aree della provincia;
- 4) i controlli sempre più efficaci all'attività delle imprese che impediscono perciò un inserimento di tipo informale e obbligano a regolarizzare la propria posizione;
- 5) un processo di naturale evoluzione e di progressiva espansione economica della collettività che si adatta a quei settori che le sono più conge-

niali sotto il profilo dell'inserimento lavorativo e che si caratterizzano per produzioni ad alta intensità di lavoro.

I processi di mobilità ai quali si faceva riferimento e che stanno ridefinendo l'assetto geografico della collettività, non sono limitati al solo ambito provinciale, ma riguardano anche altre provincie della Toscana e altre regioni dell'Italia centrale e settentrionale. Continua inoltre, anche se in modo meno accentuato che in passato e questo soprattutto nell'area di primo insediamento, il movimento dalla Cina, formato perlopiù da irregolari.

2. L'inserimento nel sistema economico locale

Le modalità dell'inserimento abitativo sono strettamente connesse all'attività economica esercitata e all'inserimento nel mercato del lavoro locale.

La collettività cinese si inserisce infatti in un contesto sociale ed economico, quale quello dell'area Campi-San Donnino, già attivo e rinomato negli anni '60-'70 nella produzione di borse. Il sistema di imprese di piccole dimensioni e a carattere artigianale occupava gran parte della popolazione del luogo, coinvolgendo, tramite il lavoro a domicilio delle donne, la vita delle famiglie e della intera comunità. Il successo di mercato riscontrato si deve tra l'altro ad alcune specificità socio-culturali tipiche del modello di sviluppo toscano e riscontrabili in molte aree della regione: il ruolo centrale della famiglia nell'attività produttiva e delle reti amicali e parentali costruite intorno ad essa, la disponibilità e l'abitudine al lavoro intenso, la mobilità sociale, una collocazione sul mercato di tipo informale, la contiguità abitazione-lavoro.

Tutti questi elementi li ritroviamo alla base del successo dell'imprenditorialità cinese. La continuità con il preesistente insediamento produttivo italiano è stata inoltre resa possibile da alcune caratteristiche di base della borsetteria: possibilità di usare macchinari di seconda mano, bassi investimenti di capitale, mansioni lavorative semplici e specifiche specializzazioni.

Le aziende, territorialmente molto concentrate e quasi tutte con un assetto societario da ditta individuale, svolgono le fasi del ciclo produttivo relative alla sagomatura, al taglio e alla cucitura dei componenti. I lavori vengono effettuati prevalentemente per conto terzi. Il committente, quasi sempre un italiano, fornisce il modello da realizzare che si colloca, in generale, in un segmento di mercato medio-basso, definisce le scadenze, ritira il materiale per la commercializzazione.

Nel territorio di Prato l'imprenditorialità cinese si concentra invece nelle confezioni e nella maglieria. Prato rappresenta una delle aree industriali storiche della Toscana, l'attività legata alla produzione dei filati in lana ne ha fatto uno dei centri più importanti e conosciuti a livello non solo nazionale.

Le imprese cinesi, molto meno concentrate territorialmente di quelle presenti nell'area Campi-San Donnino, operano prevalentemente per conto terzi e le fasi del ciclo produttivo svolte concernono l'assemblaggio e

la confezione del capo. La commercializzazione viene effettuata dal committente, quasi sempre italiano.

È opportuno tuttavia segnalare (Marsden, 1995) l'emergere negli ultimi anni di una lieve tendenza all'allargamento dei settori di attività (con l'apertura di nuove ditte dedite principalmente all'import-export e al commercio) e alla modificazione del tipo di produzione per il passaggio da una lavorazione conto terzi ad una conto proprio e per la maggior diversificazione delle merci prodotte.

Nel territorio di Empoli l'attività produttiva cinese si concentra soprattutto nel settore di pelli e cuoio e nella confezione di capi in pelle. Le fasi lavorative svolte sono quelle del taglio, della sagomatura dei pezzi e della cucitura dei diversi componenti. Quest'area confina geograficamente con quella di S. Croce sull'Arno dove vengono invece eseguite la conciatura e la coloritura del pellame. Le imprese occupate in queste fasi del ciclo produttivo sono prevalentemente italiane e danno lavoro a molti immigrati extracomunitari soprattutto africani.

Sembra realizzarsi quindi sul piano economico una significativa convergenza, configurandosi, nell'intera area in esame, una stretta interdipendenza tra comparti lavorativi dello stesso settore.

L'attività imprenditoriale cinese infine è molto attiva nel tradizionale e consolidato settore della ristorazione (a Firenze sono ormai una trentina i ristoranti, le rosticcerie, i negozi di alimentari che commerciano prodotti cinesi d'importazione), dove si calcola che siano impiegati, perlopiù in modo regolare, circa quattrocento addetti.

3. Le specificità

La famiglia esercita un ruolo centrale nel regolare le dinamiche economiche e socio-culturali interne al gruppo. La presenza diffusa e radicata di interi nuclei familiari allargati, legati spesso da rapporti di parentela che fanno capo a membri più anziani della famiglia, configura un vasto reticolo al quale ogni membro del gruppo fa in qualche modo riferimento. La struttura familiare quindi esercita almeno due importanti funzioni: da un lato assicura protezione e assistenza al nuovo arrivato mediando il rapporto con l'ambiente circostante; dall'altro garantisce, poiché le aziende sono prevalentemente a conduzione familiare, una collocazione sul mercato del lavoro, anche di tipo informale, che assicuri comunque l'avvio della esperienza migratoria.

La stretta connessione, spesso la sovrapposizione, tra famiglia e attività produttiva, tra tempo di vita e tempo di lavoro che si realizza anche tramite la contiguità casa-laboratorio che in molti casi coincidono, è una forma organizzativa propria della collettività cinese, che non ha riscontro in nessun altro gruppo di stranieri presenti nel nostro paese.

Nelle imprese artigianali o comunque di piccolissime dimensioni sono occupati i componenti del nucleo familiare e i parenti più stretti. Nelle altre aziende lavorano anche salariati dipendenti assunti nell'ambito del sistema di relazioni interne al gruppo.

L'attività produttiva è strutturata sulla base di un'economia etnica, un'economia cioè formata da insiemi di imprese a proprietà cinese che assumono solo propri connazionali. Il rapporto di lavoro che si instaura, per il comune legame di appartenenza nazionale e, come abbiamo visto, familiare, e per il principio della solidarietà etnica, consente all'imprenditore di ottenere dai propri dipendenti prestazioni lavorative estremamente flessibili e a bassi salari, e al dipendente di contare sull'appoggio anche economico del datore di lavoro per l'avvio di una propria attività autonoma.

Sono stati accertati infatti (Bortolotti e Tassinari, 1992) processi di mobilità sociale e professionale ascendente: il passaggio da lavoro dipendente a lavoro autonomo e, all'interno di questo, l'accesso a sbocchi di mercato più o meno diretti, rappresenta il percorso fondamentale di mobilità sociale per la comunità.

Anche l'interscambio tra settori produttivi è molto elevato (Tassinari, 1994) ed evidenzia comunque un rafforzamento dei passaggi dalla pelletteria alle confezioni legato alle opportunità lavorative che si rendono disponibili nell'ambito dei processi di riallocazione territoriale.

Il senso di appartenenza alla stessa famiglia, l'obiettivo comune alla realizzazione di un successo economico e imprenditoriale, la mobilitazione conseguente di tutte le risorse disponibili in termini di capitale umano, sono alcuni degli ingredienti più significativi che stanno alla base del successo di mercato riscontrato e del rapido diffondersi della imprenditorialità cinese sul territorio.

L'informalità rappresenta ancora un fattore determinante dell'inserimento economico nella realtà locale. La collocazione sul mercato infatti, come dimostrano i dati relativi alla crescita delle aziende a titolarità cinese e agli avviamenti al lavoro concernenti occupati cinesi (Tassinari, 1994; Bortolotti e Tassinari, 1992), è avvenuta quasi esclusivamente, almeno fino alla prima legge di sanatoria, in modo del tutto illegale. L'informalità concerne infatti sia la posizione del singolo cinese che può o meno essere in regola con il permesso di soggiorno, sia la posizione dell'azienda.

Solo successivamente, vuoi per le dimensioni raggiunte dal sistema economico, vuoi per l'impatto sociale e la visibilità acquisita in un contesto geografico ristretto del territorio, vuoi infine, proprio in ragione di quanto appena detto, per i sempre più numerosi controlli eseguiti dalle autorità competenti, è iniziato un progressivo processo di regolarizzazione, non ancora esteso comunque a tutta la comunità nel suo complesso. La riallocazione abitativa e imprenditoriale verso altre aree della provincia, dove le condizioni socio-economiche possono essere ancora tali da assicurare un inserimento informale, sembra essere in parte collegata a questo aspetto.

La diffusione verso settori produttivi originariamente non interessati alla presenza cinese, come appunto le confezioni e la lavorazione di capi in pelle, mette in evidenza la estrema adattabilità del gruppo che sembra trovare nel contesto delle relazioni economiche e sociali dell'originario modello di sviluppo toscano, il terreno più congeniale per un rapido ed efficace inserimento e sviluppo.

Gli elementi specifici sui quali sembra fondarsi il sistema economico

cinese: un'alta disponibilità di capitali e di manodopera, la flessibilità dell'orario di lavoro, i bassi salari, il rapporto di fiducia reciproca tra salariato e datore di lavoro, hanno determinato un notevole successo economico e di mercato, elemento che costituisce l'obiettivo e lo scopo principale della immigrazione cinese.

Alcune riflessioni conclusive

Dall'analisi dei due insediamenti sembrano emergere interessanti analogie, che occorrerebbe comunque verificare più in profondità con studi specifici da comparare anche con altre realtà migratorie di popolazione dello Zhejiang sia in Europa che in Asia.

Pur tenendo conto delle differenze quantitative e ambientali e del fatto che siamo di fronte da un lato a uno spostamento interno, dall'altro a una migrazione internazionale di tipo permanente, si possono tuttavia enucleare alcuni punti comuni che fanno ipotizzare strategie migratorie proprie degli abitanti dello Zhejiang.

In particolare:

1) Il ruolo preponderante della famiglia come unità di base nella struttura economica e sociale della comunità. Questo ruolo sembra esplicarsi in tre modi fondamentali: 1) come elemento di mediazione tra l'ambiente circostante e il migrante; 2) influenzando i percorsi migratori, 3) la struttura produttiva e quella familiare tendono a sovrapporsi al punto che spesso vita lavorativa e vita familiare sono intrecciate e indistinguibili.

In entrambe le esperienze considerate la collocazione temporale dell'avvio della esperienza migratoria si colloca nei primi anni '80, in corrispondenza con la rivalutazione da parte delle autorità della Repubblica Popolare Cinese del ruolo della famiglia come unità economica di base.

2) Siamo di fronte a un modello migratorio prevalentemente di tipo economico, orientato alla realizzazione di un successo imprenditoriale che sembra basarsi, anche se occorrerebbe un'ulteriore verifica per la situazione toscana, su una disponibilità di capitali tale da consentire almeno l'avvio dell'attività economica.

3) La capacità dei cinesi dello Zhejiang di progettare a medio e lungo termine le strategie d'inserimento nella realtà locale scelta come meta di destinazione, diversificando progressivamente i settori economici di inserimento, adattandosi alle condizioni sociali ed economiche richieste dal mercato locale, con una disponibilità al lavoro intenso e basse retribuzioni e con una tendenza a preferire settori *labour intensive*.

4) Un avvio dell'esperienza migratoria quasi sempre di tipo informale: nell'insediamento fiorentino la informalità è determinata dalla condizione giuridica sia del cittadino dello Zhejiang che dell'azienda. Nella realtà presente a Pechino invece l'informalità è legata alla registrazione amministrativa del soggetto emigrato che, come abbiamo visto, provenendo dalla provincia non può accedere alle strutture e ai servizi pubblici, sopperendo in modo autonomo a questa indisponibilità.

5) La strutturazione del sistema imprenditoriale sulla base di un'economia etnica, un'economia cioè dove la comune origine territoriale consente uno scambio economico tra imprenditore, che assume solo salariati dalla propria provincia, e lavoratore che accetta condizioni particolarmente rigide per un periodo che considera transitorio.

ALBERTO TASSINARI
LUIGI TOMBA

Bibliografia

- BORTOLOTTI F. e TASSINARI A., *Immigrati a Firenze: il caso della comunità cinese*, « Quaderni di analisi e programmazione dello sviluppo regionale », n. 8, Firenze, 1992.
- CHRISTIANSEN F., *Social Division and Peasant Mobility in Mainland China: The Implications of the Hu k'ou System* in: « Issues and Studies », Vol. 26 n. 4 April 1990.
- DAVIS D.-HARREL S. (a cura di), *Chinese Families in the Post-Mao Era*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- GOLD T.B., *Urban Private Business and Social Change*, in Deborah Davis and Ezra F. Vogel (eds) « Chinese Society in the Eve of Tian'anmen », Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- HUANG W.D., *Zhongguo de yinxing jingji* (L'economia sommersa cinese), Zhongguo shangye chubanshe, 1992.
- MALLEE H., *Reforming the Hukou System*, in Dong Lisheng (ed.) « Administrative Reform in the People's Republic of China since 1978 », Leiden: International Institute for Asian Studies, Working Paper Series, N. 1, 1994.
- MARSDEN A., *La Banca dati del centro ricerca, documentazione, servizi della comunità cinese*, Comunicazione presentata alla giornata di studio sull'immigrazione cinese nella provincia di Prato e nell'area fiorentina, Prato, 20 dicembre 1995.
- REGIONE TOSCANA, Fondazione Michelucci, *Wenzhou-Firenze: identità, imprese, e modalità di insediamento dei cinesi in Toscana*, Firenze, Pontecorboli, 1995.
- TASSINARI A., *L'immigrazione cinese in Toscana*, in Campani G., Carchedi F., Tassinari A. (a cura di), « L'immigrazione silenziosa: le comunità cinesi in Italia », Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.

Valori culturali e imprenditoria degli immigranti: i cinesi a Singapore

L'intento di questo studio è quello di analizzare le interrelazioni tra la socializzazione primaria e il nucleo fondamentale dei valori culturali cinesi, la migrazione internazionale e l'imprenditoria degli immigranti cinesi. Le dissertazioni degli studiosi su cosa contribuisca al successo dell'imprenditoria cinese hanno fatto sì che si identificassero diversi fattori, che vanno dalle variabili storiche, macro socio-strutturali a quelle culturali, interpersonali concettualizzando i valori culturali come dinamiche, che nutrono risorse interne, sviluppano e strutturano il capitalismo cinese. Questo approccio esamina la cultura come risorsa creativa che gli imprenditori immigranti hanno imparato a sfruttare per trasformare il loro ambiente. Solo quando i valori culturali intrinseci di un popolo vengono attivati ed usati — non semplicemente « vissuti », come una sorta di « regola » — allo scopo di creare benessere, allora essi contribuiscono realmente all'imprenditoria. È attraverso un processo evolutivo di socializzazione che questi valori vengono elaborati in dinamiche di rete familiare e parentale, che l'organizzazione sociale comincia a sviluppare e definire quello che è comunemente inteso come « il modo cinese di fare affari ». Sosteniamo che tra i Cinesi che vivono all'estero, questo modo di fare affari deve essere visto storicamente e evolutivamente, poiché è intimamente legato alle esperienze di tras migrazione con le loro conseguenze nel forgiare valori necessari per l'emergenza e lo sviluppo dell'imprenditoria.

La letteratura su imprenditoria e commercio cinesi

La letteratura scientifica sulla diaspora cinese è vasta e di vecchia data, ma la ricerca dei fattori salienti che contribuiscono al successo dei Cinesi negli affari è un interesse contemporaneo. Lim (1983) ha succintamente identificato alcuni aspetti strutturali nella comunità cinese spiegando perché i Cinesi come gruppo siano commercialmente superiori alle maggioranze dominanti nei paesi che li ospitano nel contesto del Sud-Est Asiatico. Le loro origini immigranti e il loro status di minoranza, il loro impulso per l'avidità e la « caccia alla fortuna » li hanno orientati verso gli affari, ed in particolare verso il commercio, come mezzo rapido e sicuro di accumulare ricchezze. Il ruolo del grossista nel Sud-Est Asiatico del diciannovesimo secolo, ha coinciso con l'espandersi delle opportunità presentate dalla

crescente produzione commerciale nelle economie coloniali. La loro forte « identificazione e sostegno » per i loro compatrioti, il loro « senso del clan » ed orgoglio di essere Cinesi, dava loro « accesso a capitali e credito, attraverso la famiglia e il parentado, ad associazioni basate sul gruppo di dialetto comune, clan o cognome, o località di origine in Cina », e aiutava a creare mercato, reti informative sugli affari, dunque rendendoli dal punto di vista commerciale più competitivi che non la popolazione indigena (Lim, 1983: 2-7).

Circostanze storiche, politiche, sociali e culturali hanno dunque creato una rigogliosa « cultura mercantile Cinese all'estero » nutrendo e motivando molti uomini d'affari e commercianti che nella scala sociale tradizionale cinese erano guardati dall'alto in basso. (Wang, 1990: 3-4). Wang sostiene che il modello della cultura del mercante cinese era meno evidente in Cina a causa degli stereotipi sociali negativi verso la classe mercantile — « furbi, avidi e rozzi ». Comunque al di fuori della Cina la classe dei mercanti articolò una serie di valori che non negavano l'etica del Confucianesimo sposata tradizionalmente dalla classe colta, ma includeva anche altri valori che li distinguevano come gruppo speciale. Wang concettualizza la « cultura cinese mercantile » in questi termini secondo cui i membri riconoscono la famiglia come unità primaria di competizione economica, interpretando la retorica confuciana come « il modo più pratico ed efficace per dare inizio agli affari e per espandere e difendere i propri affari » (Wang, 1990: 7); credere nella frugalità, nell'onestà, nella fiducia, nella lealtà, nell'industriosità come valori pratici e razionali che davano loro la possibilità di condividere una cultura comune con i colti, con i contadini e gli artigiani; appoggiare la ricerca del profitto e il rischiare come valori distinti necessari per generare ricchezze; gestire l'organizzazione dei propri affari come una famiglia; usare la filantropia, e il servizio per la comunità per acquisire rispettabilità; e, cosa più importante di tutte, organizzare loro stessi per « la difesa, la protezione, il benessere, la ricreazione e la filantropia » per difendere i loro comuni interessi (Wang, 1990: 8-13).

Redding (1990: 2) sottolinea che i Cinesi all'estero psicologicamente non si svincolano facilmente dalla Cina e dagli ideali del Confucianesimo. Sebbene essi operino in ambienti diversi, essi « sono restati Cinesi in senso profondo e significativo ». Il sistema cinese di valori, etichettato come Confucianesimo, li aiuta a superare gli effetti dell'essere fuori dalla loro terra e dà loro la capacità di cooperare. La tenacia con cui i Cinesi fuori dalla Cina, in particolare gli uomini d'affari cinesi, aderiscono al sistema di valori del Confucianesimo, così come sostiene Redding, « dice qualcosa sulla vitalità, validità e fondamentale buon senso delle credenze tradizionali e del complesso dei valori che unisce il popolo cinese » (Redding, 1990: 2). Lo spirito del capitalismo che anima la cultura economica cinese deve, quindi, essere compreso nei termini del complesso dei valori e credenze ai quali gli uomini d'affari cinesi sono esposti e ai quali conseguentemente aderiscono nel loro comportamento economico quotidiano (Redding, 1990: 10-16).

In uno studio sulla comunità cinese Iloilo nelle Filippine, Omohundro

(1983: 66) sostiene invece che « il semplice fatto di essere cinese, di vivere tra i molti vantaggi strutturali menzionati prima, non assicura il successo negli affari » e che tale analisi strutturale non spiega perché all'interno dello stesso gruppo, alcuni uomini d'affari cinesi fallirono e altri prosperarono. Egli identifica le reti sociali come la variabile chiave per spiegare tale disparità osservata. La rete sociale consiste di una larga varietà di persone — « parenti consanguinei, acquisiti, persone della stessa città, della stessa classe, ed altro » — che offrono favori, prestiti, assistenza d'emergenza o informazioni, per rinforzare il vantaggio economico in un ambiente competitivo (Omohundro, 1983: 67-8).

Altri studi (cfr., ad esempio, Light e Bonacich, 1988) hanno documentato il valore dell'utilità della famiglia nella nascente imprenditoria. Dediti ai valori del rispetto filiale, degli obblighi familiari e dell'assistenza reciproca, i membri della famiglia spesso servono come risorse spontanee da sfruttare. Vengono percepiti come la più economica, presto reperibile e fidata forza lavoro, almeno nelle prime fasi dello sviluppo economico. Limitati dalla disponibilità del credito, così come da capacità linguistiche e culturali in un ambito coloniale, le famiglie, i clan, e le associazioni divengono la risorsa naturale di sostegno di attività per la produzione di benessere. All'inizio del lavoro e all'inizio di attività di affari, i membri della famiglia sono i primi sostenitori, seguiti dagli amici, poi dalle banche. Solo quando l'imprenditore ha successo allora chiama al lavoro più « esterni », forse perfino stranieri.

L'ombra degli antenati, i legami familiari di sangue anche con gli istinti primitivi di possesso, territorialità e avidità contribuiscono grandemente alla formazione di un « familismo imprenditoriale » che lancia la famiglia come unità in una competizione economica, una dinamica culturale ancora forte e flessibile nonostante la minaccia dell'individualismo (Wong, 1990: 30). Wang Gungwu (1990: 15) sostiene che per quanto avventuroso ed imprenditoriale uno possa essere, questi « non potrebbe aver dato inizio agli affari se non con qualche sostegno familiare o senza appartenere a una famiglia o alla rete d'affari di una famiglia adottiva, includendo fratellanze artificiali che operano come membri nell'ambito di una disciplina familiare ».

Si potrebbe argomentare che in molti casi, è più spesso la limitazione di un numero definito dei membri delle famiglie e dei clan che non una scelta cosciente che forza l'uomo d'affari a cercare una risorsa alternativa di sostegno al di fuori della famiglia. Dove i membri della famiglia sono disponibili, essi servono come forza-lavoro, partners, gestori o co-proprietari. Quando i rapporti d'affari devono essere articolati con non-parenti, gli uomini d'affari cinesi rapidamente « familizzano » il rapporto. Gli imprenditori vedono la loro ditta come un albero genealogico, la cui crescita richiede il loro continuo nutrimento personale.

Quindi, il controllo personale di una ditta cinese è come quello di un *pater* benevolo che capeggia sviluppando la sua rete sociale in cerchi concentrici sempre più ampi « di tipo familiare » con i soci nel lavoro, rapporti nei quali egli, come capo, prende tutte le decisioni importanti. Questa forma di « autorità centripeta », comunque, presenta un basso grado di

delega di autorità e responsabilità (Tong, 1989: 4-5). La forma di organizzazione potrebbe adottare caratteristiche impersonali simili a quelle dell'Occidente, un'evoluzione resa necessaria dalla grandezza dei prerequisiti funzionali; ma i legami interpersonali fanno « sentire » la ditta come una famiglia, con un forte controllo paternalistico da parte del capo dell'organizzazione (Yong, 1992: 7-9; 112-9).

Redding (1990: 3) afferma che la conduzione familiare d'affari è una forma unica di organizzazione sviluppata dai Cinesi all'estero per « difendersi dalle incursioni dell'influenza esterna ». Adottando pratiche manageriali caratterizzate da nepotismo, paternalismo benevolo, personalismo e flessibilità, gli affari a conduzione familiare effettivamente creano « un ambiente di lavoro che incontra le aspettative dei dipendenti della stessa cultura ».

Inerente a tutte le costruzioni di reti, internalmente alla ditta o esternamente con altre ditte, è la nozione di fiducia. Usata come base per determinare la distanza sociale nelle relazioni, la fiducia definisce la rete sociale attraverso un sistema di classificazioni discriminatorie che vanno da stretta parentela a non-Cinese, per cui le persone sono differenziate come « interne » ed « esterne » (Landa, 1983: 90-3). Comunque tali nette demarcazioni tra parentela e non-parentela non sono sempre pratiche, e quindi la nozione cinese di *jia* (la famiglia) viene allargata ai non appartenenti alla parentela che sono stati « familizzati » attraverso alleanze matrimoniali e legami tra ditte, o attivando una larga schiera di deboli legami non basati sulla parentela. Segue una serie di *guanxi* (relazioni interpersonali), con gradi diversi di *ganqing* (affetto) che vanno da parentela stretta, parentela fittizia, parentela agnatica ed affine, fino a reti collegiali nel luogo di lavoro o membri di pari grado dell'associazione del commercio e altri *clubs* che gli uomini d'affari possono attivare per creare transazioni d'affari (Greenhalgh, 1984: 529-52).

Lavorare « come in una famiglia » quindi diventa un credo, un'etica di « familismo » che fornisce « una cornice etica per l'uomo d'affari cinese perché tessa la ragnatela dei propri affari, provvedendo l'idioma per l'integrazione economica, e generando il progetto per costruire legami personalizzati » (Wong, 1992: 12). Fondamentale in questi sforzi di « familizzare » tutte le relazioni sociali è il tentativo dell'uomo d'affari cinese di controllare l'ordine nell'ambiente. Mettendo in atto valori come la lealtà — che può essere valutata e convalidata dal comportamento e dalle azioni — essi portano la comunità d'affari ad un ordine morale coerente. Nonostante l'emergenza del « sistema di fiducia » che organizza e contrattualizza tutte le relazioni d'affari, la lealtà personale, come afferma Wong (1992: 15-22; 1990: 25-32) non è sostenibile. Anche quando l'espansione degli affari renda necessario l'allargamento della ditta familiare, ci sarà sempre una forte demarcazione tra possesso (che è strettamente famiglia-centrico) e gestione, che può includere esterni ed è più formalizzato (Tong, 1989: 14-5; Yong, 1992: 119-127).

Hamilton (1991: 48-65) identifica la parentela e la sua gerarchia di relazioni ordinate — *wulun* (le cinque relazioni specificate negli scritti di

Confucio) — e la collegialità basata sul luogo di nascita, come costitutive del « mezzo istituzionale » attraverso il quale i Cinesi all'estero creano reti organizzate. Un insieme di relazioni sociali (*guanxi*) si sviluppa con gradi diversi di fiducia, reciprocità ed obbligazioni, così come una flessibilità a contrattare ed espandersi secondo precise condizioni di tempo e spazio. Queste reti, Hamilton afferma (1991: 61), puntellano tutte le istituzioni di mercato cinesi, e « l'etica di queste relazioni ha creato le regole del gioco economico » tanto che nessun uomo d'affari tenterebbe di avvantaggiarsi in maniera sleale e mettere a repentaglio la fiducia che si è guadagnato nell'ambito del mercato. Attraverso la continua espansione di queste reti, che sono costruite su reciproci vantaggi economici, gli uomini d'affari cinesi espandono le loro opportunità commerciali così garantendosi i mezzi di sussistenza e mantenendo un'armonia economica (Hamilton, 1991: 53-4).

Abbiamo identificato nell'analisi della letteratura summenzionata i fattori persuasivi relativi al successo negli affari dei Cinesi. In questo studio, guarderemo più da vicino all'imprenditore stesso, come ad un attore, un prodotto sociale di un lungo processo che lo ha socializzato fino a fargli adottare una serie di valori che gli daranno la possibilità di realizzare gradualmente il suo progetto imprenditoriale passo per passo. Inoltre guardare all'uomo come agente di azioni sociali e cambiamento socio-economico è una prospettiva che ha ricevuto poca attenzione nella discussione scientifica sull'imprenditoria cinese. Come hanno imparato gli imprenditori del nostro studio, che non avevano nessuna precedente esperienza nella ricerca di guadagno o nel rischiare nella propria terra, a fare affari a Nonyang o a Singapore? Il nostro studio guarda indietro alle loro prime esperienze di socializzazione, alla loro acquisizione di valori culturali e agli sforzi che li hanno portati al successo.

Come principio fondamentale nella sociologia dell'azione, noi vediamo l'individuo come un agente attivo, capace di strutturare e ricostruire i suoi riferimenti sociali. L'imprenditore, un attore al centro della vita, è sempre visto come qualcuno che struttura e « usa » la sua struttura sociale tanto quanto egli stesso è soggetto ad essa. « Libertà » e « scelta » sono entrambi personali e vanno al di là dell'attore, concedendogli autonomia di costruire, immaginare e negoziare il suo mondo sociale (Chan e Chiang, 1994: 1-18). D'altra parte, le sue azioni sociali sono forgiate a loro volta da una visione del mondo moralista, che lo assoggetta e gli chiede di conformarsi alla « società » in cui vive. Questa visione del mondo, che sia chiamato Confucianesimo, o « cultura mercantile cinese », è decisamente rilevante nell'indurre l'imprenditore cinese al « modo cinese di fare affari ».

Questo studio è organizzato in quattro temi: primo, la migrazione e il calcolo familiare, che nota la centralità e preminenza della famiglia nella filosofia di Confucio, così come il ruolo della famiglia nella deliberazione delle migrazioni; secondo, l'articolazione dei valori confuciani centrali (autocontrollo, duro lavoro, frugalità, attitudine all'apprendimento, onestà) che sostengono la costruzione dell'imprenditore cinese; terzo, la visione del mondo e le cognizioni di un imprenditore cinese, specificatamente nei termini della sua propensione a « familizzare » le relazioni sociali come stratagem-

ma tanto interpersonale quanto d'affari; quarto, l'imprenditore cinese che pensa a (parla di fare) del bene, linguaggio, moralità, etichette date ai mercanti come classe di attori sociali. Nel delineare questi quattro temi, in questo studio vogliamo tentare una caratterizzazione del « mercante confuciano » come tipo di personalità, come concettualizzazione dello « spirito imprenditoriale cinese ».

Questo studio si rifà ad interviste in profondità con 51 uomini d'affari cinesi condotte nel 1980 dal Dipartimento di storia orale del Governo di Singapore.

Migrazione come calcolo familiare

Perché e come i Cinesi sono emigrati dalla Cina? Rispondendo a questa domanda, Wang, uno storico nonché autorità sui Cinesi all'estero, ha posto un dilemma complesso. Da una parte c'è « l'ideale cinese di non lasciare il villaggio ancestrale, della comunità rurale auto-sufficiente che è tenuta insieme da forti legami di parentela e specialmente da lealtà filiale verso i genitori »; dall'altra, c'era l'enorme « espansione migratoria verso il sud » di milioni di Cinesi all'inizio di questo secolo. Tra i fattori tira-e-molla associati con l'emigrazione dei Cinesi dalle province meridionali della Cina verso il Sud-est asiatico, quelli demografici ed economici erano i più preminenti (Chan, 1991: 11-3). Sovrappopolazione, carenza dei cibi principali ed inflazione forzarono i contadini cinesi a cercare altrove i loro mezzi di sussistenza. Questi problemi furono aggravati da disastrose calamità naturali e guerre civili (Yen, 1982: 1-22), che « afflissero le province meridionali e centrali per più di una decade, dislocarono la produzione agricola e spinsero decine di migliaia di persone a lasciare la propria terra » (Chan, 1991: 5-11).

È stato in questo quadro di società depressa — economia cadente, sfruttamento degli affittuari da parte dei proprietari, grande insicurezza sociale, assenza di opportunità — che germinò il desiderio di emigrare. Lo sviluppo industriale cinese era frammentario e carente. La strada verso il capitalismo industriale era troncata dall'intrusione del capitalismo imperialistico, che lasciava la Cina economicamente deficiente, stagnante, dipendente e, in alcune regioni più povere, economicamente paralizzata. Tale sottosviluppo era caratterizzato da una grande disparità nello sviluppo economico tra città e campagna, e dalla preminenza del piccolo commercio che, ciononostante, non era sufficiente a dare impulso alla crescita economica.

Tra coloro che avevano lasciato la Cina precedentemente, alcuni riuscirono a tornare indietro ai loro villaggi per costruire case più grandi e comprare più terra. Per coloro che non tornarono, rimesse regolari mandate in Cina erano segni evidenti della prosperità e della speranza all'estero. La mobilità sociale verso l'alto cominciò a prendere forma tra quelle famiglie che avevano parenti all'estero, creando quindi una situazione di relativa deprivazione tra quelle famiglie senza migranti all'estero.

I benefici dell'emigrazione divennero quindi discernibili nella conseguente creazione di iniquità economiche tra le famiglie. Le famiglie che ricevevano rimesse erano più benestanti di quelle che non avevano figli all'estero. Un nuovo sistema di status sociale si creò accanto a quello preesistente che era basato sul possesso della terra, sull'eredità, sull'età e sul sesso. L'emigrazione livellava fino a un certo punto lo status sociale tradizionale dando opportunità di mobilità sociale ai figli di famiglie più povere, una condizione non facilmente ottenibile prima. Divenne quindi possibile immaginarsi una situazione in cui il figlio di un povero fattore poteva un giorno diventare un *nouveau riche* » accanto al figlio del proprietario. Divenne così la speranza di molti padri e madri che « quasi ogni casa avesse una persona all'estero », per « aprirsi un varco nella barriera di classe », come afferma una dei nostri imprenditori-intervistati, Tan Yan Huan.

Il grande salto all'estero era psicologicamente traumatico perché il migrante doveva distaccarsi emotivamente « da una rete intrecciata di relazioni » (Hsu, 1993: 155).

Comunque, dobbiamo affrettarci a sottolineare che lo svincolarsi non era mai totale: il migrante maschio non andava all'estero come individuo libero, autonomo e senza restrizioni da parte della struttura sociale, della tradizione, della stirpe, della storia e della cultura. Egli restava « sotto l'ombra degli antenati », legato alla famiglia e alla parentela. Il suo successo e la sua gloria sarebbero stati anche della sua famiglia. Il desiderio di proteggere e portare avanti il nome della famiglia era la sua priorità. Per quanto questo « fantasma della famiglia » continuasse a inseguirlo, a farlo vergognare e a rimproverarlo, ironicamente divenne, a sua volta, una potente ideologia, un efficace mezzo di controllo sociale, una inflessibile fonte di motivazioni. Nella tradizione confuciana, vivi e morti situano l'individuo nella sua famiglia, cultura e storia — egli porterà « il fantasma della famiglia » con sé e la sua responsabilità sarà sempre familiare più che personale.

La migrazione era dunque un'esperienza familiare quanto personale: la decisione di migrare o meno, e la deliberazione su chi avrebbe dovuto migrare, quando e come, erano tutte prese all'interno di un contesto familiare più ampio — la famiglia predisponeva i soldi per il viaggio, mandava il figlio all'estero perché raggiungesse un'altra famiglia o membri della parentela, e lo integrava nella famiglia preesistente, nella rete di parentela o di clan che aveva la responsabilità di « cane da guardia », di « tenere d'occhio » il migrante — quindi mettendo in atto e compiendo un importante ruolo di controllo sociale.

Il figlio-migrante doveva mandare rimesse a casa per sostenere la famiglia restata indietro, quindi per compiere i suoi doveri filiali e evitare di incorrere nel disprezzo dei genitori. I suoi obblighi nei confronti della sua famiglia continuavano anche all'estero. Doveva cercare di migliorare le condizioni di vita della famiglia, per assicurarne la prosperità. La migrazione era dunque il suo primo passo verso il cambiamento, il progresso e l'espansione al di fuori — il migrante doveva impegnarsi nelle sue funzioni « trasformative » che, per il confucianista Yu (1987: 61), sono il nucleo

centrale dell'etica confuciana. I neo-confucianisti enunciano una dualità composta di « razionalità naturale » (*tien li*) e « desiderio umano » (*ren yu*), suggerendo una intrinseca eterna co-esistenza e tensione tra di esse. Parallelamente a questa dualità, si trova quella della razionalità della ragione (*li*) e della forza (*chi*), pur insistendo che la prima è sempre più debole della seconda, quindi sottolineando l'enormità e gravità della tensione in questa « condizione terrena » (*ci shi*). Il virtuoso e il buono hanno origine da *li*, mentre il malvagio e cattivo, da *chi*. La predominanza di *chi* su *li* deve essere corretta, ma richiede un incessante auto-miglioramento. Contrariamente a Weber, questo mondo, secondo i neo-confucianisti, non è affatto il migliore dei mondi possibili: uno deve lavorare per migliorarlo o trasformarlo, per mutare il non razionale (*wu li*) nel razionale (*yu li*); il mondo senza principi (*wu dao*) in un mondo con principi (*yu dao*). Come risultato, questo mondo è un grave fardello per l'individuo, una fonte di ansietà personale e tensione. Per l'individuo, così come per la società in generale, il clima politico, l'*ethos* culturale e le consuetudini possono essere cambiate soltanto attraverso gli sforzi di trasformazione dell'individuo e della collettività. Lo scopo ideale dell'individuo è orientato verso una serie di azioni lodevoli non processuali: auto-coltivarsi (*xiu shen*), dare regole alla famiglia (*qi jia*), governare lo Stato in modo giusto (*zhi guo*) e portare la pace nel mondo (*ping tian xia*); ogni azione lodevole richiede cambiamento anche se a differenti livelli: familiare, personale, nazionale e globale.

Nel vedere il Confucianesimo come abilità politica nel gestire affari mondiali, Lee (1989: 24) reitera che il neo-confucianesimo deve la sua vitalità non solo alla sua altamente auto-riflessiva razionalità morale, ma anche al suo « esterno » (opposto a « interno ») carattere nel senso della sua abilità nell'affrontare la realtà e trasformare l'ambiente (vedi anche Li, 1985: 279). Come tale, l'etica confuciana è intrinsecamente attiva, non passiva; ottimistica, non pessimistica; dinamica, non stagnante. Contrariamente alla posizione di Weber (1951: 227-8, 152-4), il Confucianesimo, specialmente il neo-Confucianesimo, non è un mero adattamento alla vita o all'ambiente; si sforza per la trasformazione e il miglioramento (Yu, 1987: 43-94).

L'importanza pratica e ontologica della famiglia, dogma chiave del Confucianesimo, era profondamente intrecciata nel processo migratorio così come nelle comunità di migranti all'estero. Lo spirito di famiglia, a cavallo tra la vecchia Cina e le comunità di migranti all'estero rapidamente emergenti, provvedeva il solitario migrante di sostegno ed infondeva in lui un senso di colpa, quando il giovane migrante momentaneamente cadeva in atti di peccato, vizi, e negligenza filiale. Lo spirito confuciano della famiglia lo avrebbe rimesso in riga e ce lo avrebbe tenuto.

I valori confuciani: personali e interpersonali

L'etica confuciana è per molti aspetti un codice di etica del lavoro. L'uomo entra in questo mondo per soffrire, lavorare, gestire e negoziare

gli affari dei vivi, non dei morti. L'atto di vivere richiede un alto livello di tensione, concentrazione mentale e devozione del cuore. L'etica confuciana è ispirata da un urgente e disperato desiderio di guadagnare controllo personale sul tempo, o, più specificatamente, contro la perdita del tempo e di altre risorse vitali come l'energia, lo spirito e le emozioni — pigrizia, ozio, vengono quindi visti come sviste peccaminose —. Sulla scia di ciò, la diligenza e la frugalità vengono spesso elevate dal confuciano allo stato di virtù centrali dell'etica confuciana (Yu, 1986: 37, 8).

Mentre la diligenza e la frugalità come valori sono situate nell'individuo, guidano la sua condotta, e sono quindi di natura personale, ci sono altri valori come l'onestà che guida le transazioni e ciò che le circonda, e sono quindi essenzialmente interpersonali.

Notiamo qui tre valori personali salienti: auto-controllo, capacità di accettare il duro lavoro, la volontà di imparare.

Auto-controllo e frugalità

L'auto-controllo comporta il controllo del proprio temperamento, ritmo, tempo, abitudini, sentimenti ed emozioni per poter gestire e dominare veramente se stessi — in altre parole, capacità personale come auto-dominio. Numerosi episodi delle vite dei nostri nascenti imprenditori illustrano la loro coscienza, fin dall'infanzia, del bisogno di esercitare l'auto-controllo. Nei loro primi anni a Singapore, i lavoratori migranti che erano lontano dai loro genitori potevano facilmente cadere in preda alle tentazioni del gioco d'azzardo, dell'oppio e delle prostitute. Se riuscivano a resistere a queste tentazioni, potevano certo utilizzare la loro energia e il loro tempo per scopi migliori. Il denaro risparmiato da questi divertimenti poteva essere utilizzato più avanti come capitale iniziale per sviluppare i loro affari. Dunque, l'auto-controllo appreso nell'infanzia continuava durante il loro primo adattamento alla società di Singapore, ed era particolarmente importante quando essi decidevano di cominciare i loro affari.

Un imprenditore-intervistato, Ong Sing Pang, definiva se stesso con orgoglio come « uomo puritano » ed attribuiva l'acquisizione delle sue adottate virtù alle quotidiane esigenze della sua precedente professione di insegnante. Il sottolineare queste auto-restrizioni costituiva la nozione di frugalità. Avendo appreso nell'infanzia cosa fosse la povertà, i nostri intervistati erano cresciuti con l'abitudine al risparmio. Ong Sing Pang continuava a sottolineare il bisogno di risparmiare, non soltanto per cominciare a fare affari, ma anche quando uno avesse avuto successo. Riflettendo sui suoi sforzi imprenditoriali e facendone una valutazione, considerava la sua abitudine di risparmiare come una delle sue più importanti risorse. Non soltanto egli sottolineava la frugalità negli affari, ma coscienziosamente la applicava nella sua vita quotidiana, nelle cose più semplici come il mangiare. Vedeva se stesso come una figura esemplare per esprimere tre virtù fondamentali — diligenza, frugalità, auto-restrizione — spesso

considerate da molti scrittori (Li e Yang, 1971: 138-42) come le caratteristiche che costituiscono il cuore del « carattere cinese ».

Duro lavoro

L'altro valore personale centrale era l'abitudine a lavorare duramente. Questo era strettamente legato alla credenza che il lavoro esprimesse l'obbligo e la dignità fondamentali dell'uomo. « Un giorno senza lavoro è un giorno che non merita il riposo » era un comune assioma che incoraggiava alla diligenza e all'industriosità. Il « bisogno di lavorare », « le lunghe ore di lavoro », « lavorare fino a morire », « è importante lavorare », erano assiomi collegati all'etica del lavoro che definiva l'apprendimento in termini utilitaristici, quindi lasciando poco spazio per il divertimento ed altri inutili scopi. C'era anche una forte credenza tra i nostri intervistati che il duro lavoro desse dei frutti. Se un individuo non voleva intraprendere il duro lavoro, poteva biasimare solo se stesso per la sfortuna che ne derivava. Lavorando duro, comunque, si poteva pensare di ottenere ciò che doveva essere ottenuto. La capacità di « lavorare come un bufalo » era considerata un valore importante; il tentativo di riuscirci indicava determinazione nei confronti del lavoro e della vita. Quando gli si chiese perché così tanti altri nello stesso campo d'affari avevano fallito mentre lui aveva avuto successo, Png Yen San, un intervistato, rispose attribuendo il suo successo alla sua capacità di lavorare duro.

Volontà di imparare

Il terzo valore personale centrale era la volontà di imparare. Imparare voleva dire interiorizzare la conoscenza dall'esterno, farla propria, possederla. Quello che era più importante era la nozione di controllo ad essa correlata. Imparare voleva dire avere controllo su se stessi e gli altri. Imparare voleva dire acquisire, conservare ed usare la conoscenza per controllare il mondo d'attorno, un mondo fatto di se stessi, la famiglia, la comunità d'affari e il proprio paese.

L'atteggiamento verso l'apprendimento coinvolgeva una predisposizione personale verso la vita, una coscienza delle proprie limitazioni ed una inclinazione a superarle. Era un processo continuo, per tutta la vita, un'esperienza multi-dimensionale di osservare, organizzare, acquisire ed usare l'apprendimento e la conoscenza. Si imparava dai problemi pratici quotidiani, dal lavoro e dalla gente. La conoscenza non era confinata soltanto all'acquisizione di « abilità tecnica », ma includeva anche un ventaglio di « approfondimenti », « saggezza » ed idee che contribuivano a forgiare la personalità. I nostri intervistati, come è tipico, mancavano di specializzazioni e conoscenze tecniche. Compensavano questa carenza accentuando una « conoscenza del mondo » che insegnava loro come interagire con gli altri. Immerse negli insegnamenti confuciani sul mondo nella vita

quotidiana, le lezioni morali venivano messe in risalto per il loro valore nel riferirsi alla gente. L'enfasi era spesso posta sul valore pragmatico dell'apprendimento; imparare per imparare, nella sua forma astratta ed idealistica, non era considerato utile. La volontà di imparare nuove cose e fornire se stessi degli strumenti dell'auto-avanzamento segnava il carattere del *self-made man*.

I valori interpersonali sono pertinenti alla vita quotidiana, le relazioni faccia a faccia nel contesto di norme e valori erano quindi prevalenti nelle relazioni di comunità e di affari. Tali norme e valori includevano obblighi reciproci e reciprocità, onestà e giustizia con i quali i nostri intervistati erano stati imbevuti nell'infanzia. Un intervistato, Chew Choo Keng, riflettendo su cosa gli fosse stato insegnato a scuola, distinse l'aver imparato cose sulla gente e sulle relazioni sociali come la cosa di maggior valore.

« Lavorare » come uomo d'affari comportava non solo un miglior modo di manifatturare, commerciare e vendere un prodotto, concerneva anche i molti modi in cui si cooperava e condivideva con altri lavoratori, concorrenti e clienti nel mondo del lavoro. I valori del rispetto reciproco, della reciprocità e dell'onestà, frequentemente attraversavano le relazioni datore di lavoro-dipendente e venditore-compratore. Visti in questa luce, questi valori potevano anche essere costruiti come « strategie », come mezzi per raggiungere determinati scopi. Per esempio, un datore di lavoro avrebbe magari creduto nell'estendere la reciprocità e la buona volontà come valori positivi in se stessi, ma il risultato che avrebbe seguito il mettere in pratica questi valori avrebbe assicurato l'obbedienza e la dedizione dei suoi lavoratori.

Il valore interpersonale comune ripetutamente menzionato e discusso nelle trascrizioni delle nostre interviste era l'onestà. Nelle menti dei nostri nascenti imprenditori, era veramente visto come il mattone più importante nel costruire le relazioni di affari tra datore di lavoro e lavoratori, tra uomini d'affari e tra banchieri e uomini d'affari. Aiutava i nostri imprenditori a costruire la loro reputazione, ad ottenere prestiti finanziari, a conservare la lealtà dei loro lavoratori e a stabilire una rete d'affari.

Un altro intervistato, Tay Kia Hong, che, nei primi anni di povertà e sofferenza ricevette sostegno e cura da una persona più anziana verso cui si sentiva debitore per sempre, riaffermava l'importanza della fiducia e reiterava come essa fosse costruita in una rete sociale di mutuo scambio, reciprocità e lealtà.

I contatti stabiliti negli anni scolastici costituivano un'altra importante risorsa per forgiare legami d'affari. Ong Sing Pang sottolineava l'importanza di avere amici nel fare affari. La sua ditta in Indonesia era basata principalmente sulla sua amicizia con altri membri del suo clan che aveva sviluppato quando frequentava la scuola in Cina. Le speculazioni d'affari che seguirono furono formate principalmente sulla società con amici scelti in una rete intrecciata. Ong avrebbe potuto non conoscere un terzo socio nella speculazione, ma dato che il secondo socio che egli conosceva raccomandava il terzo, quest'ultimo veniva considerato affidabile. Le risorse finanziarie erano scarse; più fondi essi erano in grado di smuovere, più

rapidamente gli affari si sarebbero espansi. Non c'era ragione perché qualcuno dovesse essere rifiutato, particolarmente gli investitori che condividevano lignaggio e parentela. In tali legami, l'onestà era tacitamente presunta come esistente tra loro, fino a prova contraria.

Prima che si stabilizzasse, un imprenditore doveva provare la sua onestà per potersi assicurare una fonte stabile di prestito per finanziare i propri progetti. Ottenere un prestito dalla banca non era facile, e spesso dipendeva molto da « se si conosceva qualcuno ». I clienti che avevano poco denaro liquido potevano beneficiare di un prestito a credito per un periodo esteso a condizione che anch'essi avessero « provato » la loro onestà in transazioni precedenti. Una volta che l'onestà di una persona fosse accertata, diveniva una risorsa anche più vitale dei contratti bancari o di qualsiasi documento formale nelle transazioni d'affari.

La « familizzazione » come strategia d'affari

Al tempo in cui i lavoratori migranti cinesi stavano cominciando i loro affari, confidavano fortemente sulla loro famiglia come prima risorsa di forza-lavoro, esercitando varie forme di paternalismo su di essa e su altri parenti stretti. Quando gli affari del nostro imprenditore nascente cominciavano a crescere ed espandersi, i membri delle famiglie continuavano a costituire il nocciolo della proprietà e della gestione, con i cugini e parenti che formavano il cerchio immediatamente più esterno del controllo di gestione.

Il loro modello di organizzazione sociale aveva lo scopo di trasformare le relazioni secondarie in primarie, per poter stabilire una forma di controllo paternalistico sottolineato da mutua reciprocità, dedizione e lealtà. I nostri imprenditori non potevano essere soddisfatti del fare affari soltanto con la loro famiglia o con i membri del lignaggio, essendo limitati dal numero ristretto. Dovevano selezionare e reclutare, in una rete più ampia, non-parenti, preferibilmente persone che venissero dallo stesso distretto o provincia, persone di cui ci si potesse fidare. I nostri imprenditori dovevano esercitare un alto grado di flessibilità e volontà per assimilare altri al fine di stabilire queste connessioni extra-parrocchiali.

Come capo, l'imprenditore era sempre a caccia di talenti e abilità acquisendo persone attraverso il matrimonio ed offrendo loro un posizione e uno status. L'impero d'affari dell'imprenditore era fondamentalmente un'estensione di se stesso, così come una « incorporazione » di « altri » di talento nella famiglia. L'effetto del « fantasma della famiglia », vent'anni dopo la partenza degli adolescenti dai loro villaggi, aveva ancora influenza sui nostri imprenditori ex-migranti, che ormai erano occupati a creare le loro stesse famiglie dopo il loro distacco fisico dalle loro famiglie d'origine.

Quando le relazioni sociali cadevano al di fuori dell'orbita della famiglia e della parentela, diventava ancora più difficile gestirle e controllarle. I nostri imprenditori risolvevano questa problema « familizzando » queste

relazioni sociali, cosa che fu articolata da Tay Kia Hong in questo modo: egli disse che egli trattava il suo dirigente di fabbrica « come un fratello ». Insieme essi facevano esperimenti per perfezionare il colore e la struttura dei manufatti in pelle, ma nonostante il duro lavoro e la sofferenza, non ebbero alcun successo. Quegli anni, comunque, crearono forti legami tra i due; egli ricordava anche la sua amicizia con altri due suoi dipendenti, che « erano come fratelli ».

Un altro imprenditore, Ho Rih Hwa, parlava dei suoi dipendenti stranieri in una ditta all'estero in modo intimo, di tipo familiare, in cui si avvertiva l'eco di un grado di familiarità costruita in molti anni di associazione in affari e di lealtà. La sua massima sulla gestione interpersonale era: « se tu sospetti di un uomo, non usarlo; se usi un uomo, non sospettare di lui ». L'onestà era una caratteristica importante che egli voleva coltivare in un dipendente; ugualmente importante era la necessità di avere un proprio ruolo « paternalistico » sovrastante nel sorvegliare, se non proprio supervisionare, le decisioni e lo sviluppo degli affari dei suoi dipendenti.

Mentre un imprenditore avrebbe « modernizzato » introducendo nuove tecnologie, acquisendo nuove competenze, e razionalizzando e riorganizzando le sue strutture salariali ed amministrative, non era evidente che egli volesse, o avrebbe voluto, « modernizzare » le sue relazioni sociali. In effetti, quello che sembrava che avesse fatto continuamente era « famigliare » le relazioni sociali in un tentativo globale di riaffermare il « vecchio stile », i valori tradizionali di mutua reciprocità e sentimenti l'uno per l'altro.

Il paternalismo benevolo era visto degli imprenditori come un veicolo per vincolare la fedeltà dei lavoratori a sé, specialmente i lavoratori che non avevano alcun obbligo di parentela verso di lui, il *pater*. Quindi, bisognava essere gentili per avere successo. Ong Sing Pang attribuiva la bassa frequenza di rotazione di lavoratori nella sua ditta al clima di « affari di tipo familiare ».

Con le imprese in crescita, comunque, le forme di paternalismo personalizzato, di tipo familiare, verso i lavoratori, erano portate avanti senza dubbio con difficoltà. Dovevano scontrarsi con la continua sfida di dover modernizzare e razionalizzare l'impresa secondo criteri più universali — il nepotismo doveva essere relegato ad un ruolo meno rilevante. Eppure questi erano *pater* che erano precedentemente stati socializzati in un ruolo della *leadership* più personalizzato. Come potevano gestire norme e regole come la reciprocità, la benevolenza, la protezione, il bisogno di fiducia personale, la lealtà e l'onestà, nel contesto delle condizioni d'impiego, che ora richiedevano una ridefinizione per poter affrontare la crescita dell'impresa? Appare evidente una contraddizione. Come potevano gli imprenditori riuscire a mantenere l'equilibrio nel modo in cui trattavano i loro dipendenti in modo tale da non eliminare tutti i valori interpersonali « tradizionali » che avevano appreso e di cui facevano tesoro?

I nostri imprenditori risolvevano questi problemi in vari modi, razionalizzando la struttura dell'organizzazione e adottando strategie di gestio-

ne e politiche salariali diverse per poter raggiungere una via di mezzo tra il modo di agire « vecchio » e il « nuovo ».

Per quanto « moderne » le imprese diventassero, i nostri imprenditori sembravano mostrare una tenace affezione verso l'organizzazione di tipo familiare, una forma di collettivismo confuciano presente nelle prime comunità contadine nell'antica Cina.

Poiché i nuovi dipendenti non avevano obblighi di parentela verso i loro datori di lavoro, divenne ancora più necessario per i nostri imprenditori offrire loro incentivi per indurli a restare. Un modo era quello di incorporare dipendenti non-parenti nel nucleo della proprietà dell'impresa o nella gestione. I nuovi lavoratori venivano addestrati con la forte possibilità di venir inclusi nel « quadro principale »; quando la compagnia faceva soldi, premi e *bonus* venivano dati per convincere i lavoratori a restare nell'impresa. L'imprenditore prospero, contrariamente a quanto si creda, non esitava ad aiutare i suoi lavoratori a prosperare essi stessi, a volte fino al punto di aiutarli a cominciare una loro propria rete d'affari e a diventare imprenditori essi stessi.

I nostri intervistati non scelsero tra il modo « cinese tradizionale » e quello « moderno occidentale » di gestire gli affari. Piuttosto, portarono al massimo grado i vantaggi di entrambi i sistemi combinando una organizzazione strutturale « moderna » con un « tradizionale » modo di comunicazione interpersonale. Organizzando i lavoratori secondo principi razionali di complementarità e divisione del lavoro (struttura) mentre, allo stesso tempo, facevano appello ai loro valori culturali e alle loro emozioni (cultura) per ottenere la loro fedeltà.

A parte il padre e il figlio, che formavano il nucleo centrale per quanto riguardava la proprietà, il prendere decisioni e la successione, altri parenti di fiducia venivano inseriti nel nucleo. Gli imprenditori dovevano sempre affrontare il bisogno di procurare persone di talento e affidabili e di incorporarle nella loro ditta familiare. Gli obblighi di parentela rendevano più facile per il patriarca ottenere e dare fiducia personale ad un « parente » che fosse anche un dipendente competente. Il modo in cui Tan Kah Kee « scelse » Lee Kong Chian come genero è il caso in questione. Il loro rapporto commerciale era vincolante, con mutue esigenze, e reciproco — ed era sia strumentale che affettivo nella sua natura. In un altro caso, invece Chan Kee Tong incoraggiava suo genero a rifiutare un lavoro da insegnante che gli era stato offerto dal Ministero dello Sviluppo Economico così come a lavorare in una fabbrica per acquisire esperienza pratica ingegneristica che avrebbe potuto usare più tardi per mandare avanti gli affari di famiglia. Invitò suo genero ad essere il responsabile della manifattura e della riparazione delle parti meccaniche nella sua fabbrica di scarpe. Questa decisione coincise con l'interesse di una compagnia indonesiana che aveva dei macchinari di cui voleva disfarsi. Cogliendo questa opportunità, Chan mandò suo genero a controllare i macchinari, li fece portare a Singapore e cominciò un nuovo giro d'affari.

Visti in questo modo, gli affari condotti in famiglia erano un'estensione dell'imprenditore e della comunità, un'estensione della famiglia.

C'era qualche grado di flessibilità nel definire chi era incluso e chi non lo era nel nucleo centrale dell'autorità e della proprietà. Fondamentalmente, sembrava che il nucleo padre-figlio fosse indiscusso, seguito da parenti fidati, e poi da non-parenti fidati. L'imprenditore ambiva a trasformare le relazioni pubbliche in private portando la comunità al cuore della famiglia. La « familizzazione » divenne uno stratagemma di relazioni d'affari interpersonali — era un processo utilitaristico che dava agli imprenditori la possibilità di sfruttare risorse culturali e sociali prevalenti.

Pensare, parlare e fare del bene

I nostri imprenditori definivano qualcuno come moralmente sbagliato quando questi impiegava mezzi ingannevoli per ottenere profitti. Finché l'ottenere profitti venivano perseguito nei modi conformi alla legge, un buon imprenditore sarebbe stato anche un uomo d'affari di successo, e viceversa.

Nella nostra analisi, separiamo l'aspetto idealistico della morale a proposito dell'etica degli affari dalla reale condotta negli affari. Il nostro uomo d'affari doveva credere nell'esistenza di un codice etico che avrebbe diretto normativamente e regolato gli impulsi egotistici. Le nozioni di proprietà, reciprocità, decenza e rispetto reciproco per favori fatti e ricevuti, erano alcuni dei molti componenti di questo credo d'affari che venivano identificati ed edificati non soltanto come il « giusto modo » di fare affari, ma anche implicitamente come il modo « virtuoso », « onorevole » e « morale ». In breve, l'etica degli affari e i valori morali non erano concepiti come distinti e separati, ma come applicabili alla loro vita quotidiana, alla loro vita personale, familiare e comunitaria proprio come il lavoro e la casa non erano distinti e separati nei villaggi dell'antica Cina.

Chew Choo Keng, che pure era noto per la sua difesa dei valori utilitaristici, non cessava di « moralizzare » sulla vita nella quotidianità e ambire ad essere « un loto che cresce dal suolo, e sebbene il suolo sia fatto di terra, è pulito e piace a molta gente... ». Diceva: « io cerco con vigore di spargere il mio spirito del loto e di studiare i modi in cui un uomo dovrebbe comportarsi ». Non smetteva mai di scrivere ad un suo maestro della scuola elementare. Ovviamente, il suo maestro non gli era di molto aiuto ora che egli aveva successo. Non c'erano dei chiari benefici che egli potesse trarre dallo scusarsi con un lavoratore ordinario che aveva picchiato. Restava leale nei confronti di un amico quando aveva già definito il suo ruolo in questo mondo come persona che potesse ottenere il massimo dal tempo e che potesse fare sforzi per ottenere profitti.

Un altro imprenditore, Teng See Koon, fondò un'associazione per i suoi parenti Hakka, principalmente muratori, per promuovere la solidarietà di clan e dare aiuto a coloro che avessero bisogno di alloggio o di lavoro, oppure semplicemente per fare riunioni e socializzare. Lim Pang Gan sostenne la causa del diritto all'istruzione delle ragazze essendo attivamente coinvolto nei comitati responsabili per la fondazione delle scuole superiori

Chung Hwa e Nayang. Quello che è anche più interessante era la sua assistenza tanto nel fondare la scuola Happy che aveva come direttore una *entraîneuse*, quanto nel fondare la scuola per muti e sordi.

I gesti di benevolenza verso gli svantaggiati riflettono alcuni dei valori morali fondamentali insegnati ai nostri imprenditori quando erano giovani, sia attraverso la scuola sia attraverso modelli di ruoli come i genitori, gli insegnanti, gli anziani, gli amici più grandi o i datori di lavoro. Questi valori erano profondamente intrecciati nelle prime esperienze di socializzazione dei nostri imprenditori, e furono più tardi forgiate in potenti idee che influenzarono il quotidiano modo di pensare e comportarsi. Sebbene non sempre mettessero in pratica queste idee, pure facevano della morale su di esse. Ho Rih Hwa ricordava come egli fosse stato molto influenzato « dall'insegnamento di tutti quei racconti morali cinesi a proposito di quello che uno dovrebbe o non dovrebbe fare ». Di frequente, l'educazione morale veniva impartita dai genitori cinesi non attraverso il ragionamento, ma attraverso una disciplina comportamentale e attraverso parole che istruivano in modo chiaro su ciò che si « deve » o « non-deve ». Che la si chiami « coscienza » o semplicemente « essere buoni », i nostri imprenditori avevano un concetto forte di sanzione nei confronti del « fare del male » ad altri ed una paura anche più grande che « una persona che facesse del male vedrebbe il male ricadere su se stessa un giorno ». Ong Sing Pang viveva credendo che « se tu tratti quella persona bene, a tempo debito quella persona farà lo stesso con te » — un comportamento essenziale da tenere negli affari, che egli chiamava « senso comune ». Era attraverso questo processo di moralizzazione sulle proprie vite che i nostri imprenditori facevano tentativi per integrarsi nella comunità che così era meno incline a vedere i loro sforzi di ricerca del profitto con invidia e scetticismo.

Mentre dissertava sull'etica e sulla morale, l'uomo d'affari a volte deviava da tali insegnamenti nella pratica. Anzi, proprio perché spesso era facile e allettante commettere devianze e trarne profitto, era necessario un codice etico nel commercio. Tra le altre funzioni, serviva tanto come standard di valutazione per giudicare e sanzionare il comportamento nel commercio quanto per arbitrare e moderare conflitti commerciali. Altrimenti, la vita nel mondo degli affari sarebbe divenuta imprevedibile e anomica; così come nella vita quotidiana quando non prevalgono norme e valori, le relazioni sociali sarebbero divenute precarie. Nella vita nel mondo degli affari, forse più che in ogni altra sfera di attività sociali, la devianza e il disordine è probabile che diventino più rampanti a causa della loro natura altamente individualistica e competitiva. Un codice morale negli affari serve a smussare immoralità estreme e a controllare individualismi altrimenti incontrollati. A parte l'accettare l'affermazione che i valori morali sono intrinsecamente buoni, c'era anche questa credenza, secondo un imprenditore intervistato, Chew Choo Keng, che « se fai del bene agli altri, anche loro faranno del bene a te in futuro... il piccolo favore che uno fa per un amico, potrebbe un giorno rivelarsi una grande contraccambio a se stesso ».

È come se ogni imprenditore avesse due ordini del giorno nel presenta-

re il proprio io morale: quello idealistico e quello pratico. Idealisticamente, c'era una lista di morali la cui rilevanza ed applicabilità nella vita quotidiana più che negli affari creava un legame tra il mondo personale e quello occupazionale, e tra il mondo personale e quello sociale. Questa moralità riconosce il sovrastante ruolo della comunicazione interpersonale nel condurre affari tanto quanto nel « fare cose insieme » nella vita quotidiana; essa riconosce anche il bisogno di smussare l'individualismo per l'interesse comune della comunità così come il bisogno della mutua reciprocità, per favori fatti e ricevuti in una rete di obbligazioni reciproche.

Nella pratica, il codice etico ideato potrebbe essere a volte stato ignorato. Capire come gli uomini d'affari potessero trovare un equilibrio tra questi due modi di pensare e agire è una vera sfida. Così come il comportamento quotidiano che può a volte diventare troppo individualistico e disordinato, gli uomini d'affari a volte potevano indulgere in « occasioni di peccato » — una comprensibile tendenza nella condizione umana finché come individui si comportano seguendo, tra gli altri, interessi personali.

Ciononostante, la realtà sociale e la moralità dei nostri imprenditori era caratterizzata dal bisogno di crearsi una « buona reputazione », di coltivare « utili » reti sociali, e di lavorare per il bene degli altri. Una rapida e abbozzata strategia per guadagnarsi una buona reputazione era quella di fare servizi pubblici. Gli insegnamenti di Confucio sottolineano benevolenza e compassione — « un buon capo è qualcuno che è sia benevolo che compassionevole » — come corollario, una persona buona e di successo è qualcuno che è anche benevolo e compassionevole nei confronti dei suoi simili che soffrono. Questi valori non sono necessariamente rilevanti soltanto nel campo commerciale, riflettono le opinioni e le aspettative morali della società verso gli uomini d'affari e le loro relazioni con la società. Di conseguenza, i nostri imprenditori tentavano di trovare un equilibrio tra le loro motivazioni egoistiche e l'integrazione sociale.

C'era nella comunità mercantile cinese un senso di *noblesse oblige*, un sentimento di reciprocità che esprimeva un bisogno morale da parte degli individui di « restituire (in natura o in servizi) quello che avevano ricevuto dalla società ». Le persone nella loro comunità si aspettavano che gli uomini d'affari adempissero ai loro doveri di servizio verso la comunità in cambio del sostegno e del rispetto a loro da questa accordato. Evidentemente, il mutuo aiuto e la reciprocità erano concomitanti con le nozioni di strumentalismo, manipolazione economica e sfruttamento. In breve, « fare del bene » aiutava a seminare semi di manipolazione e sfruttamento, negoziazione ed influenza nelle relazioni interpersonali così come nelle transazioni d'affari. « Far del bene » alla fine avrebbe « ripagato ».

Tan Kah Kee usava la posizione di suo genero, Lee Kong Chian, come Presidente della Camera di Commercio Cinese per influenzarne i membri per raccogliere denaro per il Fondo di Assistenza. A Lee Kong Chian venivano offerti prestiti dalla banca a causa sia dei suoi legami con Tan Kah Kee, suo suocero, sia della sua posizione come Presidente della Camera di Commercio. Col « fare del bene » come membri della comunità commerciale cinese, i nostri pionieri degli affari ottenevano benefici sia perso-

nali che commerciali, un processo che ci ha portato a coniare il concetto apparentemente paradossale, che sembra autocontraddittorio, del « mercante confuciano » per concettualizzare il loro ruolo come imprenditori nel mondo degli affari così come in una più ampia comunità. La persona più conosciuta nella regione che corrispondeva più da vicino al nostro concetto di « mercante confuciano » era Tan Kah Kee. Il suo fenomenale successo imprenditoriale e il suo lungo ed intenso coinvolgimento nell'istruzione sia a Singapore che in Cina rende ancora più convincente il fatto che la ricerca del profitto e la condotta morale non si escludono necessariamente a vicenda; non devono essere due attività contraddittorie e inconciliabili.

La maggior parte dei nostri imprenditori erano coinvolti sia nel fare pubblici servizi sia nel dare sostegno economico a programmi educativi. L'istruzione era vista come « il pulsare della vita » in una nazione che dava alla popolazione istruzione, pace, stabilità e forza. Era questo voler rendere questa società un posto migliore per vivere che aveva motivato molti imprenditori di Singapore come Tan Keong Choon, We Cho Yaw, Tan Lark Sye, Koh Tek Kin, Ng Quee Lam a contribuire alla raccolta di fondi e a mettere tempo ed energia nella costruzione di istituzioni come l'ospedale Tong Zi, l'università Nanyang, la scuola femminile Nanyang, e la scuola Hua Zhong.

Dato che i nostri imprenditori vivevano in una comunità che si basava sulla reciprocità, era necessaria una moralità confuciana di relazioni interpersonali per mettere in ordine, stabilizzare, e normalizzare un mondo d'affari altrimenti anomico — questo era particolarmente vero durante le fasi pionieristiche dello sviluppo degli affari quando le transazioni dipendevano dalla fiducia interpersonale piuttosto che da contratti legali. L'etica confuciana dava prova di essere socialmente utile e funzionale. « L'affidabilità è più importante della vita » proclamava Soon Peng Yam. Tan Yan Huan metteva l'affidabilità al di sopra di tutti gli altri valori, inclusa la diligenza. Nelle transazioni d'affari, le due parti si scambiavano sia il tangibile (beni, denaro) sia l'intangibile (reputazione, affidabilità, lealtà); quest'ultimo a sua volta determinava la probabilità che una relazione continuasse. Evidentemente un ordine morale guidato da valori confuciani era preferibile e desiderabile; era un prerequisito per dare ordine a percezioni interpersonali e azioni sociali. Era funzionale; il nostro mercante confuciano lo voleva, ne aveva bisogno, lo usava, lo perpetuava, lo esaltava beneficiandone.

Le masse si aspettavano da loro che essi reincanalassero la loro ricchezza nella società. Questo senso di « dovere morale » da parte dei pionieri degli affari e le « aspettative morali » da parte delle masse insieme, formavano le basi di un ordine sociale. L'imprenditore, essendo un egoista, auto-interessato e uomo economicamente strumentale da una parte, permetteva a se stesso anche di seguire delle direttive morali dall'altra. Entrambi i modi di coscienza prevalevano simultaneamente e l'imprenditore auto-diretto mediava tatticamente tra i due.

In ultima analisi, una persona buona è una persona morale e una persona morale è una persona di successo. Un imprenditore di successo è qual-

cuno che è buono e morale tanto quanto competente nello sfruttare e nell'appropriarsi delle risorse in e attorno se stesso.

Discussione e conclusione

Il modo migliore di vedere le migrazioni è come transizioni, una serie di passi che si muovono verso situazioni che variano nel tempo, nelle emozioni, negli spazi fisici, negli spazi di vita. Nel muoversi, nel movimento, il migrante si allontana da strutture sociali soffocanti e opportunità bloccate, crea nuove strutture sociali e, di conseguenza, si rivolge verso strutture di opportunità che così si creano. La struttura sociale è oppressiva per molti, come lo è la storia e la biografia. Ma l'idea di struttura sociale, e l'idea di storia, non appaiono tali a molti, specialmente agli imprenditori migranti. Le strutture sociali sono limitanti e rendono capaci allo stesso tempo. Certe transizioni nella vita, come le migrazioni, agiscono come influenze liberatorie su elementi dello stile di vita, apportando alterazioni cognitive e modificazioni strutturali. Il fatto che un individuo esca da una cornice di azioni per raggiungere un'altra cornice di azioni, a causa di una combinazione di fattori personali, familiari, situazionali e storici — per potersi mettere in marcia verso la realizzazione di un piano o di un progetto nella sua somma realtà di lavoro — lo rende un attore sulla scena sociale, cambiando e modificando nel suo mondo oggetti con le loro varie relazioni, ed esprime la sua efficacia causale e il suo ruolo produttivo nel creare valori e fini che egli cerca di realizzare.

Una transizione viene sempre sperimentata dall'immigrante più o meno come uno *shock* (o un « salto » in senso Kierkegaardiano) uno stressante avvenimento nella vita o una situazione che gli richiede di avere sotto controllo la problematica, di ingranare nel mondo. Egli deve imparare nuovi mestieri e deve imparare a trasformare se stesso ed allo stesso tempo trasformare gli altri.

Quindi, ciò che è centrale è questo spirito trasformativo incorporato nell'etica confuciana che spinge una persona a cercare per se stesso e, più importante, per la famiglia, una vita migliore attraverso la migrazione all'estero. La migrazione è, quindi, tanto una fuga dall'aggravarsi delle situazioni quanto un convincente, positivo passo verso la trasformazione, passo determinato da una miriade di decisioni relative alla migrazione che vengono prese dalla famiglia per il migrante prescelto. La migrazione è nella sua essenza una questione familiare; è troppo importante per essere lasciata all'individuo. Il migrante lascia la famiglia per poterla mantenere — attraverso rimesse dall'estero. La centralità della famiglia che ora viene edificata nel « fantasma familiare », nel carattere cinese, e nella sua intera esistenza, continua.

La famiglia restata a casa continua ad esercitare un controllo a distanza attraverso il senso di colpa e vergogna.

Nel lottare per l'auto-miglioramento nel processo di socializzazione e di apprendimento, i nostri nascenti immigranti-imprenditori sottolineava-

no cinque valori o « virtù » confuciani centrali: auto-controllo, frugalità, duro lavoro, onestà, e atteggiamento positivo nei confronti dell'apprendimento. L'apprendimento è un processo continuativo, cumulativo, e, per alcuni, dura tutta la vita. L'apprendimento è acquisizione, appropriazione ed interiorizzazione — trasforma la persona, la rende ciò che è « là fuori », « qui dentro », e si presta allo sfruttamento. L'auto-controllo, la frugalità ed il duro lavoro sono valori personali — quando acquisiti ed usati allo scopo di guidare, forgiare ed ispirare la condotta e le azioni, essi diventano risorse o competenze. Gli imprenditori immigranti nascenti avevano bisogno di lavorare duro, di conservare e astenersi dal fare spese eccessive per dare a se stessi la possibilità di mandare rimesse a casa e di risparmiare per il capitale iniziale per gli affari. Come valore, l'onestà media e dà forma alle transazioni tra individui, ed è quindi di natura interpersonale. Tra gli imprenditori cinesi, ciò è stato codificato ed è diventato una componente fondamentale del « linguaggio e del comportamento dei mercanti ».

I nostri imprenditori immigranti hanno per lungo tempo sottoscritto una visione del mondo che li poneva al centro di un numero di cerchi concentrici che si estendevano verso l'esterno. L'istituzione della famiglia esercita un'influenza quasi primordiale ed esistenziale sulle loro cognizioni. Per molti, la famiglia come struttura sociale pervade tutto ed è onnipresente. L'imprenditore immigrante nascente, per necessità a causa di influenze culturali o di scarse risorse nel loro iniziale stadio dell'evoluzione degli affari, e per scelta dato che la famiglia è una fonte affidabile di sostegno socio-emozionale, continua a portare avanti gli affari « come una famiglia ». Essi quindi ricorrono alla « familiarizzazione » come strategia familiare, provata nel tempo, ed utile a trasformare una larga varietà di relazioni socio-economiche in relazioni primarie, familiari. La famiglia quindi continuava a esercitare la sua influenza sull'individuo mentre si liberava di molte funzioni pratiche ed utilitaristiche. Eppure, visto da un altro lato, l'imprenditore stesso usa o sfrutta attivamente (in senso positivo) la famiglia come risorsa.

Se gli uomini sono per natura egoisti e utilitaristici, allora le azioni sociali, a meno che non siano vigilate e temprate dalla ragione e dalla coscienza, dovrebbero essere auto-serventi, auto-preservanti ed auto-perpetuanti; persino le istituzioni sociali come la famiglia e il clan avrebbero bisogno di essere concepite nei termini della motivazione dello sfruttamento economico da parte del potente sul debole, e della calcolata utilità di chi « non ha » per chi « ha ». Se la questione era nei termini dell'iniziativa dei nostri imprenditori di fare conquiste commerciali, come potevano essi andare in giro a parlare di un equilibrio tra il bisogno egoistico di accumulare ricchezze e il bisogno sociale di uguaglianza e rispetto reciproco, tra l'individualismo competitivo e le norme condivise da un gruppo, tra la frugalità e lo spreco, tra la giustizia morale e l'interesse personale?

Concettualizziamo l'imprenditore a due livelli. Ad un livello, noi mettiamo in risalto le sue inclinazioni individualistiche ad essere in controllo delle cose perché queste accadano. Questo è molto radicato nelle sue condizioni di immigrante — basso capitale, scarse abilità, esperienza di margina-

lità nella colonia — rendendo le risorse umane l'unico elemento prontamente disponibile per lo sfruttamento. Egli è tutto ciò con cui si può dare inizio al capitalismo, e dopo di lui nella lista viene la famiglia, poi il resto dei dipendenti che egli « familizza » e controlla adottando un'etica del lavoro; egli costituisce un modello di ruolo esemplare per gli altri, da seguire o emulare. Questo è particolarmente importante allo stadio nascente dell'imprenditoria.

Ad un altro livello, il nostro imprenditore migrante opera all'interno di una tradizione collettivistica di valori e comportamento economico che vincola il capo e i suoi lavoratori, l'imprenditore e i suoi soci — un legame che è necessario in un'economia povera di capitali e tecnologia, ma basata su fiducia o « reputazione » per il suo successo. Che questi imprenditori realmente aderiscano ai valori che sposano, o che soltanto li sottoscrivano ritualmente, o che li violino in tempi diversi della loro espansione d'affari, è un'altra questione difficile da convalidare empiricamente. Ma una volta che la reputazione di un imprenditore negli affari viene messa in discussione a causa di ripetute frodi, questi verrà sanzionato ed isolato dalla comunità mercantile.

Non era del tutto chiaro se i nostri imprenditori fossero incessantemente preoccupati soltanto dell'accumulo di ricchezze. Sembravano anche essere spesso occupati a parlare, pensare, e a mettere in pratica i valori morali lasciandosi coinvolgere in un ampio raggio di attività filantropiche. Nel loro codice etico, quello che sembrava particolarmente rimarchevole era la nozione di auto-limitazione, di tenere a bada l'umana avidità, come primo passo verso la creazione di un ordine sociale e morale prevedibile, controllabile e normativo.

Invero i nostri imprenditori parlavano spesso come studiosi confuciani! L'integrazione di pensare, parlare e mettere in pratica valori morali nella persona di un imprenditore è diventato a volte così totale e completo che è difficile differenziare lingua, condotta e galateo di un uomo d'affari da quelle di uno studioso confuciano. Mentre lo studioso confuciano esamina ed usa i testi classici nel proprio apprendere il Confucianesimo, il mercante acquisisce i valori confuciani dall'esperienza della vita quotidiana, e da molte altre fonti popolari e folcloristiche — quindi bisogna differenziare tra due ordini del Confucianesimo, dotti ed elitari da una parte, popolari e mondani dall'altra. I nostri imprenditori continuano a usare nella loro condotta le lezioni apprese dalla vita.

Quando i mercanti cominciano ad impegnarsi non solo nella retorica morale ma anche nella condotta morale e nella filantropia, quando come classe essi cominciano a costruire ospedali, strade, scuole, università, adempiendo a funzioni tipiche dello Stato, essi costringono a una rivalutazione del loro valore morale e della loro utilità funzionale alla collettività e al paese. In un impulso personale verso l'auto-trasformazione e l'auto-miglioramento, questi mercanti confuciani trasformano le vite di molti altri. Quando il migrante cinese passa i confini della storia, della geografia e della cultura per creare, trasformare e raggiungere qualcosa per se stesso e per gli altri, possono lo studioso e lo scienziato sociale restare ciechi e

non dar credito laddove è dovuto? I nostri imprenditori vedono se stessi come *leader* morali pionieristici, la forza motrice dominante, sempre in prima linea, e certamente non esitante nell'attribuire il proprio successo negli affari a se stessi — cioè, al loro carisma e alla loro *leadership*. Chi fa un'analisi sociale potrebbe vedere l'imprenditore nello stesso modo in cui quest'ultimo vede se stesso? Se un imprenditore realizzato, dopo una storia personale di auto-perfezionamento durata tutta la vita, dice con convinzione che « il mondo comincia da me », è molto lontano dalla verità?

Visti da un altro egualmente importante punto di vantaggio, i nostri imprenditori intervistati, in retrospettiva durante le interviste sulle storie di vita, costruivano e ricostruivano il loro successo negli affari attribuendolo a fattori diversi — quando si confrontavano con un intervistatore, e venivano sollecitati a « spiegare il loro successo ». Naturalmente, come mostrato nella nostra analisi, queste attribuzioni e spiegazioni erano tipicamente moralistiche nel tono e nel contenuto — l'intervistatore si ancorava spesso fortemente ad un discorso basato sulla tradizione confuciana in generale, e sulla cultura mercantile in particolare. Evidentemente, i nostri imprenditori hanno imparato, ed hanno interiorizzato una tale costellazione di valori culturali fondamentali che trovano di grande utilità pratica e quindi li utilizzano. Credendo che lo sforzo di mettere in pratica i valori cinesi fondamentali risulti in un successo imprenditoriale, i nostri imprenditori, nella loro retorica moralistica, stanno forse inavvertitamente ricostruendo e riproducendo delle ideologie imprenditoriali sotto gli auspici del Confucianesimo. Sono diventati quindi dei creatori di miti. Nella creazione di miti e nella ricostruzione della loro immagine pubblica all'interno della tradizione confuciana, essi riproducono se stessi e quindi la loro propria cultura come gruppo o classe, cioè come classe mercantile — di qui l'evidente similitudine ed omogeneità nei valori, nelle credenze, nelle espressioni moralistiche e nelle presentazioni di se stessi al mondo che hanno sposato.

Mentre i nostri imprenditori, come individui, e come membri della classe mercantile, si sforzano, come tutti noi, per la coerenza interna tra parole e fatti, verbalizzazione e comportamento, essi permettono anche a se stessi di modellarsi su un tipo ideale di « mercante confuciano »; in queste deliberazioni diventano assimilati ed omogeneizzati, in primo luogo perché essi sono giunti a comprendere che tale processo di trasformazione del carattere « ripaga » in senso materiale.

Naturalmente, noi potremmo voler ricordare che i nostri imprenditori erano venuti a Nanyang all'inizio come ospiti di passaggio, sradicati dalle loro case ancestrali di tipo *gemeinschaft* in Cina, e si erano ritrovati come migranti in condizioni liminali, anomiche, a volte ostili. Ora a Nanyang si trovavano improvvisamente in un limbo, conducendo un'esistenza da palla da biliardo (Chan, 1990: 5-6). Come rifugiati o come altri migranti involontari sradicati dal loro passato familiare, i nostri imprenditori dovevano imparare a far fronte allo *stress* della transizione, ingegnandosi a trovare un senso personale di coerenza nei valori e nelle credenze. Trovavano questa coerenza nel « vecchio stile », nei valori dei contadini legati alla

terra. In un modo piuttosto importante, una tale cornice di valori fondamentali leniva il dolore ed assorbiva lo *shock* del trauma della migrazione. I valori danno forma, guidano e moderano il comportamento.

Nel ricreare e ricostruire la loro personale coerenza di valori, i migranti si « erano gettati » in una tradizione culturale e come conseguenza, avevano inavvertitamente inserito o trapiantato un « vecchio mondo », quantunque adattato, in un ordine sociologico, in una nuova poco conosciuta esistenza nella società che li ospitava. Esistenzialmente parlando, i nostri imprenditori cinesi all'estero, attraverso le loro parole, cognizione e comportamenti, si erano trovati un'identità come mercanti cinesi all'estero. Tale identità richiede una incessante riaffermazione e mantenimento da parte di se stessi e altri. Nell'integrarsi nella società sia attraverso servizi caritatevoli sia attraverso contributi alla crescita e allo sviluppo economico, gli imprenditori si sforzavano di guadagnarsi un'entrata nell'élite dello strato più alto della società, spesso bloccata dai dotti e dallo Stato.

L'omogeneità mostrata nel come i nostri imprenditori articolavano i loro valori e le loro credenze, sottolinea una realtà percepita come condivisa. Che questi valori venissero seguiti nella vita di tutti i giorni o che si mostrasse verso di loro un rispetto solo formale, è il risultato di un'interazione tra dedizione personale, auto-coltivazione e circostanze particolari prevalenti. Alcuni imprenditori espressero il loro disappunto nei confronti del graduale logorarsi di questi valori e si lamentarono del fatto che le relazioni parentali possono essere crudeli, che non danno sostegno e che mancano di disciplina; che le associazioni dei clan sono organizzazioni sociali elitarie che aiutano soltanto i benestanti; che le relazioni datori di lavoro-lavoratori possono essere di sfruttamento, basate su conflitti ed ingiuriose; che l'etica degli affari è assente nella nuova generazione; che il denaro è l'unico veicolo per il successo; che il successo imprenditoriale è un fattore fortuito, o un colpo di fortuna, che sfugge al controllo dell'uomo.

Questi sentimenti e lamentele discrepanti comunque non attenuano la loro credenza che un ordine morale che nutre e controlla il comportamento economico prevale. Precisamente, proprio a causa del fatto che i nostri imprenditori hanno sofferto delle perdite a volte laddove questi valori sono stati violati, essi sono ancora più ardenti nell'affermarli e nel parlarne. Gli imprenditori potrebbero a volte violare l'etica degli affari e sfruttare le loro relazioni sociali. Eppure, essi sanno anche che la loro reputazione nel mercato li raggiungerà, facendoli ostracizzare dalla comunità d'affari, perfino forse rovinandoli finanziariamente e commercialmente. Per evitare tutti questi problemi, essi devono conformarsi.

In questo senso, un imprenditore è allo stesso tempo un individualista (nella sua avventura economica e nello sforzo pionieristico) e un conformista (nella sua esposizione, trasmissione e riproduzione di ideologie culturali mercantili o di mitologie). Come molti sociologi adesso vorrebbero affermare, l'imprenditore come individuo è allo stesso tempo libero e vincolato. Egli forse sperimenta un grado di libertà più alto di molti nel suo rischiare nelle attività economiche; ciononostante egli opera in conformità con i va-

lori e le tradizioni del gruppo. In senso stretto, il sociologo trova nell'imprenditore la dialettica dinamica della continuità e del cambiamento, della conformità e della indipendenza.

KWOK BUN CHANG
SEE NGOH CLAIRE CHIANG

(Traduzione dall'inglese
di EMMANUELA C. DEL RE)

Bibliografia

- CHAN KWOK BUN, « Getting Through Suffering: Indochinese Refugees in Limbo 15 Years Later », *Southeast Asian Journal of Social Science* (Special Issue on Indochinese Refugees 15 Year Later, Edited by Chan Know Bun), Vol. 18, n. 1, 1-18, 1990.
- Smoke and Fire: The Chinese in Montreal*, Hong Kong, Chinese University Press, 1991.
- CHAN KNOW BUN & CHIANG SEE NGOH CLAIRE, *Stepping Out: The Making of Chinese Entrepreneurs*, Singapore, Prentice Hall, 1994.
- GREENHALGH SUSAN, « Networks and their nodes: Urban Society on Taiwan », *China Quarterly*, 99, 529-52, 1984.
- HAMILTON GARY, « The Organizational Foundations of Western and Chinese Commerce: A Historical and Comparative Analysis » in *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*, Edited by Gary Hamilton, Hong Kong, Centre for Asian Studiens, University of Hong Kong, 48-65, 1991.
- HSU FRANCIS L.K., *Clan, Caste and Club*, New York, D. Van Nostrand Co., 1963.
- LANDA JANET T., « The Political Economy of the Ethnically Homogeneous Chinese Middleman Group in Southeast Asia: Ethnicity and Entrepreneurship in a Plural Society », in *The Chinese in Southeast Asia. Vol. 1, Ethnicity and Activity*, Edited by Linda Y.C. Lim and L.A. Peter Gosling, Singapore, Maruzen Asia, 86-116, 1983.
- LEE CHEUK YIN, « A Study of Confucian Statecraft Thought », *The Continent*, Vol. 79, n. 4, 24, 1989.
- LEGGE JAMES, *Confucius*, N.Y., Dover, 1971.
- LI YI YUAN & YANG KUO SHU (Eds), *The Character of the Chinese* (Testo in cinese in Chinese), Taiwan, Institute of Ethnology, Academia Sinica, 138-42, 1971.
- LI ZE HOU, *A Study of Ancien Chinese Intellectual Thought*, Beijing, Remin Press, 1985.
- LIGHT IVAN & BONACICH EDNA, *Immigrant Entrepreneurs*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.
- LIM HOW SENG, « Preface », in *Pioneers of Singapore*, Singapore, Oral History Department, Ministry of Information and the Arts, 1984.
- LIM LINDA Y.C., « Chinese Economic Activity in Southeast Asia: An Introductory Review », in *The Chinese In Southeast Asia, Vol. 1, Ethnicity and Economic Activity*, Edited by Linda Y.C. Lim and L.A. Peter Gosling, Singapore, Maruzen Asia, 1-29, 1983.
- OMOHUNDRO JOHN T., « Social Networks and Business Success for the Philippines Chinese, in *The Chinese in Southeast Asia. Vol. 1. Ethnicity and Economic Activity*, Edited by Linda Y.C. Lim and L.A. Peter Gosling, 65-85, 1983.

- ORAL HISTORY DEPARTMENT, *Oral History Manual*, Singapore, Oral History Department, Ministry of Information and the Arts, 1988.
- REDDING S. GORDON, *The Spirit of Capitalism*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- TONG CHEE KIONG, « Centripetal Authority. Differentiated Networks: The Social Organization of Chinese Firms in Singapore », Working Paper Series n. 99, Department of Sociology, National University of Singapore, 30 pp., 1989.
- WANG GUNGWU, « Preface », in *Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast, 1683-1735* by Ng Chin Keong, Singapore, Singapore University Press, 1983, XIX-XXII.
 « The Culture of Chinese Merchants », University of Toronto-New York University Joint Centre for Asia Pacific Studies Working Paper Series n. 57, 22 pp., 1990.
- WEBER MAX, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, N.Y., Free Press, 1951.
- WONG SU LUN, « Chinese Entrepreneurs and Business Trust », Inaugural Lecture, Supplement to the Gazette, University of Hong Kong, Vol. 37, n. 1, May 21, 25-35, 1990.
 « Chinese Entrepreneurs and Business Trust » in *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*, Edited by Gary Hamilton, Hong Kong, Centre for Asian Studies, University of Hong Kong, 13-39, 1991.
 « Business Networks, Cultural Values and the State in Hong Kong and Singapore », Paper presented at Third Soka University Pacific Basin Symposium, held in Singapore and organised by Soka University and Nanyang Academy of Fine Arts (14-16 September), 28 pp., 1992.
- YEN CHING HWANG, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya, 1800-1911*, Singapore, Oxford University Press, 1982.
- YONG PIT KEE, *The Social Foundation of Chinese Rubber Businesses in Singapore*, M. Soc. Sci. Thesis, Department of Sociology, National University of Singapore, 167 pp., 1992.
- YU YING SHIH, « The Modern Chinese Religious Ethics and the Entrepreneurial Spirit », (Text in Chinese), *The Intellectuals*, Winter, 1986.
The Modern Chinese Religious Ethics and the Entrepreneurial Spirit (Text in Chinese), Taipei, Luen Ching Publishing Company, 1987.

Territorializzazione commerciale delle identità: i cinesi a Parigi

Con questo articolo proponiamo alcune idee sulla ripartizione territoriale commerciale di alcuni spazi parigini e il suo legame con la negoziazione delle identità fra un gruppo di origine straniera e la società di accoglienza. Il nostro scopo è di dimostrare che « l'integrazione » del gruppo studiato avviene attraverso un inserimento nello spazio per mezzo di una territorializzazione commerciale di certe zone che servono da teatro per la messinscena che il gruppo propone di se stesso, nel quadro di una negoziazione delle identità. Il caso dei Cinesi viene qui esaminato a titolo esemplificativo.

Le zone commerciali asiatiche più visibili, in quanto individuate come tali dal contesto sociale, sono, a Parigi, il Triangle de Choisy¹ nel 13° *arrondissement* e Belleville come pure alcune agglomerazioni di commerci di minore importanza in rue de Torcy, rue de Flanders, e a Noisiel e Lognes nella periferia Est. Il caso della concentrazione commerciale del quartiere Arts et Métiers e della rue du Temple nel 3° *arrondissement* è particolare, in quanto la sua relativa invisibilità non la fa individuare come « quartiere cinese » anche se il numero degli esercizi commerciali è vicino a quello del Triangle de Choisy. Ma torneremo su questo aspetto più tardi.

Questi territori commerciali asiatici sono più spesso delle zone di commercio cinesi, in quanto una fortissima proporzione dei proprietari delle imprese sono dei « lettori/locutori » cinesi (Ma Mung-Simon, 1990). Queste zone sono i teatri privilegiati della rappresentazione che il gruppo o i gruppi asiatici forniscono di se stessi alla società d'accoglienza. La messinscena e la scenografia di questa rappresentazione partecipano di una certa territorializzazione attraverso un'« appropriazione significativa dello spazio ». Ci proponiamo di esaminare questo punto di vista dopo aver, rapidamente, presentato i « territori commerciali centrali ».

I territori commerciali centrali asiatici

Uno dei principi strutturanti della territorializzazione dei Cinesi è quello che organizza la comunità in Francia e, potremmo aggiungere, nel mondo. Come abbiamo spesso sostenuto, il gruppo cinese sembra essere organizzato secondo un principio imprenditoriale (Ma Mung 1992 a, b; 1994 c).

¹ Per riprendere la denominazione di Michelle Guillon e Isabelle Taboada Leonetti (1986).

Non svilupperemo qui questo punto, ma ricorderemo che da ciò — dalle imprese cinesi — viene una parte importante dei redditi della popolazione, che siano padroni o salariati, e che in questo modo una notevole porzione (certo difficile da censire) di questa popolazione è a loro organicamente legata (Ma Mung 1994 a; Ma Mung-Simon 1990).

Questo principio imprenditoriale ha molteplici effetti, in particolare, sulla localizzazione delle imprese. Così, gli spostamenti, la mobilità degli individui saranno regolati dalle opportunità imprenditoriali dipendenti, loro stesse, dalle reti e dalle localizzazioni (presenza o no) di altre imprese a seconda che sia opportuno accostarsene o allontanarsene.

Seguiamo l'evoluzione delle tre principali concentrazioni commerciali: il Triangle de Choisy, Belleville e la zona Arts et Métiers-Temple.

Fra il 1986 e il 1994, il numero di stabilimenti commerciali asiatici in questi tre settori è notevolmente aumentato (Belleville: 51%, Arts et Métiers-Temple: 74%, Triangle de Choisy: 80%). Ciò va messo in relazione con lo sviluppo dell'imprenditoria etnica. Tale forte crescita in queste tre zone deve, tuttavia, essere rapportata con quella del numero totale degli esercizi commerciali asiatici nella Parigi *intra-muros* che l'ha accresciuta di più del 120%².

Questa moltiplicazione dei commerci in settori già fortemente organizzati si traduce in un tasso d'occupazione molto elevato: la proporzione degli esercizi cinesi, nell'insieme commerciale di ognuno dei settori, varia dal 32%³ a Belleville, al 41% nel settore Arts et Métiers-Temple e al 52% nel 13° *arrondissement*, ma può, in alcuni casi, raggiungere il 75% (rue au Marie).

Tuttavia, lo spazio di queste concentrazioni commerciali nell'insieme del dispositivo economico cinese resta modesto (il 24% degli esercizi commerciali cinesi nella Parigi *intra-muros* e solo circa il 10% di quelli della regione Ile de France). Il numero di imprese al di fuori di queste aggregazioni ha avuto un'evoluzione più rapida dei commerci situati all'interno e queste aggregazioni, nel totale, sono diminuite. Perciò, per reali che siano, le situazioni d'aggregazione commerciale o residenziale devono essere ricollocate nell'ambito del dispositivo imprenditoriale o residenziale asiatico.

Tuttavia, denomineremo queste aggregazioni come *territori commerciali centrali*.

La loro centralità è definita su un piano morfologico dal peso — anche modesto — che rappresentano nell'insieme cino-asiatico, ma più ancora per la polarità spaziale che esercitano:

- sulle popolazioni asiatiche, in quanto centri d'acquisto;
- sulle altre popolazioni (autoctone), in quanto centri di consumo esotico;

² Non analizzeremo qui l'evoluzione delle attività né le circostanze di quest'evoluzione già esposte in altri lavori.

³ Dati provvisori.

— su una gran parte delle imprese asiatiche, in quanto centri d'approvvigionamento;

— come pure su imprese non asiatiche, sempre per il rifornimento di merce (questo è il caso del settore Arts et Métiers-Temple, della *maroquinerie* o della bigiotteria all'ingrosso)⁴.

Questi *territori commerciali centrali* costituiscono, quindi, solo una parte del territorio o dei territori commerciali cinesi. Le altre unità commerciali o imprenditoriali situate fuori da queste concentrazioni sono materialmente legate a questi centri — e, talvolta, fra loro — attraverso l'approvvigionamento, gli scambi di servizi e le altre relazioni commerciali interne al gruppo. D'altra parte, dal punto di vista dei gestori degli esercizi commerciali situati fuori da queste concentrazioni, il fatto di sentirsi appartenenti a questo gruppo collega simbolicamente ognuno di questi punti ai territori centrali nella misura in cui, nella loro essenza, questi poli rappresentano anche — come per la società circostante, ma in maniera differente — un certo modo d'essere del territorio asiatico⁵.

Considerando questi diversi punti di vista e il riconoscimento, da parte degli uni e degli altri (il gruppo e la società d'accoglienza), di queste aggregazioni come modi di essere territoriali, come anche legame materiale e simbolico che collega punti e poli, arriviamo a una costruzione tale che il territorio non copre l'insieme di uno spazio come un'entità compatta, ma che dei corridoi di circolazione di persone, beni, servizi, informazione e denaro collegano i punti fra loro e a questi i centri e i poli.

Si tratterebbe, quindi, di dispositivi spaziali (una certa organizzazione degli uomini, delle loro attività e delle loro risorse economiche e culturali...) all'interno dei quali i differenti luoghi di forte o debole aggregazione e anche di dispersione sono fra loro collegati dai percorsi degli attori e soprattutto — qui ci ricollegiamo ad un punto di vista di Alain Tarrus (1995 b) — « da una memoria che essi affidano ai luoghi e che, divenuta collettiva, realizza un'entità territoriale ». Detti spazi non formano un territorio compatto, ma dei campi di forza multipolare. Sono dei dispositivi spaziali che si sovrappongono alle spartizioni territoriali imposte (ad esempio i confini amministrativi), o dominanti (i luoghi frequentati dalla maggioranza delle persone).

Zone commerciali e rappresentazione

Benché il loro spazio sia, tutto sommato, modesto sul piano della morfologia della distribuzione della popolazione in oggetto e delle sue attività, i *territori commerciali centrali* giocano un ruolo essenziale nella definizione

⁴ Ricordiamo che, per esempio, il Triangle de Choisy esercita un'attrazione sulle popolazioni e sulle imprese asiatiche che oltrepassa abbondantemente il livello locale e regionale (cfr. Guillon e Taboada Leonetti, 1986).

⁵ Sulle relazioni della diaspora cinese sul territorio si veda Ma Mung 1994 b.

delle relazioni con la società d'accoglienza. Infatti, possono essere compresi come elementi e teatri di messinscene, di « rappresentazione di sé »⁶ della comunità nel quadro di una negoziazione delle identità in rapporto alla società d'accoglienza. Elementi di una transazione simbolica che si svolge fra questa comunità e la società circostante su cui torneremo più in là. L'aspetto rimarchevole è che questa messinscena propone l'immagine della commercialità, dell'imprenditorialità⁷.

Questi *territori commerciali centrali* ben rappresentati dal Triangle de Choisy e Belleville, — essendo differente il caso del settore Arts et Métiers-Temple — sono tali in quanto individuati in questi termini sia dalla società più ampia che dagli asiatici. Si può dire che, in un certo senso, territori assegnati e territori rivendicati sono in questo coincidenti.

Sorprendente alchimia delle messinscene dove le immagini sono riprese, modificate, a volte, capovolte; esse mostrano come i gruppi immigrati — poiché sarebbe possibile dire la stessa cosa dei magrebini, degli antillani — con un tono chiaramente diverso — non sono spettatori passivi della loro messinscena da parte degli altri, ma anche attori e sceneggiatori di ciò che essi ritengono di essere e di quello che noi diciamo che essi sono.

In questi territori, o piuttosto parti di territorio, è avvenuto un fenomeno simile a quello che si è potuto osservare negli Stati Uniti ed in altri paesi: l'immagine delle Chinatowns, di ghetti insalubri, sporchi, poveri, luoghi d'ogni sorta di traffico e della delinquenza sono divenuti zone turistiche molto frequentate (San Francisco, Los Angeles, New York, Manchester, Londra). Questo mutamento d'immagine è avvenuto attraverso l'azione di commercianti e associazioni⁸ a volte d'accordo con i Comuni (Manchester e Londra, in misura minore) che hanno trasformato l'immagine negativa ribaltandone alcuni elementi per farne delle caratteristiche esotiche. Gli elementi di differenziazione del gruppo rispetto alla società d'accoglienza a partire dai quali si è costruita un'iconografia inquietante, sono stati organizzati, composti in una scena esotica adatta ad attirare l'avventore. Importanti luoghi turistici dell'esotismo presenti nei territori di accoglienza (tutte le guide turistiche oggi menzionano per ogni grande città la Chinatown come luogo da visitare) sono tali, a volte, anche per le popolazioni asiatiche; è in questo senso che anche a San Francisco, a Los Angeles, a Londra, Manchester o Parigi possiamo vedere gruppi di turisti asiatici visitare le Chinatowns. È sicuramente sconcertante guardare quest'immagine di sé nella rappresentazione che la comunità (alla quale si desidera appartenere) dà di se stessa alla società di accoglienza, ma anche ai suoi membri e della quale si fa parte.

⁶ Cfr. i lavori di Anne Raulin sui commercianti magrebini (1986).

⁷ Ricordiamo che ciò non significa che tutti i Cinesi sono imprenditori, ma che è da un'imprenditoria a base etnica che essi traggono una cospicua parte delle loro rendite (salari o profitti a seconda della loro posizione nell'impresa).

⁸ In cui i commercianti giocano in maniera innegabile un ruolo, non fosse che nelle vesti di finanziatori.

Messinscena e negoziazione delle identità

Questa messinscena fa parte di una negoziazione e di una transazione simbolica dell'identità.

Noi altrove abbiamo difeso il punto di vista secondo cui gli attori che operano da tramite fra immigrazione e società d'accoglienza sono gli imprenditori etnici e che è partendo da questa posizione che si collocano come negoziatori simbolici delle identità (Ma Mung 1994 c).

Cerchiamo ora di vedere come si sviluppa questa negoziazione. Dato che nelle società contrattuali come la nostra, le negoziazioni fra gruppi in generale si fanno tramite rappresentanti istituzionali che parlano di questi gruppi (da un lato, associazioni e diversi gruppi di pressione e dall'altro, governo, apparati di Stato, collettività territoriali), il problema è di trovare degli interlocutori nei gruppi immigrati. Anche se nel caso dei Cinesi le associazioni sono molto numerose, non ce ne sono, per quanto ne so, che possano rivendicare di essere loro rappresentanti, anche se alcuni — da un po' di tempo — stanno provandoci.

Si può pensare che la presenza di gruppi è in qualche modo negoziata attraverso una « conversazione-conversione » (conversare, conversa, conversione, convertire) fra il gruppo immigrato e la società d'accoglienza, una relazione, uno scambio di messaggi, di segnali che dicano qualcosa sulla presenza dell'altro (il gruppo per la società d'accoglienza e viceversa). Questo scambio può prendere una forma istituzionalizzata — come prima accennato — attraverso un dialogo fra le istituzioni del gruppo (associazioni o altre forme istituzionali di rappresentazione) e quelle della società d'accoglienza.

A fianco di queste forme istituzionali di *rappresentazione* politica ne esistono altre: forme simboliche, simboli attraverso cui la società d'accoglienza vede il gruppo — ovvero grazie ai quali se lo rappresenta — e attraverso cui, in parte, il gruppo vede la sua relazione con la società d'accoglienza. Forme simboliche attraverso cui il gruppo « si fa vedere », si mette in scena.

In assenza di istituzioni sufficientemente rappresentative (associazioni o federazioni di associazioni) che possano negoziare lo spazio del gruppo nella città, sono le figure più visibili che conducono questa negoziazione — ma in maniera indiretta, non stabilita — all'interno di un progetto esplicito. Queste figure sono i commercianti, i ristoratori, ecc. Da ciò, è possibile affermare che, siccome questi negoziatori sono in primo luogo agenti economici, è particolarmente (ma non soltanto) lo spazio economico del gruppo che viene negoziato in modo simbolico. E dato che questi agenti economici sono degli imprenditori è il suddetto spazio del gruppo, organizzato in dispositivo imprenditoriale, che viene ad essere negoziato. D'altra parte, il fatto che la figura, l'immagine dominante che è riconosciuta, ma anche proposta, è quella della commercialità e dell'imprenditoria può essere interpretato come un elemento facente parte di una strategia del gruppo che miri alla sua riproduzione mediante un'attività imprenditoriale piuttosto che un'altra.

Regie commerciali

Cercheremo di cogliere uno dei mezzi della negoziazione delle identità attraverso la messinscena del gruppo. Partiamo da quelle che alcuni hanno chiamato a proposito di situazioni abbastanza diverse, le scene urbane della manifestazione commerciale⁹.

Queste scene urbane asiatiche a carattere commerciale sono ben conosciute a Parigi, si tratta precisamente della o delle « Chinatowns » costituite dal Triangle de Choisy e Belleville.

Si tratta appunto di scene visto che, effettivamente, c'è una messinscena della comunità, ma mediante una rappresentazione essenzialmente commerciale di se stessa. Sono attività principalmente commerciali (ristoranti, negozi di alimentari o oggettistica) gli elementi della rappresentazione di sé che il gruppo dà sia alla società di accoglienza che a se stesso. Elementi di rappresentazione che sono, quindi, attività di commercio, di negoziazioni. In questo senso l'immagine proposta è quella della negoziazione; si tratta di negoziare quest'immagine sotto il giudizio della società d'accoglienza.

Negoziazioni, cioè transazioni — i cui attori sono i commercianti — e che, quindi, mirano a *transigere* a proposito di quest'immagine con la società d'accoglienza.

Vi è messinscena non soltanto degli insediamenti commerciali, ma anche delle comunità il cui punto culminante è ogni anno la festa del Capodanno cinese. Lo spettacolo che il gruppo dà di se stesso è organizzato parecchi mesi in anticipo e viene ampiamente pubblicizzato dai mass media.

Benché questi teatri costituiscano solo una parte del territorio della comunità essi hanno una grande importanza simbolica agli occhi di questa, in quanto « luoghi di approvvigionamento, di ritorno alle origini e di compensazione simbolica » (Guillon, Toboada-Leonetti, 1986). Ma sono importanti anche rispetto alla società d'accoglienza, poiché è attraverso loro che essa vede gli asiatici in quanto gruppo (ciò non impedisce, ovviamente, ad un autoctono di rappresentarsi un individuo particolare, che conosce, in modo diverso).

Le altre scene della rappresentazione si svolgono in concentrazioni più modeste e negli insediamenti dispersi che propongono anche loro un'immagine di se stessi e del gruppo il cui peso è tanto maggiore in quanto si rivolgono quasi totalmente alla società autoctona; la loro funzione di *auto-presentazione* e *rappresentazione* alla società d'accoglienza è dunque essenziale. Lontano dalle grandi rappresentazioni dell'anno nuovo, questi teatri di quartiere svolgono il loro numero ogni giorno.

⁹ Cfr. Le giornate « Diaspore, dispositivi nomadi: il problema urbano del commercio e dei commercianti etnici », Université de Toulouse - le Mirail, 9-11 febbraio, 1994.

Meccanismi di identità

Cerchiamo ora di sottolineare i meccanismi dell'identità attraverso una breve trattazione sulla negoziazione e la transazione che ci permetterà di afferrare come si effettua la negoziazione reciproca delle identità fra il gruppo e la società di accoglienza.

Supponiamo che ci sia negoziazione fra gruppi immigrati e società di accoglienza: essa dimostra, anzitutto, la presenza di questi gruppi. In un primo tempo è appunto questa presenza che è negoziata (e che è accettata — volente o nolente — pena l'espulsione).

Gli immigrati hanno una funzione di specchio per la società di accoglienza¹⁰. In un certo modo si può dire che quest'ultima si vede attraverso gli occhi di tale o talaltro gruppo straniero. Questa situazione non è costante né unica: la società non passa il suo tempo a guardarsi in uno specchio e questo non è il solo obiettivo attraverso cui si guarda. Ma il rafforzamento della presenza straniera, anche se è più fantastico che reale, il rafforzamento della differenza rende questa situazione più frequente.

D'altronde, essa si vede attraverso l'immagine che pensa essere quella che quel gruppo si fa di lei stessa e anche lì possono esserci delle differenze, ma qui fra le immagini che supponiamo essere quelle che gli altri si fanno di sé.

La specularità fra la società d'accoglienza e il gruppo immigrato ha come conseguenza che l'identità della società di accoglienza così costruita è definita in rapporto a questi gruppi, cioè in relazione alla visione che questa società si fa dell'idea che questi gruppi hanno di essa. E ciò accade reciprocamente per i gruppi immigrati. Perciò, esistiamo solo sotto lo sguardo dell'Altro (la società di accoglienza per il gruppo immigrato e viceversa) e si specula a proposito di ciò che questo sguardo vede. Si tratta, dunque, dal punto di vista della società di accoglienza di trattare con questa differenza, di comporre, di negoziare.

La negoziazione si opera non con un gruppo che si vede come una massa indifferenziata (fatta eccezione per gli individui che si riconoscono, ma che sono solo parti di quest'insieme), bensì con figure che incarnano questo gruppo.

Forse, dei *leader* di tipo politico nel senso più ampio del termine (capi di associazioni, rappresentanti autoproclamati...). Forse anche con delle figure tangibili attraverso cui si *identifica* il gruppo e con le quali si entra in contatto con questo, in una relazione di negoziazione, come il commercio. Possiamo dire che uno dei vettori della negoziazione delle identità è costituito dai commercianti e, più ampiamente, dagli imprenditori che sono in contatto e che « trafficano »¹¹ con la società di accoglienza.

¹⁰ Come, più di quindici anni fa, hanno mostrato — su un piano molto diverso — T. Allal, J.P. Buffard, M. Marié, T. Regazzola, 1977.

¹¹ Sull'idea di « traffico » e « trafficare » si veda *passim* nei lavori di Médam e Tarrus.

In questo processo le identità negoziate non sono solamente quelle dei gruppi immigrati, ma anche, in un certo modo, quella/quelle della società d'accoglienza.

La negoziazione delle identità implica una transazione delle identità

Per trattare questo punto cominceremo con affermazioni un po' dogmatiche che, pur richiedendo più ampi sviluppi, non abbiamo la possibilità di affrontare in questa sede.

La transazione implica lo scambio — la transazione è una forma di scambio — e transigere implica il dare qualcosa in cambio di qualcos'altro.

Possiamo dire che l'identità è un insieme di elementi attraverso cui:

- degli individui si riconoscono come appartenenti ad un gruppo;
- il gruppo riconosce i suoi membri;
- il gruppo si auto-riconosce;

— gli altri riconoscono il gruppo in quanto tale e i suoi membri in quanto individui.

Questi elementi non sono fissi, evolvono continuamente, in più i gruppi e gli individui hanno molteplici identità a seconda del momento, della situazione e del luogo.

Le transizioni si operano a proposito degli elementi che costituiscono l'identità dei gruppi e della società di accoglienza in un dato momento. È su tali elementi che si svolgono gli scambi e che si transige.

Una breve digressione sulle pratiche alimentari permetterà di afferrare meglio quanto si vuole dire. Chiaramente, sarebbe utile estendere l'analisi anche ad altri elementi.

Alimentazione dell'identità

Le pratiche alimentari sono elementi importanti dell'identità nella misura in cui si *incorporano* e permettono così all'identità di, letteralmente, *prendere corpo e prendere i corpi*. Vi è, dunque, l'inserimento nel corpo individuale, ingestione reale, di elementi dell'identità.

E si potrebbe dire che c'è l'inserimento, ingestione simbolica nel corpo sociale di elementi dell'identità nel senso in cui l'accumulazione di queste prese d'identità individuali fa massa e forma corpo collettivo, corpo sociale.

Gli individui e i gruppi si nutrono di elementi dell'identità che appartiene loro, ma anche di elementi appartenenti agli altri. A questo riguardo gli esempi sono numerosi:

Per la società d'accoglienza:

— moltiplicazione dei ristoranti esotici sempre in rapporto coi gruppi immigrati (per fornire solo un esempio fra tanti altri, si noterà che i ristoranti indiani, numerosi in Gran Bretagna negli anni '70, sono apparsi in Francia soltanto con l'immigrazione proveniente dal subcontinente indiano);

— moltiplicazione dei prodotti esotici nei supermercati e, più in generale, sviluppo del consumo esotico. Se ciò non può essere spiegato solamente con la presenza degli immigrati (esiste un fenomeno più ampio di internazionalizzazione delle società urbane), tuttavia, ne dipende per larga parte. D'altronde, ci si interroga poco sulle implicazioni del consumo di pasti strani e stranieri da parte degli autoctoni. Tuttavia, stupisce il fatto che questi si ristorino, cioè si ristabiliscano, si ricostituiscano con un'alimentazione che non è la loro.

Il prodotto che vende il ristoratore non è il risultato del caso o della riproduzione identica e rigorosa del prodotto qual è fabbricato (cucinato) nel paese d'origine (basta solo ascoltare le lamentele dei « veri » conoscitori sul carattere adulterato di tale prodotto che non è assolutamente autentico), è fabbricato secondo le rappresentazioni che il fabbricante si fa dei gusti della clientela, egli adatta questo prodotto ai gusti che attribuisce alla sua clientela. E questa va da lui per trovare l'immagine di ciò che suppone sia la cultura dell'altro. Ciò che egli propone è un'immagine etnicamente qualificata della sua cultura e, in certo modo, simbolicamente negoziata con quella della sua clientela.

Per le popolazioni immigrate:

la situazione è meno visibile, ma vi è sicuramente una modificazione dei ritmi alimentari, della composizione dei pasti ecc. determinata dalla migrazione e dalla residenza nel paese d'immigrazione. Questa modificazione non avrebbe preso la stessa forma se ciò si fosse verificato in un altro paese.

Ci sono, quindi, delle pratiche alimentari che sono tuttavia i più solidi baluardi dell'identità ereditata, della transazione e dello scambio.

Insegne

Insegne e vetrine chiamano allo scambio e manifestano dichiaratamente il loro carattere etnico come argomento di negoziazione.

Le insegne (*insigna*, decorazione, guarnizione, derivata da *signum*, marchio, distintivo, segnale, segno) fanno parte dei segni che individuano questi spazi.

L'importanza delle insegne nella « presentazione di sé » dell'azienda e del commerciante è stata sottolineata da Anne Raulin a proposito dei commercianti magrebini (1986). Questa presentazione di sé è un modo di porsi di fronte all'Altro. È, quindi, una forma di dialogo, di scambio, di negoziazione, di transazione. Questo modo di porsi di fronte all'Altro, questa presa di posizione è un elemento di dialogo perché il segnale emesso chiede un ritorno, un apprezzamento, una presa di posizione in reciprocità. Ne daremo un esempio indiretto o, piuttosto, un contro-esempio che permetterà di affrontare il caso singolare del settore Arts et Métiers - rue du Temple. Diversamente, si vedrà il ruolo che esse (le insegne) possono giocare nei quartieri di alta rappresentanza.

Qui si può osservare come un territorio commerciale centrale, il cui numero di esercizi commerciale è quasi equivalente a quello del 13° *arrondissement*, diventi *invisible*.

A differenza degli altri — quasi all'opposto — vi è una messinscena dell'invisibilità e di una sorta di trasparenza paradossale poiché mira a non evidenziare la presenza.

Il caso di questo importante polo commerciale, che si è a lungo reso e che continua in una certa misura a rendersi invisibile, è interessante. Bisogna, tuttavia, segnalare che si è in una fase di visibilizzazione legata all'innatismo intensificarsi, in certi spazi, delle attività economiche durante gli ultimi anni.

Questa messinscena che tende all'invisibilità è percepibile attraverso le insegne la cui maggior parte è neutra, cioè inavvertita.

Nello studio che conduciamo attualmente, io tento di stabilire in modo molto provvisorio una specie di tipologia di *nomina* o di autodesignazione o di autodenominazione degli insediamenti commerciali attraverso le insegne e la presenza o l'assenza di caratteri asiatici sulla facciata.

Si arriva per il momento a sei categorie che vanno dall'assenza totale di referenze asiatiche ad una specie di rovesciamento della caratterizzazione.

Le osservazioni riguardano per ora il quartiere Arts et Métiers e la rue du Temple. La grande maggioranza degli insediamenti commerciali (> 200) sono degli esercizi all'ingrosso di *maroquinerie* (# 150) o di bi-giotteria (# 40).

1ª categoria

Assenza di referenti e presa di distanza rispetto al carattere asiatico attraverso l'aggiunta di un elemento che rinvia ad una identità non asiatica (spesso un nome o un cognome):

Kelly fantasie, Tony sac, Karine France, Astrid, Fanny, Guillaume Oliver, Georges, Dan, Chancel, Taberna des Gravilliers.

Ce ne sono di difficilmente classificabili e sono « ad effetto »:

Cuir race, Désir du cuir.

2ª categoria

Assenza di referenti e neutralità: *La parisienne, Le comptoir de la maroquinerie, Les nouveautés, Sylux, Paralux.*

Esempi di denominazione minimale talvolta ridotta alle iniziali: *CCT, CAJ, XSD, LGU, TCM...*

Altre fanno riferimento al luogo: *Caro cuir* (riferimento al mercato del Carreau du Temple) con delle digressioni religiose involontarie: *Accessoires du Temple, Progrès du Temple, Temple d'or* (esercizi commerciali localizzati in Rue du Temple).

3ª categoria

Assenza di riferimenti espliciti con presenza, talvolta, di segni insoliti per sottolienare l'identità in modo discreto: *Ceintures Yu, Xia bijoux, Jacqueline Hsinh, La grande muraille.*

4^a categoria

Referenti più netti, ma assenza di caratteri tipografici asiatici: *Chou Kunag, Lin Yen, Distri Zhen, Huang Maroquinerie, Hsu Bang*.

Alcuni suggeriscono un'idea di legame fra paese di accoglienza e paese di origine: *Etablissements Chine-France, Frasco* (France Asie compagnie), *Eurasie, Le nouveau Paris-Shandong*.

5^a categoria

Referenti netti e presenza di caratteri asiatici: *Le Jardin de Pékin, La Villa du Printemps, Yong kia...*

La lista è lunga perché è il caso della maggior parte dei ristoranti situati nel quartiere studiato, ma anche nell'insieme dell'area parigina.

Si deve distinguere per quel che riguarda i caratteri asiatici fra:

— i ristoranti orientati verso la popolazione autoctona, qui i caratteri e la scenografia sono destinati a creare un ambiente esotico;

— i ristoranti orientati verso le popolazioni asiatiche, i caratteri e la scenografia sono finalizzati a dare un carattere di autenticità alla cucina. Essi hanno anche un carattere informativo.

Da notare che i caratteri non sono soltanto a seconda degli insediamenti commerciali degli ideogrammi cinesi, ma dei caratteri dell'alfabeto khmer, thai, lao, vietnamita, e di altri luoghi che non hanno spesso alcun rapporto fra la denominazione cinese e quella francese. L'abbondanza di caratteri di differenti origini vuole, talvolta, suggerire una dimensione universale.

La denominazione dei ristoranti asiatici nella regione parigina (auto-designazione) riprende frequentemente gli stereotipi: il termine *mandarino* appare 94 volte, *dragone* 34 volte, *loto* 9, *pagoda* 7 volte, *muraglia* 6 volte.

6^a categoria

Molto più rara. Vi è una ripresa per proprio conto dello stereotipo in una sorta di rovesciamento sul segno (stigma), che testimonia un certo senso dell'umor: *l'Orient Express* nel settore *Ars et Métiers Temple*. *L'année du dragon*, riferimento al film di M. Cimino.

L'iscrizione di uno stereotipo in uno spazio molto localizzato del paese di accoglienza disinnescava la carica rappresentativa attesa e la rovescia in una forma ironica: *Le dragon du Poitou*, a Poitiers, specialità cinesi, vietnamite e thailandesi.

L'autodesignazione per mezzo dello stereotipo che si applica non all'immigrato ma all'autoctono ribalta lo stigma: *Le Cok Gaulois*, specialità cinesi e thailandesi a Champigny.

Terminiamo con i capovolgimenti più sofisticati: nella Parigi *intra-muros*, tre ristoranti si chiamano *Le lotus bleu*. Ed un esercizio commerciale si chiama... *Tin-tin!*

Chiaramente, bisognerebbe sottolineare che tutto ciò dipende dalla clientela che si desidera avere, essa stessa legata all'attività praticata, e dalle costrizioni relative all'ubicazione (del locale). Ma tale aspetto — per motivi di tempo — non può essere esaminato in questa sede.

Territorializzazione commerciale e appropriazione significante dello spazio

Il titolo del presente paragrafo sintetizza il punto di vista che tenteremo di esporre nelle righe che seguono.

La territorializzazione ha un rapporto con lo *spazio fenomenologico*; lo spazio percepito attraverso l'azione e l'esperienza umana — in opposizione allo *spazio reificato*: quello prodotto dal pensiero in base all'esigenza di una sua comparabilità. Spazio misurato e che, dunque, presenta dell'identico: per misurare è necessario il « medesimo » — l'identico — confrontabile.

Territorializzazione, in questa sede, significa messa in opera di un territorio e induce, nel senso corrente, l'idea di una proprietà su uno spazio. Proprietà in senso ampio: fare proprio uno spazio. Non si tratta di appropriazione fondiaria, benché questa esista, ma di appropriazione per delimitazione dello spazio. Fare proprio lo spazio tramite dei *segni* che si stabiliscono o attraverso l'attribuzione di sensi diversi ai segni che sono già presenti.

Qui ci siamo più interessati alla produzione di segni che all'attribuzione di un senso diverso ai segnali esistenti. Questo aspetto sarà oggetto di un altro lavoro.

Per territorio si deve intendere uno spazio che costituisce *senso* per almeno un gruppo (o più gruppi quando il territorio è riconosciuto dagli altri). È uno spazio percorso e pieno di significati diversi, di natura e di valori estesi, ed in costante evoluzione.

È modificando il senso di alcuni segni e producendone di nuovi che si opera l'appropriazione.

Questa delimitazione si sviluppa in due direzioni:

- da una parte, si tratta di segnalare ai membri dello stesso gruppo che si tratta di uno spazio comune, di un *luogo comune* ad ognuno fra essi,
- dall'altra parte, (ma non sistematicamente) si tratta di dire agli altri che questo spazio è quello di tale gruppo.

Queste diverse forme d'affermazione possono avere livelli molto diversi: tenue, invitante, ostile...

Dapprima, sembra che siano i territori commerciali ad esibire in maniera più ostentata questi segni nelle diverse direzioni segnalate.

Segni prodotti ad uso interno: sono segni che mirano a dare un senso, a comunicare un messaggio ad un altro se stesso o supposto tale. Da un lato vi è il senso che ciascuno attribuisce ad un segnale particolare e dall'altro un senso che deve essere condiviso da molti. Per comunicare è necessaria una *comunità di senso* per ogni segno particolare. Per una persona di origine cinese, per esempio, come per chiunque altro, la presenza di un ristorante asiatico è segnalata da un'insegna e una certa organizzazione della facciata. Questa disposizione segnala, allora, la presenza di un simile e le persone in oggetto sono particolarmente sensibili a questi segnali. Perciò è notevole che quando si gira per Parigi con un membro di questo gruppo egli è capace di localizzare un grande numero di ristoranti e negozi asiatici di cui non conosce, tuttavia, i proprietari e quindi non può individuarli come vicini o lontani (in termini etnici) (Wenzhou, Viet, Lao, Chaoz-

hou...). La disposizione indica solamente la presenza di un possibile simile. L'esistenza di altri segni gli fornirà delle precisazioni maggiori e gli permetterà di valutare il livello di prossimità e affinità di questo simile.

Segni ad uso esterno: sono i segnali che mirano a comunicare un messaggio agli altri, o almeno a coloro che vengono ritenuti differenti da colui che emette il segnale. L'interessante è che vi si recitano rappresentazioni intersoggettive più complesse che nel caso precedente. Se il segno emesso a destinazione interna si basa su una comunità di senso essa stessa presupposta dal fatto dell'appartenenza ad un medesimo gruppo, nell'emissione a destinazione esterna, ci si richiama in maniera più sistematica alle rappresentazioni che supponiamo gli Altri abbiano, al loro supposto mondo di significati (a tale proposito si veda sopra l'esempio della denominazione dei ristoranti, 5^a categoria).

Quindi, il territorio non è soltanto l'aggregazione o la segregazione, ma è l'insieme dei luoghi significanti propri a un gruppo, l'insieme degli spazi che si unificano, si riuniscono in federazione attraverso una prassi, un utilizzo e dei significati comuni.

Allora, la dispersione configura un certo tipo di territorio. Un territorio che ricopre non gli spazi che separano i diversi punti stabiliti, ma una rete territoriale. (I geografi direbbero che il territorio non è uno spazio-superficie, ma uno spazio-linea).

A questo proposito potremmo ricordare l'idea di *arcipelago* che vagamente riconduce a quella di *arcipelisation* avanzata da alcuni autori (Edouard Glissant, per esempio).

Conclusioni

La forte delimitazione dello spazio che le insegne inducono nella maggior parte dei luoghi commerciali cinesi e la messinscena nella quale si iscrive sono esempi di processi d'appropriazione significativa dello spazio, cioè di territorializzazione. Partendo da questo punto di vista, possiamo liberarci dall'ingombrante pregnanza di una concezione del territorio visto come terra d'origine, come terra o porzione di terra circoscritta da una presenza fisica perenne degli individui. In questo modo il territorio si amplia e si diversifica.

Se distinguiamo provvisoriamente alcune forme di appropriazione dello spazio si preciserà meglio ciò che si intende:

- appropriazione giuridica attraverso l'acquisto o la locazione di spazi commerciali o residenziali;
- appropriazione fisica attraverso la presenza deambulatoria, residenziale o professionale;
- appropriazione significativa attraverso il riempimento dello spazio di segni che mostrano la presenza degli autoctoni e per mezzo di altri segni, o talvolta gli stessi aventi una significazione diversa, e che sono ad uso interno.

I segni, nel senso più ampio (bisognerebbe costruirne una tipologia),

che riempiono e di cui si riempie uno spazio hanno senso per certi gruppi e sfuggono ad altri.

Al di là di questi territori localizzati, i Cinesi collegano questi spazi al territorio o, piuttosto, al « non-territorio », al « non-luogo », cioè all'utopia della diaspora (Ma Mung 1994 b).

Per concludere, notiamo che in ognuna delle grandi località della diaspora, questa viene ritrovata quasi intera (si veda la molteplicità delle origini geografiche dei cinesi a Parigi, Vancouver, San Francisco, Singapore, ecc.). Si potrebbe allora dire — con Alain Médam — che « il mondo è nel luogo, il luogo è nel mondo ». Perciò, la questione dei territori e della territorializzazione va, forse, posta diversamente che in termini di segregazione.

(Trad. dal francese di Giovanna Gianturco)

EMMANUEL MA MUNG
Università di Poitiers

Riferimenti bibliografici

- TEWFIK ALLAL, JEAN PIERRE BUFFARD, MICHEL MARIÉ, TOMASO REGAZZOLA, (1977), *Situations migratoires, la fonction-miroir*, Ed. Galilée.
- MICHELLE GUILLON, ISABELLE TABOADA-LEONETTI, (1986), *Le triangle de Choisy; un quartier chinois à Paris*, L'Harmattan, Paris.
- EMMANUEL MA MUNG, (1992 a), « L'expansion du commerce ethnique: Asiatiques et Maghrébins dans la région parisienne », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, n. 1.
- ID., (1992 b), « Dispositif économique et ressources spatiales: éléments d'une économie de diaspora », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, n. 3.
- ID., (1994 a), « The chinese entrepreneurship in France », in Zhuang Goutu (ed.), *Proceedings of the international symposium on the Ethnic Economy of Chinese Overseas*, Xiamen University Press.
- ID., (1994 b), « Non-lieu et utopie: la diaspora chinoise et le territoire », *L'Espace Géographique*, 2-1994.
- ID., (1994 c), « L'entreprenariat ethnique en France », *Sociologie du Travail*, 1994, n. 1.
- EMMANUEL MA MUNG, GILDAS SIMON, (1990), *Commerçants maghrébins et asiatique en France*, Masson, coll. Recherches en Géographie, Paris.
- ANNE RAULIN, (1986), « Mise en scène des commerçants maghrébins parisiens », *Terrain*, n. 7, p. 24-33.
- ID., (1988), « Espace marchands et concentrations urbaines minoritaires », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXV.
- ALAIN TARRIUS (1995 a): *Naissance d'une colonie: un comptoir commercial à Marseille*, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 11, n. 1.
- ID., (1995 b), *Arabes de France*, Ed. de l'aube, Paris.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

La costruzione sociale delle *near-death experiences*: il caso Betty Eadie

1. *Near-death experiences* e controversie

Nel 1975 lo psichiatra Raymond A. Moody introdusse il concetto di « near-death experience » (NDE, letteralmente « esperienza di prossimità alla morte ») nel suo bestseller *Life After Life*. Già nel 1988 — senza considerare le traduzioni straniere — erano state vendute oltre tre milioni di copie dall'edizione inglese¹. Seguendo le tracce del lavoro pionieristico della psichiatra svizzera Elisabeth Kübler-Ross (autrice dell'introduzione a *Life After Life*) sui pazienti terminali, Moody aveva raccolto centinaia di esperienze di persone che erano state dichiarate clinicamente « morte » per qualche minuto o per qualche ora, erano poi « ritornate » alla vita ed erano pronte a raccontare affascinanti storie di NDE. Secondo Moody, le NDE comprendono quindici elementi; nessuna NDE li presenta tutti, ma la maggioranza ne include almeno sette:

- l'ineffabilità, o l'estrema difficoltà di trovare parole adatte per descrivere la propria NDE;
- il paziente « sente » i medici che annunciano la sua morte;
- sperimenta una sensazione iniziale di grande pace e tranquillità;
- quindi percepisce un forte rumore, qualche volta (ma non sempre) sotto forma di musica piacevole;
- attraversa un « tunnel » buio;
- si sente « fuori del corpo », ed è capace di guardare il suo corpo « dall'esterno »;
- incontra « altri »: qualche volta spiriti sconosciuti, qualche volta persone care che lo hanno preceduto nella morte;
- dopo gli spiriti, incontra anche un grande « Essere di Luce »;
- si vede passare di fronte, come in un attimo, tutta la sua vita;
- quindi incontra un « confine » o limite che gli impedisce di proseguire oltre suo viaggio;
- ritorna alla vita (spesso con un sentimento di malinconia per non essere potuto rimanere più a lungo nell'aldilà);

¹ RAYMOND A. MOODY, *Life After Life: The Investigation of a Phenomenon - Survival of Bodily Death*, Mockingbird Books, St. Simonds Island (Georgia) 1975. Il riferimento ai tre milioni di copie venduti è nell'edizione *paperback*: Bantam Books, New York, 1975.

- parla della sua esperienza ad altri;
- sperimenta profondi effetti sulla sua vita;
- guarda in modo nuovo alla morte (libero ormai da ogni tipo di paura);
- vede la sua esperienza confermata da altri resoconti di NDE o dall'incontro con psichiatri e altri specialisti².

Le ricerche di Moody ebbero uno straordinario successo e attirarono l'attenzione di numerosi psicologi e psichiatri. Nel 1978 Moody e alcuni colleghi fondarono l'Association for the Scientific Study of Near-Death Phenomena. Nel 1980-1981 l'organizzazione si trasformò nella International Association for Near-Death Studies (IANDS). Grazie alle ricerche dei membri della IANDS — che comprende personalità molto note del mondo accademico — un'ampia letteratura sulle NDE si è sviluppata dalla fine degli anni '70 agli anni '90. Nell'anno 1990 erano già stati pubblicati oltre cinquecento volumi e articoli di carattere medico e psicologico, senza menzionare i resoconti giornalistici e la letteratura ostile³.

Le controversie hanno circondato le ricerche sulle NDE fin dai loro primordi. In particolare due aspetti di queste ricerche sono stati criticati. In primo luogo gli specialisti delle NDE — pur presentandosi inizialmente come aperti a diverse soluzioni del problema dell'aldilà, se non totalmente scettici — hanno cominciato ben presto a sostenere che le NDE costituiscono la prova (o almeno un forte indizio) dell'esistenza di una vita dopo la morte, e forse anche della possibilità di entrare in contatto con gli spiriti dei defunti. Lo stesso Moody iniziò a condurre esperimenti di contatto con i morti attraverso l'antica tecnica di fissare uno specchio in condizioni particolari. A questo scopo Moody fondò il Theatre of the Mind ad Anniston, nell'Alabama⁴. Nel campo opposto gli scettici di professione cercavano di squalificare l'intera letteratura sulle NDE, spiegando le esperienze come allucinazioni indotte da processi chimici o farmacologici, quando non come semplici frodi⁵. L'ingresso nella controversia — nella posizione di sostenitori entusiastici delle NDE — di personaggi legati al New Age come Stanislav e Christina Grof⁶, e l'uso del gergo caratteristico del New Age da parte di esponenti importanti della ricerca sulle NDE — come il co-fondatore della IANDS Kenneth Ring (professore di psicologia alla

² *Ibid.*, pp. 19-109.

³ TERRY K. BASFORD, *Near-Death Experiences: An Annotated Bibliography*, Garland, New York-Londra 1990.

⁴ Cfr. RAYMOND A. MOODY con PAUL PERRY, *Reunions: Visionary Encounters With Departed Loved Ones*, Villard Books, New York, 1993. Particolarmente controverso è stato un volume dove Moody prende sul serio i contatti con varie persone dello spirito di Elvis Presley: RAYMOND A. MOODY, *Elvis After Life: Unusual Psychic Experiences Surrounding the Death of a Superstar*, Peachtree Publishers, Atlanta, 1987.

⁵ Per una sintesi della posizione degli scettici militanti cfr. GERD H. HÖVELMANN, « Evidence for Survival from Near-Death Experiences: A Critical Appraisal », in PAUL KURZ (a cura di), *A Skeptic's Handbook of Parapsychology*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1985, pp. 645-684.

⁶ STANISLAV e CHRISTINA GROF, *Beyond Death*, Thames and Hudson, Londra, 1980.

University of Connecticut)⁷ e P.M.H. Atwater, le cui ricerche partono da un'esperienza personale di NDE⁸ — hanno reso le controversie, se possibile, più incandescenti.

Una seconda pretesa controversia dei ricercatori specializzati nelle NDE è che questo tipo di esperienze offrano un paradigma finale e definitivo per tutti i fenomeni paranormali, spirituali e visionari, e possano finalmente chiarire la dinamica di quanto nella letteratura mistica o religiosa precedente era descritto in un modo vago e non ancora « scientifico ». Lo stesso Moody in *Life After Life* paragonava le NDE alle esperienze di Daniele, di Gesù e di san Paolo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, alle visioni di Emanuel Swedenborg (1688-1772) e al *Libro dei Morti* tibetano⁹, nonostante il fatto che naturalmente in queste esperienze non vi è traccia di una « morte » clinica seguita da un « ritorno alla vita ». Nella letteratura più recente sulle NDE è evidente la tendenza a considerare analogo alle NDE ogni tipo di esperienze mistiche o paranormali. Così come gli antichi spiritisti consideravano Gesù Cristo un grande medium e, più recentemente, gli entusiasti del *channeling* hanno visto la Pentecoste come un esperimento particolarmente riuscito di *channeling* collettivo, oggi gli specialisti delle NDE dichiarano che molte visioni e miracoli descritti nella Bibbia e in altre scritture sacre delle religioni mondiali sono, in effetti, NDE che non si era ancora in grado di riconoscere come tali¹⁰. Non mancano autori secondo i quali una NDE può essere sperimentata anche senza malattia o « morte », ed esperienze almeno analoghe alle NDE si verificano in qualunque caso in cui « una persona entra in contatto con dimensioni ultramondane e assiste a scene che vanno al di là del suo quadro di riferimento individuale »¹¹.

Ma qual è, precisamente, il *contenuto* delle narrative di NDE? Nonostante il tentativo di Moody di ritrovare uno schema comune in molte NDE, sembrano esserci prove crescenti del fatto che il contenuto religioso (o non religioso) di queste iniziative può essere di molti tipi diversi. Moody aveva già ammesso che l'identificazione dell'« Essere di Luce » nelle NDE può variare secondo il *background* religioso della persona intervistata¹². Sarà

⁷ KENNETH RING, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1980; ID., *Heading Toward Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience*, Quill William Morrow, New York, 1984; ID., *The Omega Project: Near-Death Experiences, UFO Encounters, and Mind at Large*, Quill William Morrow, New York, 1992.

⁸ Cfr. P.M.H. ATWATER, *Coming Back to Life: The After-Effects of the Near-Death Experience*, Dodd, Mead & Co., New York, 1988; EAD., *Beyond the Light: What Isn't Being Said about Near-Death Experience*, Birch Lane Press-Carlo Publishing Group, New York, 1994.

⁹ R. A. MOODY, *Life After Life: The Investigation of a Phenomenon - Survival of Bodily Death*, cit., pp. 109-128.

¹⁰ Cfr. sul punto CAROL ZALESKI, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.

¹¹ P.M.H. ATWATER, *Beyond The Light: What Isn't Being Said about Near-Death Experience*, cit., p. 64.

¹² R. A. MOODY, *Life After Life: The Investigation of a Phenomenon - Survival of Bodily Death*, cit. p. 46.

più comune per un cattolico incontrare la Madonna o i santi, mentre i non cristiani incontreranno il Buddha o un « Oceano di Luce » non personale. Le variazioni, naturalmente, sono molto più ampie quando le persone che sperimentano una NDE ricevono insegnamenti articolati. Questi insegnamenti sono invariabilmente influenzati delle esperienze precedenti di ogni persona. Una delle più commoventi videocassette di NDE, relativa all'esperienza di Reince Pasarow, che appartiene alla religione baha'i, presenta per esempio allusioni evidenti alla sua fede religiosa¹³. Giacché per molti anni le NDE sono state particolarmente popolari nella subcultura del New Age¹⁴, è normale che molte delle più famose narrative di NDE presentino insegnamenti tipici del New Age, vagamente panteistici, sull'universo, il sacro e l'aldilà.

Il fatto che molte narrative di NDE abbiano un tono tipico del New Age spiega perché un certo numero di cristiani evangelici che animano negli Stati Uniti il movimento « contro le sette » si siano scagliati contro la letteratura delle NDE definendola « settaria », anticristiana o eretica. Le esperienze di Moody con gli specchi, e l'interesse di altri ricercatori delle NDE per esperienze di tipo esoterico, li hanno fatti facilmente considerare soggetti poco raccomandabili ai cristiani evangelici del movimento « contro le sette »¹⁵. Più recentemente, tuttavia, sono diventate comuni anche NDE « cristiane »; come conseguenza, gli esponenti del movimento « contro le sette » cristiano si sono fatti più cauti, osservando che « se il messaggio e l'esperienza di una NDE non negano gli insegnamenti biblici, dobbiamo essere attenti a non criticare qualcosa che può avere condotto a una conversione ed essere un'opera genuina di Dio ». Nello stesso tempo, le NDE da cui sembrano trasparire concetti tipici del New Age continuano a essere liquidate con l'argomento che « si tratta evidentemente di opere del Diavolo »¹⁶.

2. Il caso Betty Eadie

Betty Jean Eadie, che aveva allora 31 anni, ebbe la sua (seconda e più importante, dal momento che ne aveva avuta un'altra da adolescente) NDE il 20 novembre 1973 in un ospedale di Seattle. Betty Eade e suo marito si erano da poco convertiti alla Chiesa mormone, in cui non erano peraltro particolarmente attivi. Sarebbero diventati più religiosi — e più prati-

¹³ REINEE PASAROW, *Life After Death* (video), New Age Industries, Monterey Park (California) s.d.

¹⁴ Cfr. J. GORDON MELTON-JEROME CLARK-AIDAN A. KELLY, *New Age Almanac*, Visible Ink Press, Detroit 1990.

¹⁵ Cfr., per una tipica critica di questo tipo, J. ISAMU YAMAMOTO, « The Near-Death Experience. Part One: The New Age Connection », *Christian Research Journal*, 14:4 (primavera 1992): 20-23, 30-32; « Part Two: Alternative Explanations », *Christian Research Journal*, 15:1 (estate 1992): 14-19, 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

canti nella Chiesa mormone — dopo la NDE di Betty, che avrebbe offerto spesso la sua testimonianza in congregazioni mormoni¹⁷. Betty ottenne anche una licenza come ipnoterapista e aprì uno studio a Seattle. Continuò a raccontare la sua storia a piccoli gruppi di amici finché un'assistente particolarmente entusiasta, Jane Barfuss, ne preparò una versione scritta di 16 pagine, messa in circolazione privatamente soprattutto nello Utah, culla della Chiesa mormone. Il dattiloscritto della Barfuss, intitolato *Spirit Word*, venne letto con occhio professionale da Curtis Taylor, che lavorava presso la Aspen Books, una casa editrice mormone con sede a Murray, nello Utah. Taylor si mostrò immediatamente interessato ad acquistare i diritti per una versione in forma di libro delle esperienze di Betty Eadie, ma scoprì che erano già stati venduti ad un'altra casa editrice dello Utah, la Cedar Fort di Springville, per la modesta somma di mille dollari¹⁸. Taylor e alcuni amici riacquistarono i diritti dalla Cedar Fort per cinquantamila dollari e « fondarono una nuova casa editrice, la Gold Leaf Press, in California specificamente per pubblicare il volume »¹⁹. In un articolo pubblicato nel febbraio 1994, *The Wall Street Journal* presentava la Gold Leaf come un tipico miracolo americano, capace di sbancare la lista dei *bestseller* con il suo primo volume²⁰. In realtà la Gold Leaf è controllata dalla Aspen Books²¹, una casa editrice con una solida reputazione nel mercato regionale dell'Intermountain West, particolarmente nella comunità mormone. È vero, peraltro, che la stessa Aspen Books era una casa editrice regionale la cui fama divenne nazionale solo con il volume di Betty Eadie.

Il libro, *Embraced by the Light* — apparentemente tanto modificato e ampliato da Curtis Taylor da essere definito da alcuni « scritto da Taylor per conto di Betty Eadie »²² — venne lanciato nello Utah nel 1992 con una tiratura di ventimila copie, accompagnato da un volantino *Of Special Interest to Members of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, destinato al pubblico mormone, dove si spiegava che la Eadie era un membro fedele della Chiesa di Salt Lake City²³. Successivamente — fuori dallo Utah — le successive edizioni vennero vendute non soltanto senza il volantino destinato ai mormoni, ma anche con una serie di modifiche: per esempio la condanna dell'aborto, espressa in termini categorici (secondo gli insegnamenti della Chiesa mormone) nella prima edizione, è molto più

¹⁷ Cfr. KAREN BOREN, « Is Death Merely The Precipice Of True Birth? », *Deseret News*, 17 gennaio 1993.

¹⁸ JIM JEROME, « Heaven Can Wait », *People*, 10 novembre 1993, p. 83.

¹⁹ VANESSA HO, « Blush With Death Puts Her In The Publishing Spotlight », *Seattle Times*, 27 giugno 1993.

²⁰ MEG COX, « Death Conquers Bestseller Lists As Boomers Age », *The Wall Street Journal*, 2 febbraio 1994.

²¹ Cfr. PEGGY FLETCHER STACK, « Mormon's Book On Afterlife Gain National Response », *Salt Lake Tribune*, 23 ottobre 1993.

²² *Ibid.*

²³ BETTY EADIE CON CURTIS TAYLOR, *Embraced By The Light*, Gold Leaf Press, Placerville (California) 1992; tr. it.: *Abbracciata dalla Luce*, Sperling & Kupfer, Milano, 1994.

sfumata nelle successive, e alcuni termini tipici del gergo religioso mormone sono stati eliminati²⁴.

Il successo di *Embraced by the Light* è stato, in ogni caso, fenomenale. Nel settembre 1994 — secondo la copertina della traduzione italiana — aveva già venduto più di cinque milioni di copie; i diritti per l'edizione tascabile erano stati venduti per due milioni di dollari alla casa editrice Bantam²⁵, e il volume era rimasto per oltre settanta settimane nella lista dei *bestseller* del *New York Times*. Betty Eadie era diventata una celebrità internazionale, e un'ospite frequente dei più importanti *talk shows* americani.

Il successo si spiega con il fatto che quella di Betty Eadie non è semplicemente una rapida NDE che si risolve nel giro di qualche pagina. È una visita completa nell'aldilà, di cui l'autrice offre una dettagliata descrizione. La Eadie afferma di avere incontrato — secondo la dottrina della preesistenza — spiriti che devono ancora nascere e che si preparano a farlo lavorando, nel ruolo di Cupido, per fare incontrare i loro futuri genitori. Alcuni scelgono volontariamente di nascere in famiglie povere per acquisire maggiori meriti. La Eadie si trova anche in presenza di Dio, di Gesù Cristo, di una grande « libreria » che contiene tutto il sapere dell'universo (simile alla nota « memoria akashica » dell'esoterismo) e a una sorta di consiglio di presidenza dell'aldilà composto da dodici uomini, probabilmente i dodici apostoli del Vangelo (senza dimenticare che anche l'attuale Chiesa mormone è retta da un « quorum » di dodici apostoli).

Uno dei più noti ricercatori nel settore delle NDE, Melvin Morse, scrive nella prefazione al libro della Eadie di avere « imparato di più sulle NDE dalla lettura di *Embraced by the Light* che da qualunque altra esperienza della mia vita, compresi dieci anni di studio sulle NDE e di interviste a bambini e adulti che sono sopravvissuti a una morte clinica »²⁶. Nonostante questo entusiasmo, *Embraced by the Light* ha scatenato notevoli polemiche. Ben scritto, il volume è diventato un *bestseller* anche presso il pubblico delle librerie religiose cristiane. Ben presto, tuttavia, i cristiani evangelici attivi nel movimento « contro le sette » (che normalmente considerano il mormonismo una « setta » da combattere) hanno scoperto la fede mormone dell'autrice (che nel volume non è menzionata), e hanno identificato in *Embraced by the Light* una serie di temi tipici della dottrina mormone, a partire dalla preesistenza delle anime nel mondo degli spiriti. Questi elementi di origine mormone sono stati rapidamente « scoperti » da riviste evangeliche come il *Christian Research Journal*²⁷ (specializzato

²⁴ Sull'aborto cfr. p. 95 della prima edizione e p. 95 delle successive edizioni; a pag. 47 della prima edizione gli spiriti umani sono definiti — con una terminologia tipicamente mormone — « letteralmente i figli spirituali di Dio »; nelle successive edizioni alla stessa pagina 47 l'avverbio « letteralmente » (literally) sparisce e si parla solo dei « suoi propri figli ».

²⁵ P. FLETCHER STACK, *art. cit.*

²⁶ MELVIN MORSE, « Foreword », in Eadie, *Embraced By The Light*, cit., p. VII.

²⁷ RICHARD ABANES-PAUL CARDEN, « A Special Report: What Is Betty Eadie Hiding? », *Christian Research Journal*, 16:3 (inverno 1994): 6, 40-41.

nella lotta « contro le sette » da un punto di vista cristiano) e *Christianity Today*²⁸, dove Betty Eadie è stata esplicitamente accusata di avere volontariamente occultato la sua appartenenza alla Chiesa mormone per « infiltrare » il circuito delle librerie cristiane negli Stati Uniti. Successivamente sono stati pubblicati interi volumi consacrati a una critica di *Embraced By The Light* (e talora di altri resoconti di NDE) da un punto di vista evangelico, alcuni ricchi di informazioni e di argomenti²⁹, altri più inclini a « teorie del complotto » estreme come avviene non di rado nel movimento evangelico e fondamentalista « contro le sette »³⁰. Particolarmente violenta è stata la reazione della piccola ma attiva comunità evangelica che si dedica all'antimormonismo militante. Per esempio Dick Baer, fondatore dell'organizzazione anti-mormone Ex-Mormon and Christian Alliance di Orangevale, California, ha dichiarato a proposito del volume di Betty Eadie: « Questo libro è un inganno attentamente confezionato per denigrare il cristianesimo e promuovere dottrine che sono al centro alla visione del mondo mormone »³¹.

Paradossalmente un altro gruppo di critici ha accusato Betty Eadie esattamente del contrario. Si tratta del mondo mormone americano più conservatore che vede in *Embraced by the Light* un tentativo di introdurre surrettiziamente temi tipici del New Age all'interno del mormonismo. Come esistono libri di autori evangelici per cui *Embraced by the Light* è il frutto di un complotto mormone per infiltrare gli ambienti cristiani, così esistono libri di autori mormoni per cui il volume di Betty Eadie è il veicolo di un complotto del New Age per infiltrare il mormonismo³². In modo meno virulento, ma più argomentato e quindi forse più pericoloso per l'autrice, le stesse critiche sono state espresse da Orson Scott Card, uno dei più noti scrittori di fantascienza e *fantasy* americani e un devoto mormone conservatore, che ha definito *Embraced by the Light* « un testamento del New Age »³³. Secondo una giornalista dello Utah di solito bene informata sul mondo mormone, nel 1993 Boyd K. Packer, presidente del collegio o « quorum » dei dodici apostoli nella Chiesa mormone e noto per le sue posizioni conservatrici, avrebbe attaccato il volume di Betty Eadie in una

²⁸ RICHARD ABANES, « Readers Embrace The Light », *Christianity Today*, 38:3 (7 marzo 1994): 53.

²⁹ Cfr. RICHARD ABANES, *“Embraced By The Light” and the Bible: Betty Eadie and Near-Death Experiences in the Light of Scriptures*, Horizon Books, Camp Hill (Pennsylvania), 1994.

³⁰ Cfr. WILLIAM L. PROBASCO, *The Lie at the End of the Tunnel: A Critique of “Embraced By The Light”*, Church Ministry Resources, Gadsden (Alabama), 1994; PHIL PHILLIPS, *Angels Angels Angels: Embraced By The Light... Or... Embraced By The Darkness?*, Starburst Publishers, Lancaster (Pennsylvania), 1995. L'opera di DOUG GROOTHUIS, *Deceived By The Light*, Harvest House Publishers, Eugene (Oregon), 1995 — benché presentata in un tono più moderato — utilizza largamente il volume di Probasco.

³¹ Cit. in R. ABANES, « Readers Embrace The Light », cit.

³² Particolarmente estremo è il volume di DOUGLAS BEARDALL, *Embarassed By The Light*, LDS Book Publications, Provo (Utah), 1995.

³³ ORSON SCOTT CARD, « A New Age Testament: A Mormon Reader Looks at “Embraced by the Light” », *Vigor: Advice & Commentary on Mormon Life*, 6 (agosto 1994): 1, 4-12.

riunione privata con argomenti consimili³⁴. Quanto a Betty Eadie, in una delle sue prime interviste, concessa a un quotidiano di provincia dello Utah, lo *Standard Examiner* di Ogden, aveva dichiarato che « le era stato detto durante la sua esperienza dell'aldilà che la Chiesa mormone è la Chiesa più vera che ci sia sulla terra ». Tuttavia, « non aveva incluso i riferimenti alla Chiesa mormone nel libro perché, dichiarava, “il libro è destinato a tutti, non soltanto ai mormoni” »³⁵. La Eadie continua a parlare molto poco del suo retroterra mormone, ma dichiara di non avere avuto problemi con le autorità *locali* della sua Chiesa, che anzi « la sostengono al cento per cento »³⁶.

3. La costruzione sociale delle NDE

Le NDE non costituiscono il solo tipo di esperienze straordinarie che si presentano con un contenuto di verità religiosa. Uno specialista di NDE, Kenneth Ring, ha dedicato un intero libro al paragone fra le NDE e le esperienze di persone che dichiarano di avere incontrato UFO ed extraterrestri³⁷. Più frequente, nella letteratura in materia, è il paragone con visioni del Cielo e dell'Inferno e che appartengono alla storia della mistica cristiana, dal Medioevo a Swedenborg. Considerando sia le somiglianze che le differenze tra resoconti medioevali dell'aldilà e NDE moderne, Carlo Zaleski in un importante volume del 1987 ha concluso che « i visionari del nostro tempo non sono più liberi dalle influenze culturali di quelli di epoche meno pluralistiche ». Le narrative di NDE — come le visioni medioevali del Cielo e dell'Inferno — sono opere « di un'immaginazione religiosa socialmente condizionata »; ciascuna di queste narrative « si forma in un dialogo con la società », anche se ogni esperienza « si verifica nella solitudine di un letto di morte o nella camera privata dell'esperienza interiore ». Se accettiamo l'esistenza di un condizionamento sociale — che sembra ovvio — non possiamo più considerare i resoconti di NDE come « rappresentazioni “pittoriche” o “vere” » dell'aldilà. Tuttavia, la Zaleski in tende evitare sia « l'affermazione ingenua » sia « il volgare relativismo ». È altrettanto scettica sugli scettici di professione che scompongono le narrative di NDE in « componenti singole », e le eliminano una per una attraverso un riduzionismo medico, farmacologico o psicologico. Le NDE — come le altre esperienze umane fuori dall'ordinario — sono « insieme significativi », che non possono essere interamente « ridotti alle loro origini o cause ». Proprio quando vengono raccontate ripetutamente, « le NDE prendono forma come un tutto unificato e unificante. Quando questa inte-

³⁴ P. FLETCHER STACK, *art. cit.*

³⁵ VALERIE PHILLIPS, « Author Shares Life After Death In An Embrace », [Ogden] *Standard Examiner*, 6 marzo 1993.

³⁶ P. FLETCHER STACK, *art. cit.*

³⁷ K. RING, *The Omega Project: Near-Death Experiences, UFO Encounters, and Mind at Large*, cit.

grità narrativa è stata raggiunta, non c'è dissezione analitica che possa distruggerla ». La Zaleski, d'altra parte, non crede — contrariamente a Moody e altri ricercatori del settore — che le narrative di NDE possano essere depurate di tutte le « etichette » culturalmente condizionate e ridotte ad un « nucleo duro », che dovrebbe essere comune a tutte le NDE e corrispondere in modo più accurato a quello che stato « veramente » sperimentato. « Noi — insiste la Zaleski — non concluderemo che il visionario che vede Cristo o Krishna sta semplicemente “etichettando” un'esperienza soggiacente che può essere descritta più accuratamente e direttamente come l'incontro con un “Essere di Luce” o con il “Sé più alto” (...). Queste espressioni moderne possono sembrare oggi più accettabili, ma non sono meno culturalmente determinate o mitologicamente costruite »³⁸. L'idea che una narrativa « pura » dell'esperienza spirituale, libera dalla cultura circostante, possa essere ricostruita dall'interprete (il quale, però, opera a sua volta all'interno della cultura) non ha molto senso per la sociologia contemporanea. Ma questo non significa affatto che le narrative dell'aldilà siano anch'esse prive di senso. Secondo la Zaleski « possiamo appropriarci dei messaggi della letteratura delle NDE solo in un modo indiretto; e tuttavia questo risultato non si rivela affatto insignificante »³⁹.

Le NDE sono, anzitutto, chiamate alla conversione e offerte di un orientamento per questa vita: « Le mappe della morte e dell'aldilà che questi resoconti contengono intendono aiutarci perché possiamo situarci, qui e ora, in relazione al *cosmos* in cui ci muoviamo o vorremmo muoverci ». Per quanto siano socialmente costruite, le narrative di NDE possono apportare un « contributo significativo », perché riassumono « in termini esperienziali questioni circa la vita e la morte che sono così urgenti da richiedere non discussioni ma risposte di vita ». Le narrative di NDE possono perfino avere « un valore profetico » e « un peso di prova », nella misura in cui sono in grado di comunicare « intuizioni verificabili — non in diagrammi medici, ma nelle nostre esperienze ». E questo è precisamente « il modo in cui l'immaginazione religiosa media la ricerca delle verità ultime »⁴⁰.

Sia i sostenitori più accesi di Betty Eadie (e di altri autori di resoconti di NDE), sia i critici sembrano partire da un punto di partenza comune: la funzione delle narrative di NDE sarebbe quella di trasmettere informazioni fattuali ed empiricamente verificabili sull'aldilà o sul « mondo degli spiriti », come se si trattasse di un racconto di viaggio. Naturalmente questa è l'interpretazione che molti visionari danno delle loro visioni. Ma non è l'unica interpretazione possibile. Già i teologi medioevali non avevano atteso le scienze sociali moderne per riconoscere che le narrative delle visioni, esperienze mistiche e rivelazioni private sono culturalmente condiziona-

³⁸ C. ZALESKI, *op. cit.*, pp. 190-195.

³⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 202-205. In questo contesto la Zaleski nota che non è particolarmente importante se chi ha fatto un'esperienza di NDE è veramente « morto » o utilizza semplicemente la morte come metafora.

te (benché, naturalmente, non si servissero di questo termine) e riflettono le preferenze teologiche del visionario o della sua cerchia. Questi teologi — come la stessa Zaleski mostra nel suo volume — ritenevano che le esperienze mistiche fossero « vere », ma di una verità soggettiva da non confondere con la verità oggettiva delle Scritture convalidata dalla tradizione e dalla Chiesa.

Le NDE sono naturalmente diverse dalle rivelazioni private a cui si trova di fronte — ancora oggi, e spesso non senza problemi delicati e conflitti — la Chiesa cattolica. Queste ultime si verificano all'interno di un ambiente religioso definito, e danno per scontata la sua teologia. Le NDE — con l'eccezione di poche narrative che nascono all'interno di una comunità religiosa particolare — si presentano normalmente come non legate ad uno specifico contesto ecclesiastico, e gli autori o le autrici non sottolineano la loro affiliazione religiosa anche quando, come nel caso di Betty Eadie, un'affiliazione esiste. Questa circostanza conferisce alle narrative di NDE una certa ambiguità. L'esperienza di Betty Eadie, da questo punto di vista, non è eccezionale, così come non è eccezionale — per le visioni e « rivelazioni » in genere — che un resoconto originario evolva attraverso successive versioni a cui mettono mano persone diverse da chi ha « ricevuto » la prima esperienza.

Sulla base delle considerazioni precedenti, costituisce un esercizio futile sezionare il libro di Betty Eadie — o altri resoconti di NDE — cercando di distinguere il « nucleo duro » di quello che è stato « veramente » sperimentato da quanto è stato aggiunto da altri, o a uno stadio ulteriore, o ancora deriva delle idee religiose pregresse della stessa Eadie. Queste distinzioni sono impossibili. Non si può cercare di togliere, quasi foglia dopo foglia, gli elementi di condizionamento culturale da una narrativa di NDE per arrivare a un presunto nucleo incontaminato e incorrotto. Se si compie questa operazione ci si accorge che, alla fine, non rimane nulla. Al contrario narrative come quelle della Eadie possono solo essere valutate come un tutto, come un prodotto socialmente costruito dell'immaginazione religiosa (dove « immaginazione », per le ragioni più sopra illustrate, non è sinonimo di « finzione narrativa » e meno ancora di « inganno »). Se pensiamo che la Eadie ci abbia dato una mappa definitiva e fattuale dell'aldilà o del « mondo degli spiriti », destinata a sostituire altre mappe che si trovano nelle tradizioni delle religioni, possiamo soltanto considerarla come la fondatrice potenziale di un nuovo movimento religioso. In questo senso sembrano andare i timori di certe autorità della Chiesa mormone, che si erano trovate del resto di fronte a un problema simile negli anni 1950 con gli scritti mistici di Annalee Skarin (1899-1988), scomunicata nel 1952⁴¹. È possibile che nuovi *networks* religiosi basati sui resoconti delle NDE stiano nascendo o possano nascere in futuro⁴². Tuttavia non sembra che que-

⁴¹ Sul caso Annalee Skarin cfr. SAMUEL W. TAYLOR, « The Puzzle of Annalee Skarin: Was She Translated Correctly? », *Sunstone* 15:1 (aprile 1991): 42-46.

⁴² Cfr. sul punto MICHAEL GROSSO, *Millennium Myth: Love and Death at the End of Time*, Quest Books, Wheaton (Illinois), 1995.

sto sia avvenuto per il caso di Betty Eadie, né per molti altri casi simili. La Eadie, dal canto suo, nega enfaticamente di volere fondare una nuova comunità o Chiesa.

Lo straordinario successo internazionale del volume di Betty Eadie — e della letteratura delle NDE in genere — ripropone così il problema (rilevante anche per le rivelazioni private e le visioni che si presentano in diversi ambiti religiosi) del genere letterario e dell'interpretazione sociologica dei resoconti relativi all'aldilà e al mondo che si incontra dopo la morte. Se si considerano questi resoconti come « nuove rivelazioni »⁴³, con un contenuto dottrinale che può essere valutato in termini di vero o di falso, narrative come quelle di Betty Eadie non possono essere accettate da un cristiano evangelico, da un cattolico (e per la verità neppure da un mormone, in quanto includono elementi tratti dalla visione del mondo del New Age che non sono accettabili per il mormonismo contemporaneo). Se, invece, ci si pone di fronte alla narrativa non come a una rivelazione, ma come a una semplice « visione », un appello espresso in simboli alla conversione e alla riflessione sulle realtà ultime della vita — un prodotto sociale dell'immaginazione religiosa nel ventesimo secolo — allora ciascuno potrà sentirsi meno minacciato nella sua ortodossia. Leggerà il testo di Betty Eadie come una parabola morale, e non penserà di ricavarne informazioni nuove sull'aldilà (che in molti casi finirebbero per contraddire la sua fede religiosa). Forse è una lettura che, rispetto alle pretese di certi ricercatori delle NDE e della stessa Betty Eadie, può essere considerata minimalista. Ma lo stesso successo di *Embraced by the Light* mostra che questo è l'atteggiamento prevalente con cui il volume è stato ricevuto da milioni di lettori in tutto il mondo.

MASSIMO INTROVIGNE

⁴³ Sul concetto di nuove rivelazioni cfr. CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *Le nuove rivelazioni*, a cura di Massimo Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1991.

La disoccupazione di massa e la questione dell'*underclass*

1. Premessa

Nel dibattito attuale sulla povertà in Europa compare da qualche anno con sempre maggiore insistenza il concetto di *underclass*. Il consolidarsi nel corso degli anni ottanta dei fenomeni di disoccupazione di massa, con i seguenti processi di marginalizzazione, ha fatto parlare molti studiosi di un nuovo strato sociale, appunto l'*underclass*, espressione del processo di uscita, più o meno definitiva, dal mercato del lavoro di specifici segmenti di popolazione. Ma proprio tra gli studiosi europei del mercato del lavoro è emersa una certa perplessità sull'opportunità dell'uso di questo concetto, a meno di molte specificazioni.

Alla base di queste brevi note c'è la convinzione che non sia corretto considerare gli attuali disoccupati, compresi quelli di lunga durata, come destinati a far parte di una nuova classe sociale. Anche in un periodo di disoccupazione di massa come l'attuale, i disoccupati provengono da differenti retroterra sociali e professionali e le loro specifiche traiettorie di vita sono tanto diverse che è molto improbabile che l'unico esito delle loro esperienze sociali e lavorative sia quello di cadere nell'*underclass*. L'età, il genere e la struttura formativa e professionale dell'universo dei disoccupati variano da un paese all'altro e, all'interno di un singolo paese, variano da regione a regione in maniera tale che le prospettive dei vari soggetti interessati al mercato del lavoro sono differenti sia in termini di opportunità di trovare un lavoro che in termini di qualità del lavoro che possono ottenere. E questo è vero anche per i disoccupati di lungo periodo.

D'altro canto l'attuale situazione di disoccupazione di massa e i radicali cambiamenti nel mercato del lavoro e nella struttura occupazionale finiscono per spingere effettivamente dei soggetti e dei gruppi sociali in una tale condizione di marginalità, svantaggio ed esclusione, da far perdere loro la originaria connotazione di classe. Insomma la nuova e persistente disoccupazione di massa e l'aumento della precarietà del lavoro incidono certamente sulla struttura di classe delle società avanzate e soprattutto sulla composizione interna delle classi subalterne, ma è quanto meno dubbio che ciò giustifichi l'emergere dell'*underclass* come nuova classe sociale. Il tutto è poi complicato dalle diverse, a volte anche radicalmente diverse, accezioni che sono state date di questo concetto.

Le pagine che seguono intendono chiarire i significati attribuiti all'*underclass* nei diversi contesti in cui è stata affrontata la questione nonché

il ruolo che in tutto ciò hanno avuto i cambiamenti nel mercato del lavoro e l'esplosione della disoccupazione di massa.

2. Che cosa intende solitamente chi usa il termine *underclass*

I concetti hanno a volte percorsi molto particolari. Essi partono con un significato particolare — cioè con specifiche dimensioni e con riferimento a determinati fenomeni — e finiscono in qualche caso col riferirsi a cose abbastanza differenti. Questo mi pare sia accaduto certamente nel caso del concetto di *underclass*, con ulteriore complicazione rappresentata dal fatto che oltre all'uso scientifico c'è anche un uso più corrente, giornalistico, del termine. Esso è infatti entrato almeno negli USA nel linguaggio corrente.

Senza pretendere di ricostruire qui la complessa, ancorché breve, storia di questo concetto, si può dire che il termine è entrato nell'uso comune mutuato dal linguaggio scientifico, attraverso alcune pubblicazioni divulgative che hanno reso il termine ed il concetto noti al grande pubblico. Nella letteratura accademica più recente, il significato del termine è stato poi influenzato a sua volta da quello ormai consolidatosi nel linguaggio comune. In questo percorso esso è andato allontanandosi dal suo significato originario, o, per lo meno, dal significato che ad esso attribuiva chi ha introdotto originariamente il termine. Forse questa interpretazione dell'evoluzione del concetto non è del tutto corretta o accurata — e forse non è neanche tanto rilevante in assoluto — ma vale lo stesso di riferire alcuni punti nodali che risultano importanti per l'obiettivo di queste note.

Per quanto ne so, il termine non esisteva in letteratura prima degli inizi degli anni '60, quando Gunnar Myrdal per primo lo usò in una serie di lezioni all'università della California a Berkeley nel 1962, che furono pubblicate con il titolo *The Challenge to Affluence*¹. Successivamente il termine non fu usato molto di frequente, fino a quando Ken Auletta lo rese molto popolare con il suo libro del 1983². Ma nel perseguire la sua diffusione Auletta aggiunse una serie di dimensioni nuove che poco avevano a che fare con l'accezione che al concetto aveva originariamente dato Myrdal. Da Auletta, e da coloro i quali si sono ispirati al suo volume, il termine *underclass* è stato usato per identificare segmenti di popolazione con particolari caratteristiche sociali e culturali: persone che sono in generale fuori o, in ogni caso, marginali rispetto al mercato del lavoro, nonché riluttanti al lavoro o incapaci di lavorare. Così come nel caso della cultura della povertà, i processi di socializzazione sono ritenuti responsabili di questo tipo di atteggiamento nei confronti del lavoro.

La collocazione nel mercato del lavoro degli appartenenti all'*underclass* e, strettamente legata ad essa, la dipendenza dal sistema di *welfare*,

¹ MYRDAL G., *Challenge to Affluence*, New York Pantheon Books, 1963.

² AULETTA K., *The Underclass*, Vintage Book, New York, 1983.

sarebbero effetto di deficienze nei processi di socializzazione. L'*underclass* — all'interno di questa concezione — sarebbe partecipe di una « cultura della dipendenza »: avrebbe una predisposizione soggettiva negativa nei confronti del lavoro. Non è un caso che nel criticare questo significato del concetto Katz³ parli di nuovi « poveri non meritevoli ». Poiché il più popolare — che non significa il più convincente o il più scientificamente solido — libro sull'argomento è stato quello di Auletta, è opportuno richiamare qui i gruppi che questo autore identifica come soggetti dell'*underclass*: « poveri passivi » dipendenti dal sistema di *welfare*, criminali da strada, persone inattive, ubriachi traumatizzati, gente senza fissa dimora (*homeless*). Si tratta di un'accozzaglia di persone senza alcun elemento di classe comune.

Questa specifica accezione (tutt'altro che scevra di giudizi di valore) del concetto attuale di *underclass* e il vecchio concetto di *undeserving poor*, povero non meritevole della tradizione di politica sociale inglese del secolo scorso, presentano molti aspetti in comune. Prima di tutto in ambedue i casi la responsabilità della situazione di svantaggio è attribuita ai soggetti interessati. Si pensi alla situazione dei « poveri non meritevoli » quando questa idea si affermò in Inghilterra nel 1834 con la legge sui poveri (*Poor Law reform act*): secondo quanto illustra Polanyi⁴ essi erano semplicemente i disoccupati, o, più esattamente, gli adulti abili disoccupati (...). L'idea che queste persone fossero non meritevoli derivava dalla convinzione che il lavoro fosse comunque disponibile e che coloro che non lavoravano non volevano lavorare, o non accettavano le condizioni del lavoro offerto. Nei termini attuali della economia del lavoro neoclassica essi sarebbero stati definiti disoccupati volontari.

I processi economici generali che determinavano aumento di disoccupazione non venivano considerati rilevanti rispetto alla condizione di povertà, esattamente come accade oggi con l'*underclass*. Una differenza è tuttavia rappresentata dal fatto che, mentre il concetto di povero non meritevole ha avuto un tipo di codificazione legale, il concetto di *underclass* non ha alcuna codificazione e pertanto viene usato in maniera molto varia sia da studiosi che da giornalisti. Nell'uso che ne fa attualmente il linguaggio comune (o — che è lo stesso — nell'uso che ne ha fatto Auletta) i processi strutturali ed economici non sono presi in considerazione: si sa che c'è l'*underclass*, ma non si sa cosa la produca o l'abbia prodotta (tranne eventualmente i processi di socializzazione). All'interno di questa concezione l'esistenza dell'*underclass* complica la struttura del mercato del lavoro, ma certamente la sua esistenza e la sua espansione non sono collegati ai cambiamenti del mercato del lavoro.

Per quanto la nuova situazione del mercato del lavoro, con il consolidarsi della disoccupazione di massa, pongano in Europa il problema della

³ KATZ M.B., (1993), *The « Underclass » Debate. Views from History*, Princeton University Press, Princeton.

⁴ POLANYI K., *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Wiston, New York, trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974.

identificazione di nuovi strati sociali, il nesso tra la disoccupazione di massa e l'emergere dell'*underclass* appare estremamente tenue. I due fenomeni si riferiscono a processi differenti ed hanno veramente poco in comune. Inoltre, c'è anche un aspetto etnico e razziale del problema che complica la faccenda: l'*underclass* in America è in genere nera. E questo necessita di alcuni chiarimenti.

3. I poveri « non meritevoli », il sottoproletariato e l'*underclass*

Però prima di andare avanti, è utile tornare all'analogia fra il concetto di *underclass* e il concetto di povero non meritevole. I poveri non meritevoli del 19° secolo in Inghilterra, secondo quanto illustrano Marx e più specificamente Polanyi, erano nient'altro che proletari disoccupati: erano il frutto di un processo di proletarizzazione che non a tutti dava uno sbocco nel lavoro salariato. Le infelici condizioni della classe operaia, con relative implicazioni umane e morali, furono considerate da Marx l'effetto della totale mercificazione della forza lavoro e dello sfruttamento capitalistico. La disoccupazione — o, in termini marxiani, la crescita della sovrappopolazione relativa — aggravava la condizione della classe lavoratrice⁵. Come è noto, nei lavori di Marx ed Engels non c'è nessuna idealizzazione della classe lavoratrice: il degrado delle condizioni sociali e umane del proletariato era considerato parte del generale processo di sfruttamento. La critica di Marx alle concezioni dei moralisti del suo tempo, tuttavia, come nota Lydia Morris non gli impedirono di distinguere tra un proletariato « degno » e un sottoproletariato « non degno ». Come scrive Lydia Morris nel suo recente volume *Dangerous Classes*: « Anche Marx, che vedeva la povertà come un prodotto inevitabile del capitalismo, con i poveri vittime indifese, individuava una "feccia sociale" depravata e decadente. La relazione fra questo residuo ed il resto della popolazione lavorativa non è mai stata completamente chiarita, sebbene l'assunto di una netta divisione fra i due sembra largamente accettata. Per Marx il *lumpenproletariat* era una categoria diversa dal vero proletariato, mentre Mayhew distingueva fra vagabondo e cittadino »⁶.

Si potrebbe entrare in dettagli ulteriori, ma si correrebbe il rischio di addentrarsi in un esercizio di esegesi marxiana che non ci aiuterebbe molto. È importante soltanto osservare che — quale che fosse il punto di vista specifico di Marx su questo soggetto — la distinzione fra meritevole e non meritevole, fra *lumpen* e classe lavoratrice, ha fatto parte della tradizione marxista e socialista per oltre un secolo, sebbene con molte ambiguità e diverse posizioni nei confronti del sottoproletariato, visto a volte come nemico altre volte come alleato. Allo stesso tempo, però, all'interno della tradizione socialista e del movimento operaio, il termine « sottoproletaria-

⁵ MARX K., *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1966.

⁶ MORRIS L., *Dangerous Classes*, London, 1994, Routledge, p. 157.

to » è stato usato anche per identificare i settori più precari del proletariato: i lavoratori irregolari.

C'è comunque una feconda parte nell'analisi di Marx sulla relazione fra accumulazione e produzione di sovrappopolazione che permette di capire processi che hanno sempre avuto luogo nel mercato del lavoro e il cui spazio è anche oggi veramente rilevante. Questo autore identifica nella sovrappopolazione relativa (oltre allo strato dei *paupers*) una componente latente (contadini poveri, artigiani immiseriti) che non è qui rilevante, una componente fluttuante, che è costituita dai disoccupati in senso stretto, ed una componente stagnante: i lavoratori precari e sottoccupati, i quali sono a « disposizione dei capitalisti rapaci ». Secondo categorie di analisi marxiane questa area del mercato del lavoro, che è in grande espansione, rientra a pieno titolo nel proletariato; in termini di analisi del mercato del lavoro questa porzione di proletariato rientra nella fascia secondaria del mercato del lavoro.

La classe lavoratrice non è — e non è mai stata — un gruppo sociale omogeneo. Un'aristocrazia operaia, così come dei gruppi più marginali, sono sempre esistiti nella storia della società industriale. La struttura della classe lavoratrice cambia con la struttura economica ed industriale di un paese. I diversi modelli di sviluppo derivati dal settore industriale e (per più di due terzi di questo secolo) dal peso relativo della struttura produttiva fordista e taylorista nell'economia rendono conto delle differenze nella struttura della classe lavoratrice e della diversa ampiezza del mercato del lavoro secondario. Ed ancora il problema è complicato dalla struttura etnica e razziale dei diversi paesi. In primo luogo, a causa del razzismo istituzionale, le minoranze etniche e razziali sono sempre state sovrarappresentate nel mercato secondario del lavoro, in secondo luogo la trasformazione della struttura economica e del lavoro spinge gli strati più deboli della popolazione (che tendenzialmente appartengono a minoranze razziali) verso la inoccupabilità.

4. Povertà, razzismo e *underclass*

I mutamenti nella struttura economica e occupazionale negli Stati Uniti, secondo Myrdal avevano prodotto: « una classe svantaggiata di disoccupati, inoccupabili e sottoccupati i quali costituiscono un settore molto più indifeso separato dal resto della nazione e della quale non condivide la vita, le ambizioni e gli obiettivi »⁷.

Secondo E. Mingione: « L'intuizione di Myrdal contiene due componenti differenti, una generale ed una più specificamente americana su cui si deve riflettere per comprendere lo sviluppo del dibattito successivo. Le trasformazioni occupazionali creano comunque problemi di ingresso nell'occupazione stabile per i soggetti con deboli qualificazioni professiona-

⁷ MYRDAL G., *Challenge to Affluence*, op. cit.

li... L'alta concentrazione di condizioni di svantaggio in alcuni gruppi sociali costituisce la seconda parte dell'intuizione di Myrdal. Tale fenomeno è dovuto sia ai meccanismi di funzionamento del mercato del lavoro negli USA, dove le deboli componenti autonome sono non solo private delle garanzie e delle protezioni istituzionali ma anche rimpiazzate dalle nuove coorti di immigrati sia alla pesante eredità del fenomeno, anche istituzionale, di discriminazione reale »⁸.

È importante riferirsi a questi due aspetti: quello razziale e quello del mercato del lavoro. Rispetto al primo è utile ricordare gli effetti cumulativi degli elementi strutturali e culturali attivi nel processo di esclusione. Naturalmente gli elementi culturali qui riferiti non riguardano la cultura degli esclusi ma i valori e le predisposizioni prevalenti nella società in generale e il razzismo nella società.

Ma anche in questo caso tali elementi culturali sono stati a volte sovra-stimati. È quanto fa notare J.W. Wilson in un articolo pubblicato per la prima volta nei primi anni '80, quando i processi di segregazione sociale nelle aree metropolitane stavano cominciando a diventare più forti. Secondo Wilson l'attenzione ai fattori di discriminazione razziale avevano portato a sottovalutare l'importanza dei fattori strutturali nel creare ineguaglianza, segregazione, assenza di lavoro e povertà che producono l'*underclass*. Scrive Wilson: « Un allontanamento dal comodo focalizzarsi sul "razzismo" risiede probabilmente nel considerare maggiormente e nel sottolineare i numerosi fattori che rendono conto dei recenti incrementi nella dislocazione sociale delle *innercity*. Sebbene la discriminazione contribuisca ancora in misura notevole al persistere di questi fenomeni, negli ultimi venti anni essi sono stati più profondamente influenzati dai cambiamenti nell'economia americana che hanno prodotto sia mancanza di lavoro fra le minoranze urbane a basso reddito sia esacerbato condizioni di insofferenza per la discriminazione storica... Per tutte queste ragioni, l'*underclass* urbana non ha beneficiato significativamente dei programmi di politiche specifiche per razza... Infatti, la difficile situazione economica e sociale dell'*underclass* richiede politiche pubbliche che si rivolgano a tutti i poveri, non solo ai poveri appartenenti alle minoranze »⁹.

All'epoca Wilson impegnato nella sua controversa analisi sul « declino dell'importanza della razza »¹⁰, accettava ancora l'uso del concetto di *underclass*. Nei lavori successivi Wilson si è spostato da questo concetto a quello di « poveri del ghetto », in tal modo la concentrazione territoriale e il carattere metropolitano di *underclass* viene fortemente individuato.

Quali che siano le connotazioni morali attribuite all'*underclass* — o

⁸ MINGIONE E., KAZEPOV J., ZAJCZYK F., « Socio-economic restructuring and the New Urban Poverty » in MULAERT F. e SCOTT A. (a cura di), *Cities, Enterprises and Societies at the End of XXI Century*, 1995.

⁹ WILSON W.J., « Inner city dislocation » in JUDD J. e KANTOR P. (a cura di), *Enduring Tensions in Urban Politics*, New York, McMillian, 1992. Precedentemente in *Society* Novembre-Dicembre 1983, p. 615.

¹⁰ WILSON W.J., *The Truly Disadvantaged*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

quali che siano i motivi ritenuti alla base di queste connotazioni — il dibattito americano si riferisce ad un gruppo sociale con specifiche caratteristiche localizzato in una determinata area geografica, ossia nei ghetti urbani. Essi sono popolazione nera, collocata nei ghetti delle maggiori città. Essi sono tutti — come Myrdal per primo ha evidenziato — disoccupati, inoccupabili e sottoccupati; ma essi sono anche neri e metropolitani: gente del ghetto, poveri dei ghetti. Queste sono caratteristiche incontestabili della cosiddetta *underclass*. E coloro che, come Wilson, suggeriscono di evitare questo termine a causa delle connotazioni negative ad esso associate, ancora più fortemente sottolineano queste connotazioni urbane ed etniche.

5. L'*underclass* e il caso europeo

Tutto ciò porta a due ragioni principali per non correlare la disoccupazione di massa al concetto di *underclass*. La prima è basata su elementi empirici: ci sono specificità americane, aspetti della società americana che producono l'*underclass*, la seconda ha a che fare con il significato prevalente del termine: l'*underclass* è associata in generale con caratteristiche morali esplicitate da Auletta anche se contestate da molti (non da tutti) studiosi americani della povertà. E in questo caso, cultura della dipendenza e cattiva socializzazione generalmente in famiglie distrutte, sono alla base della cultura dell'*underclass*, e costituirebbero la base fondamentale della sua esistenza. Così è generalmente intesa l'*underclass*. Il termine è usato allo stesso modo in cui i marxisti solitamente usano il termine sottoproletario, cioè con sostanziale disprezzo. Quanto poi all'estensione dell'*underclass* ai processi di marginalità sociale è probabile che in una situazione di disoccupazione di massa il sottoproletariato possa diventare più numeroso (cioè che una parte della classe lavoratrice possa cadere nella disperazione e nella delinquenza). Ma in questo non c'è niente di nuovo.

Riguardo alla concentrazione razziale ed urbana dell'*underclass* non c'è molto da aggiungere a quanto si è detto precedentemente. Senza badare agli aspetti morali e psicologici, l'*underclass* evoca come si è detto le minoranze nere, i ghetti poveri: essa si riferisce a persone caratterizzate da una condizione di svantaggio nel mercato del lavoro, cresciute in un contesto sociale che riduce le loro opportunità ma anche il loro capitale umano personale, persone meno dotate di occupabilità concentrate nei ghetti neri d'America.

D'altra parte un buon grado di bassa occupabilità e conseguente disperazione caratterizza un segmento crescente della disoccupazione europea oggi. La situazione strutturale di marginalità e di esclusione con limitate possibilità di occupazione (sia quantitativamente che qualitativamente) di cui molti fanno esperienza suggerisce analogie con l'*underclass*. Una condizione di non ritorno e la quasi totale mancanza di possibilità di entrare o rientrare nell'occupazione regolare riguarda alcune fasce di disoccupati europei allo stesso modo delle fasce marginali americane dell'*underclass*.

È forse per queste ragioni che il termine comincia ad essere usato nella

letteratura europea ed utilizzato dagli studiosi che sicuramente danno grande importanza alle variabili strutturali come Ray Pahl¹¹ e che sicuramente si collocano lontano da considerazioni moralistiche dell'*underclass* o dal punto di vista *antiwelfare* dei teorici della dipendenza come C. Murray¹². Non diversamente, studiosi della disoccupazione come Lydia Morris in Inghilterra o Martin Kronauer¹³ in Germania si sono interessati a questo concetto. Ma allo stesso tempo le loro approfondite analisi dei disoccupati (con le loro diversità e con i loro tratti in comune) suggeriscono loro di non usare il termine in riferimento alla disoccupazione di lungo periodo. Ed i motivi sono più che comprensibili. L. Morris in un articolo con S. Irwin afferma che cambiamenti nella struttura occupazionale e sociale, causati dalla disoccupazione di massa, determinano svantaggi per le persone che appartengono alla classe dei lavoratori e creano difficoltà a gruppi più vasti che i disoccupati di lungo periodo. Le loro ricerche sollevano la questione « se il concetto di *underclass* debba essere applicato al gruppo più esteso dei soli disoccupati di lungo periodo o se debba essere adottata una definizione più ampia che tenga conto dell'occupazione frammentata »¹⁴. In ogni caso, per questa autrice, anche il crescente settore della sottoccupazione è altrettanto eterogeneo da non poter costituire una classe distinta.

D'altra parte però anche lo strato della disoccupazione di lungo periodo, che Kronauer individua come particolarmente rilevante per il contesto tedesco, ha molto poco a che fare con i gruppi sociali che nella letteratura americana sono considerati parte dell'*underclass*. In effetti in comune c'è solo la situazione di estrema marginalità nel mercato del lavoro. Ma le cause di queste marginalità sono diverse. Qui la socializzazione entra poco. Anzi i disoccupati di lungo periodo senza prospettive spesso hanno lunga esperienza lavorativa. Anche se si considera la situazione italiana (in particolare il sud d'Italia dove i tassi di disoccupazione sono ben al di sopra del 20%) o la situazione spagnola, è difficile distinguere su scala generale gruppi sociali con le caratteristiche che in genere vengono attribuite all'*underclass*. In Italia il 50% dei disoccupati (e nel sud d'Italia il 75% dei disoccupati) sono giovani con meno di 29 anni, a volte senza nessuna esperienza di lavoro precedente. Alcuni appartengono alle famiglie proletarie, alcuni alla classe media, altri agli strati marginali della povertà urbana.

Soltanto alla seconda categoria (e per certi aspetti nemmeno a loro) la definizione di *underclass* si adatterebbe. Negli altri casi i cambiamenti nel mercato del lavoro, le possibilità occupazionali e i rischi di entrare in

¹¹ PAHL R., *Division of Labour*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

¹² MURRAY C., *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, New York, Basic Book 1984, 1985.

¹³ KRONAUER M. e VOGEL B., (1993), « Experiences with Unemployment today » in KRONAUER M., *Unemployment in Western Europe. Special Issue of International Journal of Political Economy*, vol. 23, n. 3.

¹⁴ MORRIS L. e IRWIN S., (1992), *Employment Histories and the Concept of the Underclass Sociology*, n. 26.

occupazioni marginali (in ultima istanza) sono molto fortemente correlate a variabili regionali, e ancora di più, alla posizione di classe della famiglia. Giovani disoccupati vivono in famiglia per un tempo più lungo. Il ruolo protettivo della famiglia supplisce alle deficienze del sistema di *welfare*. Questo non aiuta molto i giovani nel mercato del lavoro (poiché essi rimangono in una situazione di svantaggio) ma sicuramente crea condizioni familiari opposte a quelle descritte nel dibattito americano sull'*underclass*. Ciò dovrebbe essere tenuto presente quando si analizza chi è povero e perché « alcune persone sono più povere di altre ».

6. Ritorno a Myrdal

L'analogia con il caso americano potrebbe trarre in inganno nel tentativo di capire la povertà e la marginalità sociale in Europa, ed in particolare la relazione fra disoccupazione e *underclass*. Questo è quanto ho provato a porre in rilievo fin ora. Al contrario il riferimento al caso americano potrebbe essere molto utile per capire alcune tendenze generali che si stanno verificando nel mercato del lavoro attuale anche in Europa.

Fino a qualche decennio fa, c'è stata una grande attenzione ai processi di dualismo e segmentazione nel mercato del lavoro americano. In particolare gli economisti politici radicali, che hanno dato i loro principali contributi all'analisi della società statunitense alla fine degli anni '60 e agli inizi degli anni '70, hanno sottolineato l'esistenza di un forte dualismo nell'economia e nel mercato del lavoro con conseguenze per la struttura occupazionale e sociale. Il mercato del lavoro secondario, che tende ad autoperpetuarsi per motivi economici ed istituzionali, è caratterizzato da bassi salari e da basse garanzie dei lavori, dall'assenza di difese sindacali ed in generale da sottoccupazione.

Non c'era nessuna rigidità nell'approccio di Myrdal quando egli introdusse per primo il concetto di *underclass*. Osservando i cambiamenti nella struttura economica americana di quel momento egli scrive: « La sostituzione di lavoro non qualificato ed anche qualificato ha una precisione che deve costringerci a fermarci e pensare. Per trarre vantaggio dell'espansione della domanda di soggetti altamente qualificati — che è quanto sta avvenendo e che accadrebbe in maniera anche più rapida se il tasso di crescita dell'economia fosse più alto — si dovrebbe richiedere una tale formazione scolastica e lavorativa al soggetto rimpiazzato che egli non potrebbe pensare semplicemente di saltare lo squilibrio, anche se egli fosse sveglio ed intraprendente »¹⁵. È notevole il fatto che il rischio di entrare nell'*underclass* — di cadere o rimanere al di sotto della « linea di classe » (che è « demarcata quasi come una linea di casta ») — per Myrdal non abbia a che fare con l'essere sveglio e simili caratteristiche. Ha a che fare fondamentalmente con opportunità educative: perciò non variabili strettamente individuali-

¹⁵ MYRDAL G., *Challenge to Affluence*, op. cit., p. 37.

ma caratteristiche e responsabilità della società. Persone appartenenti a strati sociali più bassi, ed i loro figli, sono costretti in un circolo vizioso di disoccupazione e inoccupabilità poiché essi non presentano le abilità necessarie per entrare nella nuova struttura occupazionale, che richiede migliore formazione scolastica e qualificazione professionale. Essi divengono « scoraggiati ed apatici ». « Come genitori essi non saranno in grado di pagare... per l'educazione di cui i loro figli avrebbero bisogno... »¹⁶. Quindi essi entreranno in occupazioni con bassi salari e senza futuro.

I teorici del dualismo e della segmentazione non presentavano un quadro differente — e si sarebbero trovati d'accordo sul ruolo dell'educazione — ma sottolineavano l'esistenza di un mercato del lavoro secondario largamente complementare al primo. Grazie al cosiddetto compromesso keynesiano fra grandi industriali (nel « settore monopolistico dell'economia ») ed i sindacati dei lavoratori a partire dagli anni '30 si determinò un profondo dualismo nel mercato del lavoro fra un gruppo di lavoratori con occupazione stabile, garanzia e protezione sindacale ed un altro settore di lavoratori occasionali con occupazione precaria e senza sindacato. Il « compromesso keynesiano » lasciava infatti fuori diversi soggetti tra cui i lavoratori delle piccole imprese del « settore competitivo », l'agricoltura e la maggioranza dei lavoratori dei servizi. Il razzismo istituzionale ed il sistema ineguale delle opportunità causava la riproduzione dell'offerta di lavoro nel mercato secondario del lavoro. Le minoranze, ed in particolare la popolazione nera, restarono particolarmente penalizzate da questo sistema.

La crisi del sistema di produzione fordista-taylorista negli anni '70, ha corrisposto alla crisi della struttura dualistica del mercato del lavoro, in America come in Europa. I lavoratori del mercato primario del lavoro non godono allo stesso modo di garanzie sul lavoro e di protezione dei sindacati come prima. Ma quel che appare più rilevante è un allargamento del mercato del lavoro secondario e il generale processo di mercificazione della forza lavoro.

Questi cambiamenti nella struttura produttiva, nell'organizzazione del lavoro e nel mercato del lavoro devono essere tenuti presenti per comprendere i cambiamenti nella struttura sociale. Larga parte del dibattito sull'*underclass* ha sottostimato l'importanza di questi fattori strutturali. L'uso del termine stesso di *underclass* rischia ora di confondere più che chiarificare il problema. Osserviamo attualmente in Europa una crescente massa di disoccupati il cui futuro sta diventando incerto ed un crescente esercito di lavoratori occasionali i quali non beneficiano delle tradizionali forme di protezione e di organizzazione che la classe lavoratrice ha prodotto in questo secolo. Questo crea una *underclass*? Sì, in qualche modo, se il termine è usato nel modo in cui lo usava Myrdal. Ma purtroppo l'analisi si è sviluppata in direzioni abbastanza diverse da quelle suggerite da Myrdal.

ENRICO PUGLIESE

¹⁶ MYRDAL G., *Challenge to Affluence*, op. cit., p. 42.

Droga, famiglia e scuola in Italia

1. La droga

Il tempo per svelare i loschi retroscena del « problema droga » e ricondurre le varie responsabilità al posto dovuto sembra sia arrivato anche per l'Italia, paese che nell'*escalation* del fenomeno ha guadagnato una poltrona di rispetto nella graduatoria delle Nazioni che la guidano: la seconda, alle spalle della Germania e davanti la Spagna. A livello delle istituzioni, qualcosa finalmente si è mossa. Il Parlamento italiano, sia pure dopo innumerevoli e travagliate discussioni sulle valutazioni di merito e utilità fatte dai vari schieramenti politici, ha apportato modifiche alla legge 685 del 22 dicembre 1975, sull'art. 80 e sul concetto di « modica quantità », nonché sulla criminalizzazione del tossicodipendente.

È presumibile che i consumatori di sostanze stupefacenti in Italia siano intorno ai 300.000, compresi quelli che vengono indicati come « occasionali » o del « sabato sera », sebbene non sia possibile fare una esatta catalogazione, sfuggendo detti soggetti a qualsiasi controllo e/o verifica che possa farli identificare indiscutibilmente. Questi dati, unitamente all'altro, più drammatico, che vuole l'Italia al primo posto nella classifica europea per le vittime dovute ad assunzione di sostanze illecite, mettono maggiormente in evidenza quanto il paese sia diventato campo privilegiato dei trafficanti di droga e mercanti di morte, con un reddito annuo che supera qualsiasi più rosea immaginazione.

Viene a gonfiarsi, come se si volesse tenere ad ogni costo il passo di una triste e scontata evoluzione, il numero totale dei drogati e di coloro che si rivolgono alle strutture pubbliche e private (si calcola che in queste ultime siano già in cura quasi 40.000 tossicodipendenti), insufficienti e poco attrezzate per sottoporre i giovani ad una terapia positiva e tentare il recupero, la salvezza.

Si pensi che, a parte gli Ospedali e le Cliniche specializzate, le Comunità, che sono poi quelle che offrono maggiore possibilità di recupero e reinserimento, sono appena 350 in Italia, paese che occupa anche il primo posto in Europa per i sequestri di eroina (proveniente soprattutto dall'India, Pakistan e Turchia) e il secondo per quelli di cocaina, il cui uso aumenta a vista d'occhio, sebbene il numero maggiore di decessi sia da imputare all'eroina: consumo annuo calcolabile in 250.000 kg.

A questa situazione si aggiunga il celere profilarsi di un'altra incomparabile tragedia — in alcune città del Nord Italia si vanno consolidando

esempi di preferenze abbastanza eclatanti — che rimarca e rende evidente la tendenza esterofila di molti italiani, inclinazione che giova solo a produrre danni indiscutibilmente irreversibili e funesti, senza alcuna possibilità di scampo. Intendiamo fare preciso riferimento all'uso, plagiato dagli americani, del « crack »¹, o « rock », per utilizzare il termine caro al linguaggio convenzionale dei tossicodipendenti. Alla polvere, cioè, che, pur essendo cocaina pura, si è guadagnata la nomea di « droga dei poveri » (in America costa solo dai 10 ai 15 dollari), non tenendo conto che i poveri — senza per questo volerli demitizzare — hanno, al pari di ogni altro cetto, il diritto alla vita e non quello alla morte, così come invece assicura l'uso del « crack », che dà un'assuefazione intensa e ben 20 volte più pericolosa della cocaina.

C'è da precisare che, quale possa essere la capacità personale di considerare pienamente il fenomeno e trarre soluzioni, si corre il rischio di accreditare tesi che non rispecchiano in pieno l'entità dei modelli presentati e delle figure sociali coinvolte, per il continuo e rapido espandersi a dismisura dell'incalcolabile mercato di illecita ricchezza e dolorosa morte. Un dramma che soltanto in un passato relativamente recente, quando ancora il « prodotto » non era conosciuto da tutti e non si erano creati una richiesta ed un traffico così forti rispetto agli *standards* degli altri mercati vietati, era semplicemente impensabile, da non credersi. Nondimeno, l'accertata pluralità delle fonti di provenienza della sostanza, dove in certi paesi si combatte con le armi più sofisticate per non cedere il passo e perdere colpi, implica una visione trasformata anche nei confronti di posizioni favorite e delle loro grandi linee direttrici², in grado di assicurare concreti rafforzamenti specifici.

È vero che per limitare gli aspetti distruttivi del fenomeno, si vanno

¹ Si tratta di « una variazione del "free basing", cioè la conversione in cristalli di coca da annusare in una "pasta base" che si fuma [...], ed il processo di trasformazione è tanto semplice che si può fare nella cucina di casa propria. Gli spacciatori fabbricano il "crack" mischiando cocaina con acqua e bicarbonato di soda, da cui si ricava una pasta che in genere contiene almeno il 75 per cento di coca. Una volta indurita, la pasta si riduce in scaglie che assomigliano a sapone e a brecciolino biancastro. Lo "sballo" — cioè la sensazione di benessere ed euforia — prodotto da un pezzetto di questa pasta può durare da 20 a 30 minuti », TOM MORGANTHU e altri, *I giovani e la cocaina*, in AA.VV., « Prospettive americane », *La droga e i giovani*, United States Information Service, Roma, 1986.

² Intendiamo fare specifico riferimento alla posizione assunta dall'America di George Bush, 1989, nei riguardi del fenomeno in genere e in relazione all'America latina, dove è più accentuata la produzione, trasformazione e industrializzazione della cocaina, Colombia in particolare. Subito dopo l'appello televisivo del Presidente americano (al quale i narcotrafficanti colombiani hanno risposto con il promettere una taglia di ben 4.000 miliardi di lire a chi lo avesse ucciso) alla nazione americana, 6 settembre 1989, e riportato dalle televisioni di tutto il mondo, l'atmosfera cui si accenna nel testo è cambiata parecchio, soprattutto per avere stimolato di colpo le reazioni dei politici italiani a che ci fosse un impegno determinante circa prevenzione, recupero e reinserimento. L'Italia si allineava all'offensiva lanciata dall'America, come hanno fatto altre nazioni — compresa l'Unione Sovietica — nella guerra totale dichiarata ai narcotrafficanti, e prende sempre più consistenza e acquista valore la strategia internazionale antidroga che, coordinatamente, si va perfezionando in Italia, Spagna e Stati Uniti, a partire dal patto programmato a Washington, il 10 Aprile 1989.

facendo accordi e compromessi tra Stati e partiti politici, ma è altrettanto vero che le conseguenze delle nuove regole studiate nelle contrattazioni sono l'evidenza che i narcotrafficcanti alzano il tiro e aggiustano la mira, colpendo uomini e cose con estremo furore. E ciò sta a dimostrare che, nonostante il continuo ripetersi di aggiornate leggi, al momento godono ottima salute e non temono le misure punitive e/o restrittive nei loro confronti, nemmeno la linea più dura, senza risparmio di colpi, energie e spese: anzi!

In quest'orizzonte e alla luce dei criteri già esposti, diciamo che la cultura italiana, nel senso economico, politico, educativo-sociale, impone oggi l'urgenza di riprospettare nuovi e più articolati disegni sul tema droga, in modo da permettere alla persona umana di andare avanti e vivere la sua vita con meno drammaticità, adeguando il più possibile le azioni e i comportamenti dei singoli e delle collettività ai meriti delle società. Il mutamento del quadro generale, ormai adagiato nella *routine* di tutti i giorni, si rende maggiormente necessario per la crescente conflittualità dell'*homo sociologicus*, sia a livello dei rapporti con le persone esterne al suo gruppo di appartenenza, sia con se stesso.

2. La famiglia

È mentalità diffusa che non molto tempo fa era più facile potersi riconciliare con se stessi e scoprire un efficace rimedio educativo-sociale per i disagi che ci colpivano, magari trovando conforto nella famiglia, nella fede, e/o nella politica, che costituivano il nerbo dominante del nostro organismo affettivo, intellettuale, etico-morale e sociale. Famiglia a parte, al punto in cui siamo arrivati la religione non sembra essere più un modello valido, da imitare, un'aspirazione forte e sentita; per alcuni, anzi, essa è intesa come una costrizione, tanto è vero che, essendo più liberi di esprimerci e di gran lunga più informati di ieri, riviviamo in maniera critica i suoi dogmatici concetti, sebbene sia accertato che, proprio in questi ultimi tempi, esiste una rivalutazione spirituale in moltissimi elementi, soprattutto giovani. Né diverso può considerarsi il discorso per il credo politico, non potendosi fondare su alcun senso generale in grado di garantire l'obiettività e la costituzione di un ordine preciso, traducibile nella ricerca delle condizioni oggettive favorevoli per migliorare il futuro della nostra civiltà.

L'avvertimento più intenso dei disagi, come il risentimento più specifico delle carenze e dei marcati squilibri che inducono la persona umana ad assumere sostanze stupefacenti, è da attribuire, *in primis*, alla crisi della famiglia di tipo classico, che può farsi risalire al tipo « consanguineo » o di « origine », o, ancora meglio, « stabile », alla sua provata unitarietà e alla sua impareggiabile funzione educativa. Non ci sono dubbi che « siamo ormai alla famiglia *nucleare*, estremamente diversa da quella d'*origine* o di tipo *monogamico* e *tradizionale*, dove era molto facile ritrovarsi ogni giorno alla stessa tavola e avvedersi delle pene dell'uno e dell'altro componente la famiglia, ed essere così in grado di assicurare una dose maggiore del proprio contributo di amore a chi ne avesse bisogno. Direttamente e

indirettamente, la famiglia è oggi in continuo rapporto con il mondo esterno, divenuto troppo dinamico e variabile perché l'organizzazione individuale riesca ad evitare i molti condizionamenti negativi dell'ambiente »³. Pertanto, è soprattutto pensando e ragionando in termini di sociologia e di sociologia dell'educazione che può trovarsi una chiave culturale per accedere ai motivi che spingono ad assumere droga e rischiare la vita.

È stato dimostrato che il numero dei giovani appartenenti alle famiglie di tipo nucleare arrivano alla droga in percentuale superiore rispetto a coloro che provengono da famiglie che hanno mantenuto unitarietà di struttura, sia pure perché la crescita fisica non è stata spesso correlata da un adeguato sviluppo dei fattori psichici, le cui qualità coordinative sono nell'uomo indubbiamente determinanti per riequilibrare e/o evitare scompensi. Sensibilizzare dallo stato di degrado e di disagio, esaminando risultati ed elaborando nuovi piani di intervento, equivale ad avere già nella coscienza un atteggiamento programmatico per conservare e salvaguardare qualsiasi bene sociale, dando anche una direzione e un senso per delle scelte consapevoli ed intelligenti, lontane dal confondersi e/o smarrirsi nel costante e duro confronto con i problemi della vita.

Non è pensabile che, nei giovani, possa ottenersi un apprendimento valido su come rispondere ai condizionamenti della droga senza l'ausilio di efficienti relazioni intersoggettive e fuori da un ambiente affettivo che li guidi e li ponga in maniera diversa di fronte ai pericoli. Ed appare ancora più difficile, sul piano formativo generale, trovare la possibilità di creare, *ex novo* e *sic et simpliciter*, indicazioni sufficientemente chiare per allontanarli dal baratro verso cui propendono ed indirizzarli verso un percorso più idoneo e razionale.

Sono tante le cause che contribuiscono a rendere inattuabile il coordinato impegno di tutti per un'opera globale di riequilibrio e di sostegno, che sia incisiva e sistematica allo stesso tempo: dalle contraddizioni culturali a quelle sociali; dalle esigenze politiche a quelle economiche; dagli equilibri geografici ai requisiti di coerenza d'intervento; dal rapporto dell'uomo con le credenze, l'educazione sociale, le istituzioni, la realtà, la scuola e i suoi insegnanti, lo Stato, i valori.

Purtroppo oggi « fra la società e i giovani, si gioca una sottile, crudele partita, non priva di ambiguità che caratterizza i rapporti fra carnefice e vittima. Al giovane, mentre ne viene romanticamente esaltato lo sprotetto, impetuoso offrirsi della vita, non si fa posto in quanto si negano, nelle compagini della struttura sociale e del suo funzionamento quotidiano, la spontaneità, l'imprevedibilità, la genuinità dei rapporti non razionalizzanti e non utilitari »⁴. E ciò pone l'esigenza di diversificare alcuni contenuti caratterizzando più sapientemente le scelte, magari attraverso il confronto delle esperienze e l'elaborazione di nuove risposte.

³ GIUSEPPE MASTROENI, *Educazione contro droga*, prefazione di GIUSEPPE CATALFAMO, Franco Angeli Editore, Milano 1988⁴, p. 47.

⁴ FRANCO FERRAROTTI, *Giovani e droga*, Liguori, Napoli 1977, p. 17.

Gli sforzi fatti perché la rilevanza del problema droga non rappresenti una causa che possa fare avvicinare la fine di una società, nonostante tutto, ancora e sempre vivibile, non debbono essere identificati con la semplice definizione dei concetti che portano al suo imprudente uso, considerato che « la determinazione di uno stato di cose non equivale alla sua giustificazione. Le cose vengono giustificate o condannate in virtù delle loro conseguenze, non dei loro antecedenti. Scoprire le cause significa indicare su quali punti si deve dirigere lo sforzo se si vuol mutare la situazione »⁵. Abbiamo così una apertura che rende ragione della diversità dei comportamenti che si annodano su questo argomento, caratterizzandolo di una più forte intensità e conferendolo di nuove e più significative capacità di confronto.

Un comportamento che tenti di modificare l'ambiente, rendendolo più adatto alla possibilità del vivere civile, non può che avere inizio dalla famiglia, la cui influenza sui componenti del nucleo è di importanza capillare per evitare il prodursi di atteggiamenti antisociali e/o di forme di disagio e frustrazioni. Infatti, « un armonico rapporto tra la famiglia come istituto primario e la società potrebbe fornire una soluzione a molti conflitti. [...] Il segreto del successo sta, forse, nel rivitalizzare i rapporti tra i genitori e figli, ripristinando l'influenza e l'interesse dei genitori sulla vita e sull'attività dei figli. Formare dovrebbe infatti significare saper ascoltare, saper tacere, saper parlare, saper stare insieme e fare delle cose insieme. Il consumo della droga tra i giovani può dunque essere prevenuto soprattutto nei suoi stadi iniziali e la famiglia è il primissimo stadio dove se ne possono percepire i primi sintomi »⁶. Agenzia o strumento di « importanza capillare », dunque, la famiglia, ma non deterrente o condizione unica delle tossicomanie.

Esiste intanto un'altra realtà da tenere presente, e va subito rilevata: « il sistema familiare va considerato in ogni caso come un sistema aperto alle influenze del contesto sociale più vasto », per cui è gioco-forza essere consapevoli che « disadattamento, nevrosi, tossicomania e condizione comunque di sofferenza di uno dei figli non possono essere in nessun caso scopi perseguiti consapevolmente da genitori », in particolare quando si conviene che la famiglia ha « compiti che vanno spesso al di là delle possibilità reali »⁷. Una collocazione qualitativa e temporale che a noi sembra essere sufficientemente precisa, nel senso che non consente di apportare eventuali modifiche a ipotesi avanzate prima; tuttavia, vorremmo rimarcare ora un'altro concetto, che definiremmo quasi pregiudiziale.

La tossicomania non rappresenta il primo momento di rifiuto dell'ambiente familiare e/o di quello scolastico, ma la somma delle motivazioni

⁵ JOHN DEWEY, *L'educazione di oggi*, La Nuova Italia Editrice, 4ª ristampa, Firenze 1973, p. 246.

⁶ AUGUSTO ERMETINI-ORFEO VERDICCHIO, *Droga, Famiglia e Società*, U. Mursia Editore, Milano, 1977, pp. 120-121.

⁷ LUIGI CANCRINI, MARISA MALAGOLI-TOGLIATTI, GIAN PAOLO MEUCCI, *Droga. Chi come perché e soprattutto che fare*, Sansoni Editore, Firenze, 1979², pp. 166-167.

disadattanti e di disagio della stessa condotta umana, le cui fonti sono molto più profonde di quello che non si pensi. Ciò precisamente, crediamo si possa ritenere senz'altro accettabile, ai fini di una valutazione globale, produrre una pur breve nota bibliografica sulla famiglia⁸, per consentire di entrare più a fondo, e in progressione, nell'ambito degli squilibri di questa importante agenzia.

Un confronto consapevole, serio e responsabile, sui valori della famiglia, sulla sua responsabilità etica, capacità promozionale e tutela della salute dei suoi componenti, potrebbe assumere un significato che permetterebbe di contribuire a rendere meno gravi le cause di degrado legate alla pluralità di alternative negative — che sono poi la convergenza di fattori che, al progresso tecnico e scientifico, non hanno visto seguire un idoneo rinnovamento della coscienza educativo-sociale e ambientale dell'uomo — offerte dall'attuale società.

In una famiglia « sana », non corrosa dall'avversione o dal tarlo della discordia e dell'incomprensione, sarà facile notare che gli squilibri interni, tra i componenti, vengono regolati da interscambi affettivi quasi perfetti, e ciò non potrà che apportare salute; al contrario, quando la famiglia presenta una condizione generale alterata, o anche solamente aspetti difficili di situazioni estremamente compromesse, è possibile che si verifichino affezioni e comportamenti gravi, che richiedono un particolare impegno terapeutico oltre che educativo, come nel caso delle famiglie in cui vi sono assuntori di droga. Anche i latini, del resto, solevano attribuire alla discordia parecchi dei mali dell'uomo, tant'è che Sallustio Crispo osservava: « *Concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur* ».

⁸ Per un sufficiente repertorio bibliografico, almeno in questa sede, sui concetti fondamentali, la natura etica, filosofica, giuridica, pedagogica, sociale, storica e/o altro della famiglia, cfr.: AA.VV., *La famiglia*, in MICHAEL HARALAMBOS, *Sociologia: temi e prospettive*, Armando Editore, Roma, 1984, pp. 465-521; ACHILLE ARDIGÒ, *Sociologia della famiglia*, in AA.VV., *Questioni di Sociologia*, Editrice La Scuola, Brescia, 1966, vol. I; ACHILLE ARDIGÒ-PIERPAOLO DONATI, *Famiglia e industrializzazione*, Franco Angeli, Milano, 1977; MARZIO BARBAGLI, *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna, 1984; MARZIO BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, Il Mulino, Bologna, 1984; MARZIO BARBAGLI, *Provando e riprovando*, Il Mulino, Bologna, 1990; MARZIO BARBAGLI e DAVID I. KERTZER, a cura di, *Storia della famiglia italiana 1750-1950*, Il Mulino, Bologna, 1992; A. CICU-A.M. MOSCHETTI, *Famiglia* (voce), in *Enciclopedia filosofica*, 6 voll., Seconda edizione interamente rielaborata, G.C. Sansoni Editore, Vol. II, pp. 1200-1203; PIERPAOLO DONATI, *Famiglia e politiche sociali*, Franco Angeli, Milano, 1981; E. ELLBRACHT, *Famiglia* (voce) in *Dizionario Enciclopedico di Pedagogia*, 5 voll., Editrice S.A.I.E., Torino, 1964, vol. II, pp. 204-207; JOAN-LOUIS FLANDRIN, *La Famiglia*, Ed. di Comunità, Milano, 1979; LUCIANO GALLINO, *Famiglia, Sociologia della* (voce), in *La Sociologia*, Concetti Fondamentali, Utet-Libreria, Torino, 1989, pp. 120-132; MAX HORKHEIMER, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Utet, Torino, 194; ANDRÉE MICHEL, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna, 1973; TALCOTT PARSONS-ROBERT F. BALES, *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano, 1974; CHIARA SARACENO, *La famiglia nella società contemporanea*, Loescher, Torino, 1975; CHIARA SARACENO, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna, 1984.

3. La scuola

Una diga per frenare l'aumento delle tossicomanie nei giovani dovrebbe e potrebbe erigere la scuola, costruendo un dialogo socio-culturale nuovo tra alunni ed insegnanti e dimostrando una maggiore disponibilità alla verifica delle proprie posizioni, consapevole di essere in parte mancata all'appuntamento con il suo compito istituzionale. Ma questo non avviene, e i contrasti esistenti creano squilibri nel settore, per cui la prima impressione che si riceve dalla scuola è che si tratti di una struttura obsoleta e sovraccarica, che cerca di evitare lo scontro diretto con i problemi reali della società e del tempo nei quali viviamo. Difetta il rapporto tra la scuola e la società, che costituisce la base per garantire ogni ponderata soluzione per qualsivoglia alternativa ragionevole.

Sarebbe sufficiente studiare e mettere in opera una formazione diversa tanto degli alunni quanto dei docenti e dei genitori, giovandosi anche delle ricerche della sociologia dell'educazione, unitamente ad una impostazione più adeguata per ottenere prospettive formative nuove: si da fare rivalutare l'ambigua concezione che si ha oggi della scuola e dell'educazione. E ciò sosteniamo in considerazione del fatto che « parte del dovere della scuola è di aiutare ad educare la società, non semplicemente i bambini, la società come un tutto. Per questa ragione abbiamo organizzazioni di genitori e maestri che educano come intermediari gli uni dagli altri. Per la stessa ragione il sistema scolastico del futuro deve avere un programma molto attivo di educazione degli adulti se la società deve divenire educatrice di se stessa. Se la gente nutre forti dubbi nei riguardi delle discussioni di questioni controverse nella scuola, dovremo chiederci come affrontare queste questioni nel modo più limpido ed intelligente »⁹. I vari approcci al problema devono essere affrontati e risolti « nel modo più limpido ed intelligente » possibile e nella consapevolezza che, valendosi di una soluzione del genere, la scuola riacquisterebbe quasi di colpo dignità e prestigio, proprietà di vitale importanza per la sua attività di ogni tempo.

Non è pretestuoso affermare che il soverchio e repentino adottare metodi educativi di altri paesi, senza prima l'avallo di un'adeguata analisi scientifica per accertare se potevano o meno essere applicati all'ambiente italiano, ha provocato notevoli squilibri nella nostra scuola, sia pure per la semplice realtà che diverse sono le tradizioni socio-culturali italiane rispetto a quelle dei paesi di provenienza dei metodi di cui si è detto. Né sembra superfluo ricordare che le istanze pedagogiche della scuola moderna sono volte a coscientizzare ed umanizzare l'allievo, al fine di strutturare positivamente la sua personalità e, attraverso l'acquisizione di conoscenze basilari e critiche, metterlo in grado di poter rispondere ai condizionamenti che la vita riserva.

⁹ WILLIAM HEARD KILPATRICK, *La funzione sociale culturale e docente della scuola*, Introduzione di LEONE AGNELLO, Traduzione di NINO SANTALUCIA, Peloritana Editrice, Messina, 1972, p. 43.

Nella scuola si trovano valori per orientare positivamente e responsabilmente le scelte dell'individuo sociale, scelte che possono tradursi in forza di vita e riscatto umano, quali quelle che danno la possibilità di inserirsi professionalmente nel contesto societario. Appare evidente che la funzione sociale della scuola, oltre a formare una coscienza critica, culturale ed etico-morale nel potenziale *homo sociologicus*, avvia all'esercizio di un mestiere o di una professione che, anche a dispetto della crisi di mezzi e di strutture, dovrebbe permettergli di soddisfare le sue aspirazioni ed esigenze più profonde. Tutto sta nel sapere mediare e/o trovare il punto d'unione o convergenza tra questi valori e la situazione di fatto, ossia quella esistente al momento: caratterizzata da crisi ma pervasa dalla precisa volontà di abbattere gli steccati che non hanno permesso benevoli aperture, di gran lunga più ampie e fluide che non in passato.

Per quanto riguarda il concetto di educazione, di informazione per prevenire la tossicodipendenza, si ha certezza che alcuni insegnanti sprecano energie per « spaventare » i ragazzi a proposito della droga, dicendo di essa che è cosa orribile e dannosa, senza nulla spiegare sul perché, sul come sia orribile e dannosa. Una prima efficace informazione per affrontare il problema, invece, potrebbe riguardare la riflessione sui limiti e gli inconvenienti che rappresenta la tossicomania, o sui fattori di disagio ai quali si va irrimediabilmente incontro con l'assunzione di sostanze stupefacenti, conferendo un aspetto più omogeneo al problema. Una direttiva educativa ben articolata sarebbe valida a fare concentrare produttivamente i giovani sul loro destino e prendere decisamente coscienza dei propri ruoli, tanto da sentirsi immunizzati e sensibilizzati dalla pericolosa e antieconomica condizione di schiavitù che determina l'uso costante e scriteriato della droga, nonché contro l'accanimento col quale molti soggetti conducono se stessi verso l'irreparabile.

Una partecipazione capace e ragionevole, che illustra correttamente motivazioni e attese dei problemi inerenti a questa tematica, abbiamo prospettato già da tempo¹⁰, per cui ci sembra logico pensare che le regole per ottenere risultati sono quelle che non « aggirano » la situazione sovrapponendo inadeguati principii, e che presiedono alla attribuzione di effetti motivazionali costruttivi e pregiudizialmente funzionali.

¹⁰ Ancora un passo, che offre una breve tessitura di moduli operativi sull'argomento: « Gli strumenti operativi che la scuola possiede devono intraprendere, con consapevolezza diversa, una trasformazione della funzione docente che garantisca efficacia all'opera formativa, senza fermare il proprio ruolo all'accertamento della competenza tecnica dei responsabili. Professionalità nell'ambito scolastico dovrebbe specificare non solo conoscenze scientifiche adeguate, ma attitudini, coscienza professionale e morale, uscendo dalla discutibile logica delle ore di prestazione professionale. Nel particolare momento non può sfuggire che il problema droga, a diversi titoli, deve interessare tutti, personale non docente compreso, e alla coscienza nuova della gestione scolastica deve corrispondere un allargamento delle strutture sia di un organico di docenti sempre più preparati e in grado di sapersi assumere anche la responsabilità in proprio di una informazione scientifica corretta, sia di Enti considerati come possibilità di dare senso e prospettive alle attese dei giovani: attività culturali, ricreative, sportive, etc. etc. », GIUSEPPE MASTROENI, *Educazione contro la droga*, cit., p. 101.

Nel tentativo di avere instaurato un utile discorso su tale linea, cercando di stimolare maggiormente la riflessione sulla situazione italiana circa la droga e le sue innumerevoli e varie modalità di espressione, fatte di percentuali di giovani che ne fanno uso; operazioni di droga condotte dalle forze dell'ordine: con cenni sui sequestri di armi, danaro, sostanze illecite, ecc.; percentuale annua di decessi: quasi sempre per *overdose* di eroina; canali di distribuzione; approvvigionamento, smercio e traffico; rapporto consumatori-spacciatori, etc. etc., concludiamo ripetendo l'esigenza che si avverte di sapere ascoltare oltre che riflettere e dialogare, in modo da accendere una prima piccola luce per illuminare almeno parte dell'oscuro tunnel dove molti giovani si sono cacciati e dove beffardamente la triste realtà di ogni giorno supera la stessa fantasia.

4. Postilla riassuntiva

Lo stato non brillante che affligge la società costringe ad avere duri impatti con la realtà, rendendo difficile l'eventuale opportunità di cogliere segni disgreganti con freddezza e lucidità, anche se questi segni sono relativi a problemi ampiamente osservati e verificati. I fattori di disagio che limitano l'orientamento fondamentale della crescita fisica e spirituale dei giovani, ad esempio, riflettono la dimensione di un dramma nel quale aumentano in maniera abnorme le scelte negative, quali l'inserimento in associazioni per delinquere, il darsi alla prostituzione, il commettere reati contro il patrimonio altrui e personale, il lasciarsi imbrigliare nella spirale della droga. Al di là delle ansie e delle delusioni, però, c'è per l'uomo l'esistenza di un grande spazio per e su cui poggiare speranze di bene, anche futuribili nell'immediato.

Nel processo di cambiamento dei meccanismi che determinano comportamenti negativi nell'uomo, non va dimenticata e sottovalutata la funzione di rilievo della interazione sociale e della sociologia dell'educazione, capaci di fare superare l'incoerenza e la frammentarietà che avvinghiano le potenzialità di sviluppo di molti individui, scendendo abbastanza nel profondo del loro animo e della loro coscienza per rapportare alle giuste valenze collegamenti e perplessità. Sarebbe chiaramente un'assurdità porsi il problema diversamente, percorrendo vie che non siano quelle indicate dalla funzionalità e dal rigoroso rispetto delle regole del consenso sociale, sicure garanzie di un'evoluzione senza avventure e colpi di scena per la persona umana, sebbene possiamo considerarci di fronte ad un ribaltamento della struttura dei valori tradizionali, tanto da essere cambiata parecchio la qualità della vita e divenuto oltremodo difficile il confronto aperto e l'adattamento, soprattutto per i giovani.

Ecco allora spiegato il perché famiglia e scuola assumono un ruolo fondamentale nella tematica relativa ai fattori di disagio e alle condizioni di equilibrio o meno dei tossicodipendenti, di coloro, cioè, che si rendono protagonisti nella realizzazione di immagini nuove, a volte addirittura da non credere, sconcertanti. La famiglia, pur essendo stata quasi sfigurata

nella sua immagine di agenzia primaria, perché sommersa dalle novità legate allo sviluppo industriale e tecnologico, rimane sempre capace di favorire la convivenza umana nel rispetto delle esigenze e dei valori della crescita fisica e morale.

Quando nella famiglia si fanno sentire carenze di ordine affettivo ed educativo, è chiaro che alcuni componenti del gruppo familiare, se non la maggior parte e/o tutti, risentano di queste discrepanze in modo più o meno marcato, e si creino disagi che, se non si interviene subito con modalità mirate ed efficienti, possono considerarsi fattori di rischio gravanti sulla salute, dal lato psicologico e somatico.

Analisi e studi in questa direzione confermano che i giovani, in massima parte provenienti da un ambiente familiare dove si è annidato il germe della discordia e dell'incomprensione, hanno il favore del pronostico nell'essere più vicini alla tossicomania e nell'avere comuni manifestazioni di disagio. Per la quale realtà i genitori sono in una posizione privilegiata e irripetibile per assicurare ai figli un equilibrio vitale e un sano sviluppo, i cui segni principali sono individuabili nell'assenza di espressioni di angoscia e frustrazioni. Ne consegue che il punto di forza degli elementi di debolezza che caratterizzano forme di disagio e tossicofilia, va ricercato nel rapporto genitori-figli, nella capacità dei primi di sapere rafforzare la struttura familiare donando affetto ma controllando e utilizzando più efficacemente le risorse umane dei figli (quando il caso lo richiede, anche con velata durezza).

Un sicuro avvio al processo di forte cambiamento per disincantare i giovani dall'aderire a ideali e valori sbrigativi e miseri, nonché alle relative conseguenze di una eventuale scelta negativa sul piano della salute, può e deve assicurarli la scuola, la quale, nonostante abbia ancora e sempre profonde carenze, possiede meriti dignitosi e sufficienti per orientare e suggerire scelte umane qualificanti.

Data la presenza dell'ampia componente culturale ed educativa nella scuola, per cui testimonia possibilità di avanzamento e progresso, essa è in grado di « modellare le esperienze dei giovani in modo che invece di riprodurre le abitudini correnti, promuovano abitudini migliori, sicché in futuro la vita degli adulti risulti migliore della loro. Che l'educazione possa essere usata coscientemente per eliminare certi mali sociali evidenti, incamminando i giovani su sentieri che non produrranno questi mali, e che essa possa servire fino ad un certo punto alla realizzazione delle migliori speranze degli uomini »¹¹, permettendo la realizzazione dell'entità della persona umana e la promozione delle molteplici espressioni della vera cultura.

Una scuola dove vi sia una presenza qualificata di insegnanti, valida

¹¹ JOHN DEWEY, *Democrazia e Educazione*, Edizione rielaborata, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1965⁹, pp. 100-101.

« Ma noi siamo senza dubbio lontani — continua J. Dewey — dall'intendere l'efficacia potenziale dell'educazione come mezzo costruttivo per il miglioramento della società e dal capire che essa rappresenta non soltanto uno sviluppo dei bambini e dei giovani, ma anche quello della società futura della quale essi saranno gli elementi costitutivi », *Ivi*, p. 101.

a programmare ed attuare interventi specifici continuati, sarà la prima finestra dalla quale potere scorgere, alla luce delle nuove realtà, un orizzonte meno oscuro e nebuloso per coloro che sono dediti all'uso di sostanze illecite. E si troverà spazio e giustificazione per intervenire ed ovviare a molte disfunzioni caratteriali e conflitti intrapsichici che rendono distinguibili i comportamenti di certi giovani, prendendo in considerazione ed elaborando nuove terapie per rimuovere gli interrogativi che sussistono in questo campo. Eventuali proposte di miglioramento della situazione generale sono quindi legati all'intervento della scuola, la cui collaborazione in ambiti circoscritti può dare risultati e risposte che aprano grandi prospettive, riconducibili al raggiungimento di salvaguardia della dignità e della vita nella persona umana, sebbene rimane scontato che la scuola non sia da intendere come l'unico deterrente alle tossicomanie.

GIUSEPPE MATROENI

IL POLITICO

176

(Febbraio-Marzo 1996)

Arturo Colombo, *Manganelli studente a Pavia (con uno scritto inedito su Campanella)*

Cesare Pinelli, « Non sai che il voto è segreto? ». *L'affermazione di un principio costituzionale e delle sue garanzie*

Fulco Lanchester, *Perticone e la storia costituzionale*

Tommaso Edoardo Frosini, *Costituzione e sovranità nella dottrina della Germania di Weimar*

Maria Chiara Pievatolo, *Fra menzogna ed utopia. Il problema del soggetto in due teorie liberali contemporanee*

Vanda Fiorillo, *L'identità nel cambiamento: la forza desiderante (Sehnsucht) come principium individuationis dell'uomo humboldtiano*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1995: Italia lire 85.000. Estero lire 128.000.

Ridotto studenti lire 70.000

Emigrazione e colonizzazione friulana nell'Agro Pontino durante il periodo fascista

Nel leggere gli articoli ed i saggi sulla bonifica e la colonizzazione del territorio Pontino scritti durante gli anni Trenta, ci si trova inevitabilmente di fronte ad una esaltazione di tali avvenimenti, descritti come eventi che non hanno eguali al mondo. In essi ampia attenzione viene rivolta agli aspetti tecnici della bonifica, mentre ai coloni vengono dedicate pochissime righe. Nella storiografia post-fascista la situazione non cambia molto. Non mancano, quindi, studi sulla bonifica, sui contratti agrari, sulla costruzione delle città; ma delle vicende dei coloni assai poco è stato scritto. Ci siamo proposti, allora, di realizzare un primo approccio conoscitivo sulla colonizzazione dell'Agro Pontino, proponendo una prospettiva di studio storico-sociologica che abbia come oggetto d'interesse tale fenomeno nei suoi aspetti idiografici, cioè la ricostruzione e descrizione di tale vicenda attraverso i racconti individuali e soggettivi dei protagonisti principali: i coloni. La storia della colonizzazione dell'Agro Pontino è, infatti, la storia delle migliaia di famiglie coloniche che, essenzialmente dal Veneto, dall'Emilia e dal Friuli sono migrate in tale regione dove, tra miserie e difficoltà di vario genere, hanno lavorato per la costruzione di un « nuovo ambiente ». Dar voce ai coloni, quindi, ci permette di conoscere sia gli aspetti della loro vita quotidiana all'interno di un contesto storico-ambientale specifico, sia di avere una visione più chiara e precisa del contesto stesso. Il vissuto soggettivo, infatti, rappresenta un momento d'incontro tra le caratteristiche della personalità individuale e le strutture istituzionali. In questo senso, bisogna andare oltre i resoconti ufficiali rappresentati dai documenti e materiali d'archivio (sui quali si basa la scarsa letteratura sull'argomento), poiché questi forniscono una visione parziale delle vicende in questione; mancano cioè di quel vissuto che dà spessore e movimento agli eventi raccontati. Bisogna far ricorso a quel multiforme e ricco materiale costituito dalle storie di vita dei coloni che con i loro racconti ci offrono una versione della colonizzazione dell'Agro Pontino vista e vissuta « dal basso ».

Quadro storico-economico di riferimento

La presenza di numerose famiglie friulane nell'Agro Pontino è strettamente legata alle recenti trasformazioni subite da parte del suddetto territo-

rio. Dove ora ci sono città, fabbriche, aziende agricole e vivono migliaia di persone, fino a poco più di sessant'anni fa imperversavano incontrastate, da circa duemila anni, la palude e la malaria. Il dominio secolare di quest'ultima ha reso impossibile lo sviluppo di comunità umane stabili sul territorio e le uniche presenze periodiche sono quelle dei « lestraioli »¹. Quest'ultimi, infatti, al sopraggiungere dell'estate, quando il morbo raggiunge il massimo di recrudescenza, abbandonano le misere capanne circolari da loro costruite su radure di selva disboscate e si rifugiano nei paesi montani dai quali provengono, per tornare nuovamente a svernare in palude a partire dai primi di ottobre.

Dopo numerosi tentativi — falliti — di redenzione che si sono succeduti nel corso dei secoli da parte di Imperatori e Papi, il territorio Pontino viene bonificato integralmente dal regime fascista. Il compito di realizzare la grandiosa impresa è affidato a due enti: il Consorzio della Bonifica Pontina e il Consorzio di Piscinara, poi di Littoria. Il primo inizia i suoi lavori nel 1923, il secondo nel 1926; ma è solamente dopo il 1927 che il ritmo dei lavori si intensifica, aumentando progressivamente fino ad assumere dimensioni considerevoli a partire dalla fine del 1931 e mantenendole fino a tutto il 1934. Quest'ultima accelerazione viene impressa dall'entrata in campo dell'Opera Nazionale per i Combattenti (O.N.C.), che ha il compito di portare a termine la bonifica integrale occupandosi dei lavori di disboscamento, diciocatura, apertura degli scoli secondari e delle scoline agrarie; inoltre, essa deve realizzare la trasformazione fondiaria e l'appoderamento dell'Agro Pontino. Con i lavori di bonifica eseguiti tra il 1927 ed il 1939, le acque stagnanti vengono fatte defluire verso il mare attraverso una fitta rete di canali. Vengono appoderati 65.500 ettari di terreno sui quali vengono edificate 5.003 case coloniche: di cui 2.953 dall'O.N.C., le restanti dalle Università Agrarie² e dai privati. Si costruiscono, poi, 17 borghi rurali e si fondano 5 città: Littoria, Sabaudia, Pontinia, Aprilia e Pomezia.

La bonifica dell'Agro Pontino ha origine da diverse circostanze politico-economiche; molteplici, infatti, sono i fattori che hanno indotto Mussolini ad intraprendere tale impresa. Tra i più importanti c'è, in primo luogo, la necessità di affrontare uno dei più gravosi problemi economici che affligge il Paese in quel periodo, cioè quello della grossa dipendenza dall'estero per i prodotti cerealicoli. Per porre un freno a tale dipendenza, nel 1925 viene lanciata la « battaglia del grano » attraverso la quale si intende difendere la produzione italiana, ripristinando dazi doganali sul frumento e su altri cereali. Inoltre, visto che la produzione interna non riesce a soddisfare il fabbisogno nazionale, nel 1928 viene emanata una legge con la quale si dà inizio al progetto di bonifica integrale, attraverso il quale si intende portare all'agricoltura terreni inutilizzati, dominati fino a quel momento dalla palude e dalla malaria. In essa sono presenti criteri moderni

¹ Pastori, legnaioli, carbonari e allevatori di suini e di bufali.

² Le Università Agrarie nel territorio sono quelle di Sermoneta, Cisterna e Bassiano.

di risanamento idraulico e lotta contro la malaria che vanno ben oltre quelli tradizionali; essi, infatti, mirano a realizzare un complesso di opere di trasformazione agraria in grado di valorizzare le zone agricole più arretrate del paese. Per raggiungere questo scopo, però, è fondamentale insediare nei territori bonificati una cospicua e stabile popolazione agricola: la sola che può garantire il mantenimento ed il continuo miglioramento dei risultati ottenuti con i lavori di bonifica.

In secondo luogo, c'è il problema dell'elevato numero dei senza lavoro che, per il regime, rappresenta un pericoloso fattore di destabilizzazione. Con la crisi del 1929 la disoccupazione, che già dal 1927 è in forte crescita, raggiunge livelli allarmanti: nel settore industriale aumenta del 60%, mentre in quello agricolo del 50%. Nelle campagne la situazione, già gravissima, è resa ancora più pesante dalle sempre crescenti difficoltà di emigrare all'estero, a causa della chiusura del mercato del lavoro americano prima e di quello europeo dopo. I più colpiti sono i braccianti in quanto categoria maggiormente esposta e indifesa contro la disoccupazione, ma la crisi getta in rovina anche tanti contadini, mezzadri e piccoli proprietari che vanno ad ingrossare le schiere dei senza lavoro. Il regime cerca di far fronte a questo problema attraverso la politica della « sbracciantizzazione », con la quale intende disperdere sul territorio italiano, al fine di un maggior controllo, quella massa di disoccupati delle campagne — in special modo quelle della Val Padana — che si pongono come fattori destabilizzanti sia a livello sociale che politico. Mussolini pensa di raggiungere tale intento inserendolo all'interno di uno dei più ambiziosi progetti perseguiti dal governo: quello della bonifica integrale.

I terreni che compongono il vasto territorio dell'Agro Pontino hanno caratteristiche pedologiche diverse, il che comporta capacità produttive elevate in alcune zone, assai mediocri in altre. Questa diversa fertilità dei terreni induce l'O.N.C. a realizzare appoderamenti di diverse dimensioni, seguendo il criterio dell'inversamente proporzionale tra produttività ed estensione, cioè facendo coincidere ad una maggiore fertilità una minore ampiezza e viceversa. Più di tre quarti di questi poderi vengono assegnati a famiglie coloniche provenienti da diverse zone dell'Italia del nord, e specificatamente dall'Emilia, dal Veneto e dal Friuli. Vari sono i motivi che hanno indotto il « Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione interna » — ente preposto alla selezione delle famiglie da inviare nell'Agro Pontino — a scegliere coloni essenzialmente in queste regioni. Uno di essi è senza dubbio quello degli alti tassi di disoccupazione presenti in queste zone. Una seconda ragione è, invece, quella del presunto adattamento alla malaria sviluppato dalle genti di queste regioni, nelle quali sono presenti vaste aree soggette al morbo. Un'ultima ragione, presumibilmente, è che in queste zone le famiglie sono molto numerose e questo è un requisito importante per chi deve lavorare nei campi.

Il primo treno di coloni arriva alla stazione di Cisterna il 27 ottobre 1932. Da quel giorno, con regolarità, le famiglie coloniche continuano ad affluire. Molte di esse provengono dal Friuli e, insieme alle altre, si vanno ad insediare nei poderi intorno al Quadrato (l'attuale Latina) da dove ha

avuto inizio la bonifica, sui quali si installano le famiglie coloniche che, gradatamente, arrivano nell'Agro Pontino. Alcune di esse giungono alla stazione di Terracina negli ultimi mesi del 1934, dopo un lungo e faticoso viaggio iniziato il giorno prima da Udine. Sono 40 famiglie friulane assegnatarie di altrettanti poderi dei 137 costituiti nella azienda agraria di borgo Hermada. Provengono da varie località della provincia di Udine — che allora comprendeva anche Pordenone — tra queste, per ricordarne alcune: Pradamano, Pozzuolo del Friuli, Tarcento, Lovaria, Tavagnacco, Lumignacco, Percoto, Rizzolo del Reana, Chions.

Queste famiglie, tranne pochissime ritornate poi al paese d'origine, si stabiliscono definitivamente sui poderi loro concessi dall'O.N.C. ed iniziano un lungo periodo della loro vita fatto di lavoro e sacrifici, che li porterà a riscattare il podere e a diventarne proprietari.

Nota metodologica

Spinti dall'interesse mostrato dall'associazione Fogolâr Furlan di Roma (con sede anche a Latina e Aprilia) verso la realizzazione di scritti volti a valorizzare il fondamentale apporto che i coloni friulani hanno fornito alla rinascita della terra Pontina, abbiamo deciso di orientare il nostro lavoro esclusivamente verso le esperienze vissute dalle famiglie provenienti dal Friuli. Il lavoro sul campo è stato preceduto da una consultazione di documenti e testi relativi all'oggetto d'indagine presso diverse biblioteche. Tale ricerca preliminare è stata indispensabile per identificare il periodo storico e quindi gli argomenti chiave su cui articolare le interviste. Le informazioni raccolte sono state utilizzate, in una prima fase di ricerca di sfondo, per la realizzazione di due interviste pilota, necessarie soprattutto per individuare gli aspetti più significativi delle esperienze soggettive dei coloni friulani vissute all'interno di quel determinato contesto storico-ambientale. Attraverso tali interviste sono state definite le aree tematiche su cui impostare lo svolgimento dei successivi incontri con i coloni. Dalle interviste preliminari è emersa l'opportunità di concentrare l'attenzione sulle vicende dei coloni friulani in un periodo che va dall'emigrazione dalla propria terra, con particolare attenzione agli aspetti motivazionali (fine anni Venti inizio anni Trenta), al riscatto ed alla successiva divisione del podere (fine anni Quaranta). Sebbene i coloni friulani siano presenti in tutto il territorio dell'Agro Pontino, abbiamo scelto di circoscrivere l'area d'indagine alla zona di borgo Hermada³, dove è particolarmente accentuato il numero di soggetti friulani. Sono stati intervistati in profondità nove ex coloni friulani⁴. Tutte le interviste si sono svolte nell'abitazione dei coloni (in cucin-

³ Borgo Hermada si trova ai margini del Parco Nazionale del Circeo, tra Sabaudia e Terracina. Amministrativamente fa parte del Comune di Terracina.

⁴ *Ettore*: 78 anni. Nel 1933, all'età di 18 anni, si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervistato a Cisterna di Latina il 4-1-1993. *Quinto*: 73 anni. Nel 1934, all'età di 14 anni, si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervistato a Lati-

na o in salotto), spesso alla presenza di alcuni componenti della famiglia. Ogni intervista è stata preceduta da una breve spiegazione sulle motivazioni e gli obiettivi della ricerca. Abbiamo lasciato che i coloni, durante le interviste, parlassero liberamente cercando d'intervenire il meno possibile, se non per sollecitarli con nuove domande quando ritenevamo opportuno approfondire un tema ed ogni qual volta esaurivano un argomento e non riuscivano a riprendere il racconto. Dopo aver letto attentamente tutto il materiale biografico raccolto durante le interviste, sono stati estrapolati da ciascuna storia i brani attinenti alle varie aree tematiche, in modo di avere, per ogni argomento trattato, le testimonianze di ogni singolo colono. Dopodiché, attraverso quest'ultime, si è potuto evidenziare, descrivendoli, alcuni degli aspetti del contesto storico-ambientale dell'Agro Pontino degli anni Trenta, in cui le famiglie coloniche friulane si sono trovate a vivere e a lavorare.

Di seguito presentiamo una sintesi di sei aree tematiche delle nove che compongono la ricerca⁵. Nell'articolare la breve esposizione delle diverse situazioni, facciamo uso anche di materiali primari (in quantità limitata per motivi di spazio), raccolti direttamente durante le varie fasi del lavoro sul campo nel rapporto dialettico intervistatore-intervistato.

Friuli, terra di migrazioni

Il Friuli ha una lunga tradizione migratoria; è un'area caratterizzata storicamente dalla coesistenza di flussi transoceanici di massa e dalle tradizionali migrazioni periodiche verso il continente europeo. Quest'ultime, fino alla prima guerra mondiale, costituiscono la parte quantitativamente più rilevante. Gli emigranti partono dai loro paesi e vanno verso le nazioni dell'Europa centrale e verso il triangolo industriale dell'Italia nord-occidentale in cerca di lavoro, lasciando a casa le donne ed i figli. In base

na il 13-1-1993. *Rino*: 75 anni. Nel 1934, all'età di 16 anni si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervistato a borgo Hermada il 28-1-1993 e il 22-2-1993. *Ines*: 70 anni. Nel 1934, all'età di 11 anni, si trasferisce con la propria famiglia e con quella dello zio nell'Agro Pontino. Intervistata a borgo Hermada il 3-3-1993 e il 9-3-1993. *Giovanni*: 83 anni. Nel 1934, all'età di 24 anni, si trasferisce con la propria famiglia e con quella dello zio nell'Agro Pontino. Intervistato a borgo Hermada il 3-3-1993. *Giuseppe*: 72 anni. Nel 1934, all'età di 13 anni si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervistato a borgo Hermada il 14-4-1993 e il 24-4-1993. *Iduina*: 63 anni. Nel 1935, all'età di 5 anni, si trasferisce con la propria famiglia in Belgio. Dopo tre anni, in seguito alla morte della madre, viene mandata a vivere nella famiglia degli zii materni, coloni nell'Agro Pontino. Intervistata a borgo Hermada il 8-7-1993. *Ernesto*: 73 anni. Nel 1934, all'età di 14 anni, si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervistato a borgo Hermada il 24-8-1993. *Bruno*: 74 anni. Nel 1934, all'età di 14 anni, si trasferisce con la propria famiglia nell'Agro Pontino. Intervista a borgo Hermada il 13-11-1993.

⁵ Quelle presentate sono: le ragioni dell'emigrazione dal Friuli; le difficoltà dei primi anni e l'attività lavorativa; autoritarismo; conflitto e adattamento; tempo libero; il podere. Quelle non presentate, per motivi di spazio, sono: viaggio e primo impatto con l'Agro Pontino; la casa colonica; la guerra e gli allagamenti.

al tipo di lavoro, le migrazioni hanno una durata variabile in termini di mesi e seguono una cadenza di tipo stagionale:

(Bruno)... « Mio padre toccava di andare a lavorare in Germania... e andavano a piedi allora perché a noi... si stava vicino là. Oddio! Vicino... doveva fare sempre venti giorni a piedi, eh? Andavano così perché soldi non ne avevano e allora andavano per le famiglie... [...] Andavano alle fornaci, lavoravano a far mattoni e tegole. Facevano la stagione e dopo ritornavano. Era stagionale, andavano e dopo tornavano l'inverno. Facevano sei mesi di qua e di là ».

Per una zona depressa economicamente qual'è il Friuli nel primo dopoguerra, queste migrazioni svolgono una funzione importante non solo perché alleggeriscono la pressione demografica generata dalla presenza di una quantità eccedente di manodopera maschile, ma anche perché permettono la sopravvivenza a chi resta, grazie ai risparmi che gli emigranti portano in famiglia al loro rientro. Spesso, però, tale denaro non è sufficiente e chi resta a casa è costretto a svolgere un'attività lavorativa per integrare le scarse finanze familiari:

(Bruno)... « Noi si stava soli con la mamma, tutti bambini... e si coltivava il terreno per sbarcare il lunario perché non era mica sufficiente quello che portava mio padre ».

L'esperienza migratoria, quindi, fa parte della tradizione friulana; fa parte della cultura di una popolazione che storicamente ha dovuto fare i conti con un ambiente povero di risorse, che offriva scarse opportunità lavorative. Un territorio che a causa della sua posizione geografica è stato, nel corso del tempo, periodicamente soggetto alla dominazione straniera:

(Rino)... « Il babbo era sempre all'estero, lavorava da emigrante, perché facevano parte dell'alto Friuli e l'alto Friuli c'ha... c'aveva pochissime risorse. Oggi ce l'ha che è una gioia, ma allora come paese soggetto alla conquista nessuno osava mettere delle fabbriche. Non mettevano le fabbriche perché tanto arrivano i francesi, arrivano gli austriaci... e l'alto Friuli era sempre... ».

I motivi della partenza

Nella prima metà degli anni Venti l'economia italiana attraversa un periodo di congiuntura favorevole. Varie categorie di lavoratori agricoli investono i loro risparmi raccolti in anni di sacrifici e di emigrazioni nell'acquisto di terreni. La domanda cresce, i prezzi dei terreni salgono e ogni contadino, bracciante, mezzadro, pur di acquistare la terra è disposto a fare grandi sacrifici. Si indebitano per comprare a prezzi esorbitanti fazzoletti di terra che difficilmente potranno dare redditi sufficienti a mantenere

la famiglia, spesso numerosa. È una realtà diffusa su tutto il territorio nazionale, ma in Friuli, così come nelle zone di mezzadria dell'Italia centrale, dell'Emilia e della collina lombarda, assume caratteristiche particolari.

A partire dalla fine del 1924 l'economia italiana entra progressivamente in una fase di depressione e i livelli occupazionali risentono di questa flessione. Tra il 1925 e il 1927 il governo fascista emana una serie di provvedimenti che hanno l'obiettivo di favorire il rilancio dello sviluppo economico. Ma con tali interventi il regime, più che a combattere la disoccupazione in modo efficace, intende propagandare all'estero l'immagine di un paese economicamente solido. Il più importante di questi provvedimenti è l'allineamento della lira a quota novanta, realizzato nel quadro della riforma monetaria nel dicembre del 1927⁶. Le conseguenze per l'occupazione sono drammatiche; i prezzi dei prodotti agricoli che fino al 1926 si mantengono relativamente elevati, con la rivalutazione della lira a quota novanta subiscono una drastica riduzione. Il salario dei braccianti si riduce fortemente e peggiorano progressivamente anche i contratti mezzadrili e colonici. Chi aveva comprato la terra a prezzi altissimi nel periodo di congiuntura favorevole contando di pagare i debiti con i prodotti agricoli i cui prezzi erano al rialzo, si trova ora in gravi difficoltà. Il crollo dei prezzi agricoli fa mancare il guadagno e mette i piccoli proprietari nell'impossibilità di far fronte alle somme reclamate dai creditori. Con la crisi economica del 1929, quando il sistema produttivo soffre ancora dei dissesti provocati dalla quota novanta, la situazione peggiora e per molti è il fallimento.

(Ettore)... « *La mia famiglia non è che abbia avuto la miseria nel vero senso della parola, ha avuto un disastro finanziario per la quota novanta. [...] Avevamo comprato dei terreni a debito sperando di pagarli con il lavoro, pagarli con il frutto, e non è arrivato questo fatto, sia per la tendenza alla diminuzione dei prezzi... e... E allora cosa avveniva? Una contrazione delle cose, no? Quindi tu non riuscivi più a pagare gli interessi del capitale che avevi comprato. Ecco là, noi ci siamo trovati in questo frangente. A questo punto abbiamo dovuto liberare tutto, vendere tutto per sanare tutti i debiti. E allora noi non avevamo più nessuna possibilità di restare su, cioè se rientravamo dovevamo andare a fare i mezzadri, non più i proprietari come eravamo ».*

A seguito della rivalutazione della lira e della crisi economica del 1929, oltre alla caduta dei prezzi dei prodotti agricoli, va in crisi anche l'allevamento del bestiame, pagato a caro prezzo nel primo dopoguerra per ricostruire l'azienda; crolla il prezzo del vino e dei bozzoli dei bachi da seta,

⁶ Nel mese di luglio del 1925, il valore massimo della lira su Londra tocca quota 145 per una sterlina. Un anno dopo, durante l'estate del 1926, la lira cade a livelli mai raggiunti: 31.60 per un dollaro, 153.68 per una sterlina. L'impegno di Mussolini è di portare il valore della lira a quota 90, cioè 90 lire per una sterlina; traguardo raggiunto nel giugno del 1927 con la quotazione del dollaro a 18.15 lire e della sterlina a 88.09 lire. I provvedimenti legislativi del dicembre 1927 sanciscono la posizione raggiunta.

prodotti la cui vendita sostiene i magri bilanci delle famiglie agricole friulane. È una crisi che colpisce non solo i piccoli proprietari, ma tutto il settore agricolo: dagli affittuari, ai mezzadri, ai braccianti. Inoltre, ad accentuare le difficoltà di molte famiglie si aggiungono altri fattori, come la perdita del raccolto a seguito di una grandinata (con il conseguente mancato guadagno):

(Ernesto)... « *Siamo venuti giù a Zoppola, noi e un altro fratello di mio padre, due famiglie. Ecco, lì è stata la botta che poi abbiamo preso e siamo venuti in Agro Pontino. Avevamo preso in affitto... allora pagavamo... mi sembra erano 25.000 lire d'affitto, ma c'erano delle prospettive buone, insomma, si prevedeva di raddoppiare quei soldi lì. Invece i bachi da seta sono andati bene, però il prezzo dei bozzoli è andato giù, da 35, 36 lire al chilo è andato a 25, 26... Lì la prima stangata. Poi è venuta la grandine e ha rovinato tutto... ».*

Oppure, come ulteriore fattore di crisi, c'è l'imprevisto dramma della morte di un genitore:

(Giuseppe)... « *Il nostro caso è successo che... Non esisteva un pozzo per le famiglie. L'acqua che scorreva dalla montagna, c'era un torrente che portava giù e lì si beveva, lì si lavorava, lì si faceva tutto in quest'acqua. Noi eravamo un due chilometri dopo il comune. E lì abbiamo preso il tifo tutta la famiglia, con quest'acqua... e moriva mia madre, e fu il fallimento perché mio padre spese 4.000 lire per due iniezioni, le ultime due iniezioni che poi moriva mia madre, no? Spendeva 4.000 lire e fu il fallimento, perché 4.000 lire compravi 40 mucche ».*

Complessivamente, sia a causa della quota novanta che della crisi economica, la povertà e la miseria si diffondono fra tutti i lavoratori del settore agricolo. Con la caduta dei prezzi dei prodotti agricoli, dei bozzoli dei bachi da seta, del vino, del bestiame, e magari il sopraggiungere di eventi impreveduti quali una grandinata, un lutto o qualsiasi altro accadimento negativo, sia i mezzadri che gli affittuari cadono in disgrazia. Stessa sorte tocca ai piccoli proprietari che per gli stessi motivi si trovano nell'impossibilità di pagare i debiti contratti nel primo dopoguerra per l'acquisto del terreno e sono quindi obbligati a venderlo per far fronte ai creditori ed alle tasse, rimanendo senza soldi. Per molte famiglie di operai e braccianti, invece, questi eventi non fanno altro che peggiorare una condizione di indigenza già grave di per sé, cui sono costrette da tempo:

(Bruno)... « *Eh! Lassù si stava male, perché mio padre toccava di andare a lavorare in Germania. [...] Era miseria, ecco... Io ero il più piccolo, no? Ero a casa, ma i miei fratelli erano tutti a servizio, uno di qua, uno di là. I genitori, quando siamo arrivati qui, no? Dopo dicevano — Benedetto Dio che siamo qui che vedo tutti i miei figli la sera a casa — per dire... perché non li vedeva mai. Venire qui c'ha radunati, ecco! Perché*

lassù uno di qua, uno di là, uno a servizio... e stavano per niente. Mia sorella era a servizio a Udine e gli davano 10 lire al mese. Miei fratelli a servizi di contadini, così... Al primo anno solo per mangiare, niente non gli davano. E poi gli davano quei quattro soldi ».

(Ernesto)... « *La miseria che c'era là è una cosa indescrivibile a dire, no? [...] Le prime mutande le ho messe su quando sono venuto qua. Eh! Che mutande! Che col freddo che faceva lassù... 'Na maglietta, la camicia e i calzoncini... un paio di calzini e le calosce, ecco lì ».*

In seguito a questi eventi e situazioni negative, molte famiglie sprofondano in una condizione di estrema penuria. Si presenta, di conseguenza, l'assoluta necessità di trovare un qualsiasi lavoro che permetta la sopravvivenza di un nucleo familiare spesso numeroso. Ma è un'impresa per niente facile in un momento di depressione economica e soprattutto in un territorio qual'è il Friuli che offre scarse opportunità.

(Ernesto)... « *Lavoro non ce n'era. Perché il lavoro è incominciato in Italia... la ripresa un po' dopo la guerra di Abissinia. Lì è stato uno sfogo, uno sbocco. Andavano tutti volontari... perché lavoro non ce n'era, e andavano giù. Perché c'era il volontario combattente e il volontario operaio. Andavano giù a lavorà, a fa strade, tutte 'ste cose ».*

Chiuse le possibilità di emigrare all'estero, l'unica alternativa che sembra offrire qualche speranza non solo di lavoro ma anche di una probabile migliore condizione di vita e dell'opportunità di riunire definitivamente la famiglia, è l'occupazione offerta nelle opere pubbliche che il governo finanzia. Tra di esse, sicuramente la più allettante è la bonifica e colonizzazione delle paludi Pontine.

Le famiglie vengono a conoscenza della possibilità di avere casa e terra da lavorare nell'Agro Pontino nei modi più disparati: dai giornali, dai manifesti, in osteria, dalle lettere di amici e parenti già impegnati nei lavori di bonifica; spesso è il podestà che avverte le famiglie più povere sperando, in questo modo, di liberarsene:

(Rino)... « *Mia defunta mamma lesse un bel giorno sul Gazzettino del Friuli che qui incominciavano a bonificare una certa estensione di terra malarica, che poi sarebbe stata data alle famiglie numerose di ex combattenti della guerra del '15-'18 ».*

(Ernesto)... « *Già si erano aggiornati tutti, perché già altre famiglie di lassù erano venute, no? Sicché queste scrivevano, no? Quindi si sapeva grosso modo... Parecchi di quelli che sono venuti giù erano venuti qua a vedè. Qualcuno era venuto come operaio a bonificà prima di venire giù... Noi siamo venuti a occhi chiusi, diciamo così... all'incirca sapevamo... diciamo grosso modo, no? ».*

La selezione e il trasferimento nell'Agro Pontino delle famiglie idonee sono organizzati dal « Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione

interna », quale ente governativo. La selezione viene effettuata da due ispettori del Commissariato — uno agrario e l'altro sanitario — tenendo in considerazione i seguenti criteri: capacità tecnica, condizione sanitaria, composizione numerica. Il requisito fondamentale per essere ammesso alla selezione è quello di essere stato combattente nella prima guerra mondiale; è il reduce il referente unico al quale viene affidato il podere nell'Agro Pontino, e che deve rispondere nei confronti del Commissariato prima e dell'O.N.C. dopo, dell'operato suo e della sua famiglia. Altro requisito, meno vincolante del precedente, è quello della presenza in famiglia di almeno quattro unità lavorative maschili e due unità lavorative femminili; sono considerati unità lavorative coloro che hanno compiuto i 18 anni d'età. Nella realtà, quest'ultima condizione non sempre viene rispettata, accettando come unità lavorative, in molti casi, anche ragazzi e ragazze con meno di 18 anni:

(Giuseppe)... « *Per venire in Agro Pontino ci volevano due unità lavorative donne e quattro unità lavorative uomini; se non erano sei unità lavorative e un ex combattente della guerra del '15, la terra non te la davano. Perché molti son venuti qui che non erano combattenti, si sono abbinati con un'altra famiglia parente con il combattente. Perché non è che davano il podere a tutta la famiglia, conoscevano uno solo, conoscevano un solo titolare che doveva essere combattente della guerra del '15* ».

(Ernesto)... « *Ci volevano quattro unità lavorative e due donne, che poi posso portà degli esempi dove c'era una donna sola, un caso successo proprio lì vicino a me. Il padre c'aveva i figli maschi e una femmina. Lui era vedovo e la figlia femmina era della mia età, aveva 14 anni, quindi non era... Il figlio più grande in 48 ore ha trovato fidanzata e si è sposato... per trovare la seconda, che poi sarebbe stata la prima donna, perché l'altra era minorenn... la sorella. E sono venuti giù. C'era il coso... l'addetto, insomma, l'ha fatta passare, si è interessato lui. Quindi ci sono stati dei casi di necessità... gli hanno favoriti, insomma, non era...* ».

I componenti delle famiglie vengono sottoposti a visite mediche per accertare la loro idoneità fisica ad un trasferimento in una zona malarica qual'è l'Agro Pontino:

(Ernesto)... « *Si doveva passà la visita, no? Perché qui c'era la malaria... E poi gli addetti selezionavano le famiglie* ».

(Giuseppe)... « *Io mi ricordo come adesso che abbiamo superato minimo tre, quattro visite. A Pordenone ci portavano alla visita medica per vedere se eravamo idonei per venire qui* ».

Altro requisito richiesto è quello di essere contadini, cioè di saper coltivare la terra. Si può essere braccianti, mezzadri, affittuari, ex proprietari, qualsiasi cosa purché con capacità ed esperienza nella coltivazione del terreno. Ma anche in questo caso, tale condizione non sempre viene rispettata:

(Rino)... « Avevamo lavorato in alcuni periodi di bisogno, per non rimanere disoccupati, e allora questi proprietari di terra ci facevano dei certificati di abilità a lavorare la terra, altrimenti non potevamo venire qua e allora facevano delle dichiarazioni davanti al podestà che noi veramente si sapeva lavorare la terra ».

In realtà non avevano grande esperienza:

(Rino)... « No, no, perché eravamo tutti... uno fornaio, quell'altro mugnaio, quell'altro fornaciaio, un altro fornaciaio e... insomma, abbiamo cominciato a lavorarla qui veramente la terra ».

I contratti di mezzadria

I coloni giungono nell'Agro Pontino carichi di aspettative; viene dato un podere da lavorare, una casa nuova e la promessa che tutto ciò sarà loro. La situazione, però, si rivela subito diversa e più dura rispetto a quella prospettata inizialmente. Oltre alla fatica di lavorare su terreni spesso poco fertili, essi si ritrovano a dover subire coercitivamente le direttive ed i voleri dell'O.N.C. in un clima militare.

Il primo contratto che regola il rapporto di mezzadria tra i coloni e l'O.N.C. è approvato dal capo del governo il 30 aprile 1933. È studiato e scritto senza il contributo del colono, né come singolo, né come elemento di una organizzazione sindacale. In pratica il contratto gli viene imposto; può accettarlo o rifiutarlo ma non sindacarlo. Questo contratto, apparentemente, attribuisce al colono particolari condizioni di privilegio. Esso gode, almeno sulla carta, di un trattamento giuridico di favore; infatti, oltre ad occupare un podere del quale diventerà proprietario nell'arco di qualche anno e ad abitare in una casa di recente costruzione, usufruisce di anticipi — in natura e in denaro — per compensare gli scarsi raccolti dovuti alla poca fertilità dei terreni, alla sua inesperienza e alla insufficiente competenza dei fattori. Inoltre, gode di un'assistenza tecnica per la conduzione del podere e di un'assistenza sanitaria praticamente gratuita.

In realtà la situazione è diversa. La presunta posizione di privilegio attribuita al colono dell'Agro Pontino è vera solo a parole; nella sostanza dei fatti esso deve affrontare difficoltà e miserie notevoli. Gli attrezzi agricoli, le mucche maremmane, le sementi, i fertilizzanti e quanto altro necessario per lavorare e coltivare i campi, vengono forniti dall'Opera ma addebitati al colono:

(Rino)... « Ci avevano dato gli aratri, l'erpice, la falciatrice che poi era sul conto del riscatto del podere ».

Il rapporto di mezzadria tra il concessionario del fondo e l'agricoltore prevede la divisione del raccolto in parti uguali. Nell'Agro Pontino, con la metà del raccolto, considerando la scarsa produttività dei terreni, la fa-

miglia colonica non è in grado di provvedere al proprio sostentamento. L'O.N.C. conscia di questo, per garantire ad essa il minimo necessario alla sopravvivenza, interviene concedendo degli anticipi in denaro e delle somministrazioni in natura. Il colono, però, è debitore verso l'Opera del valore degli attrezzi agricoli ricevuti ed è obbligato a pagarli cedendo ad essa la propria metà del raccolto. In pratica, l'O.N.C. oltre alla sua parte ritira anche quella del colono come risarcimento delle spese per gli attrezzi agricoli forniti e della metà del costo delle sementi, dei fertilizzanti e degli altri prodotti chimici utilizzati nelle coltivazioni. La famiglia colonica, privata della propria metà del raccolto, è costretta a sopravvivere solo con gli anticipi:

(Bruno)... « Veniva il grano lo portavano via loro, il raccolto lo portavano tutto via loro, a noi ci lasciavano solo due quintali e mezzo di grano e due quintali e dieci... mi sembra, di granturco all'anno... a persona. Quella era la razione. [...] Allora ci portavano via e a ogni quindicina ci davano... Chiamavano il capofamiglia, gli davano quella misera paga di quindicina, quei pochi soldi. [...] Non ricordo bene quanti soldi, 50 lire mi sembra... in quella volta, prima della guerra. 50 lire a famiglia ogni quindici giorni ».

(Rino)... « Davano quei 20, 30, 40 lire per quindicina ogni nucleo familiare, e con queste 20, 30, 40 lire bisognava comprarsi il sale, il pepe, la pasta, lo zucchero, le scarpe, i vestiti, tutto quanto... E allora lei pensi una famiglia con 3 lire al giorno... all'infuori del pane, perché davano un minimo garantito, davanto tre quintali di farina all'uomo, due quintali di farina alla donna, e quella era la quantità che doveva durare tutto l'anno, era il minimo garantito, si dice ».

(Iduina)... « Perché poi il grano si portava all'ammasso, al consorzio agrario, e poi — Quanti siete in famiglia? — Tanto a persona di grano e il resto andava tutto là, tutto all'Opera ».

Il secondo contratto tra l'O.N.C. ed il colono viene stipulato nel 1936 e rimane in vigore fino al 1941. Non è molto diverso dal precedente; la modifica più importante è data dall'art. 26⁷ nel quale si stabilisce che le famiglie coloniche hanno diritto ad un minimo garantito annuo di lire 1.500 date a fondo perduto. Questo perché l'Opera si rende conto, passati quattro anni dall'inizio della colonizzazione, che i poderi non sono in grado di dare il reddito sufficiente per mantenere le famiglie coloniche e per recuperare le spese sostenute nella fase di avviamento dei lavori. Inoltre, gli anticipi che i coloni chiedono costantemente non fanno altro che ingigantire un debito per loro ormai incolmabile. Nel giro di poco tempo, però, l'aumento del costo della vita rende del tutto insufficiente questo, che può

⁷ « Qualora i redditi complessivi familiari, sia poderali che extrapoderali, esclusi i premi, non siano sufficienti, per cause non imputabili al colono, al sostentamento della famiglia colonica, l'O.N.C. provvederà all'occorrente integrazione in rapporto alle unità lavorative impiegate nel fondo. In tale eventualità l'O.N.C. assicurerà ad ogni unità lavorativa un minimo di reddito di £. 1.500 ».

essere considerato un salario, e che già dalla formazione del contratto è presentato come un « minimo » necessario alla sopravvivenza delle famiglie coloniche. In pratica, le 1.500 lire annue perdono subito di valore e soprattutto incidono solo in minima parte nell'intento di sollevare la famiglia colonica dallo stato di indigenza in cui si trova:

(Ettore)... « *Direi che è stata una cosa tragica. Mia madre diceva sempre — Ma in questa maniera qua come si potrà campare? Come si potrà far venire i figli? I nostri figli cosa saranno domani? — [...] Quando io dico, per esempio, che c'era una vacca ogni tre poderi, quindi lei l'indigenza capisce già quale era, no? Quando c'era solo un paio di bovi o quattro, a seconda l'entità poderale, per dissodare il terreno, lei capisce giustamente le difficoltà che c'erano. Quindi la povertà metteva nelle condizioni l'individuo di dover restare a casa e non uscire, o farsi una passeggiata giusto per la strada e nemmeno di andare al borgo perché non c'aveva una lira da spendere ».*

(Giovanni)... « *A 24 anni a aspettare che facesse l'uovo la gallina e andare a rubarlo alla madre per andare a più due sigarette popolari... a 24 anni. È stata dura qui in primo, hai voglia! ».*

La costante mancanza di denaro rende difficile la vita a tutto il nucleo familiare. I genitori devono quotidianamente fare dei sacrifici per sfamare i componenti della famiglia e per razionare i pochi soldi a disposizione in attesa della successiva quindicina. Inoltre, devono trovare il modo di mettere da parte qualche lira per acquistare — quando è proprio necessario — del vestiario nuovo per sostituire quello vecchio ormai logoro. In questa situazione i giovani difficilmente riescono ad avere dai genitori una mancia da poter spendere per le sigarette e per qualche divertimento. Essi, però, non si danno per vinti. Dotati di spirito d'iniziativa, si ingegnano e riescono a trovare il modo per guadagnare qualche lira da spendere in divertimenti. L'attività maggiormente praticata è l'allevamento e vendita di conigli e piccioni:

(Rino)... « *Io allora ho cominciato, per avere qualche lira in tasca, ad allevare conigli, piccioni... Sono stato due domeniche senza la mancia. Eravamo io e mio fratello, lui più vecchio e spendaccione di me, e la mamma mi fa — Rino, oggi c'ho 3 lire in tasca, se gli do meno di 2 lire a lui non ci compra nemmeno il tabacco. Tu che fai? — E io pazienza. Dopo quindici giorni è ritornata la stessa faccenda e allora mi sono messo in testa — Qui devi darti da fare — e ho cominciato a comprare una coniglia, a portarla dal maschio, ad avere i primi coniglietti, ho cominciato ad allevare conigli. Allora si pagava 50 centesimi per fargli fare la fecondazione. Quando tornavo a casa dal lavoro, dalla campagna, portavo fasci di erba. Ho potuto farmi un piccolo recinto con un pochino di rete... e via. E di lì ho cominciato poi coi piccioni. Andavo nei secchi del granturco, del grano, dell'orzo e via, rubavo nei secchi del magazzino, mi tenevo un sacchettino per conto mio, ogni tanto davvo da mangiare a 'sti piccioni. E*

li vendevo sotto costo a mia madre; lei chiudeva un occhio e trovava la carne sotto costo, e io trovavo la granaglia per niente. Avevo cominciato a mettere via le prime lirette finché non mi sono fatto 50 lire, che non era nemmeno mio padre padrone di 50 lire. Eh! Quando era un grande avvenimento, una grande festa in giro, potevo permettermi il lusso di spendere 5 lire ».

Altri ragazzi, invece, accettano lavori di manovalanza:

(Giovanni)... « Noi per arrangiarsi la domenica... normalmente d'estate si trovava di andare a lavorare in qualche parte la mattina presto, a segar con la falce per terzi, no? Allora si pigliava quelle 20 lire. La mattina presto si partiva alle due, tre, dopo mezzanotte del sabato sera, e la mattina quando erano le otto, le nove, ci portava da mangiare, ci dava da bere e ci pagava, no? E allora si aveva il modo di fare la festiccioia, se nò... ».

Nei due contratti sono presenti articoli dai quali traspare chiaramente il carattere autoritario che l'O.N.C. vuole imporre al colono. In primo luogo, a quest'ultimo è vietato affittare tutta o parte della sua abitazione, nonché di ospitare, anche per breve periodo, persone estranee alla propria famiglia. Inoltre, i componenti di quest'ultima non possono lavorare al di fuori del podere senza l'autorizzazione dell'Opera.

In secondo luogo, la direzione amministrativa, agraria e zootecnica dei poderi è di totale competenza dell'O.N.C.; questa decide cosa coltivare e cosa allevare. Il colono è costretto a subire passivamente le direttive che gli vengono imposte, anche quando sa che sono sbagliate. Non può sindacare su nulla ed è sottoposto ad una ferrea disciplina di rispetto politico delle autorità che per lui partono dal fattore in su.

Per quanto riguarda la direzione agraria, la situazione è la seguente:

(Iduina)... « C'erano i direttori dell'Opera che ordinavano. Anzi io mi ricordo che volevano, anche se la terra non era pronta che era piena d'acqua che aveva piovuto, volevano far seminare prima del tempo. E allora la gente diceva — Ma come facciamo signor direttore che qui la terra è dura, non si può —. Chi aveva esperienza, come mio marito ed altri, vedevano che la terra non era adatta, non era il momento giusto. Invece loro volevano... quando dicevano loro bisognava seminare e basta. [...] Perché si credevano che sapevano... non so... Si credevano superiori a tutto, costringevano... il fascismo, no? Eravamo costretti a fare quello che dicevano loro, e quando i raccolti erano scarsi la colpa era sempre del contadino ».

Una delle accuse più ricorrenti contro i coloni giunti nell'Agro Pontino è di avere scarse conoscenze del lavoro agricolo. Considerando che una parte di essi effettivamente non ha esperienze a riguardo, tutti gli altri che, invece, hanno competenza nella coltivazione dei campi, non possono im-

piegarla perché impediti dalla logica direttrice e soffocante propria dell'O.N.C., e dalle stupide rivalità opportunistiche tra fattori che vogliono mostrarsi efficienti agli occhi della direzione, non curanti dei danni inferti alla produzione nel momento in cui impongono al colono di seminare nel periodo sbagliato. Le responsabilità per gli scarsi raccolti, quindi, non sono da addebitare esclusivamente ai coloni come di norma, invece, fanno i dirigenti dell'Opera in diversi rapporti, ma specificatamente alla discrezionalità mostrata dai dirigenti stessi, e in particolare dai fattori, nel gestire l'organizzazione e l'attività produttiva delle aziende agrarie:

(Rino)... « *Bisogna fare funzionare il cervello, perché i fattori capivano poco e niente. Sapevano che quello era il periodo di semina del grano e per non tardare quindici giorni e per farsi vedere di fronte alla direzione che loro avevano sistemata la loro zona, ci facevano seminare sul bagnato e non si raccoglieva più di 12, 13 quintali di grano l'ettaro. Quando abbiamo dovuto arrangiarci per conto nostro e se non si raccoglie non si mangia, allora aspettavamo che il terreno si asciugasse. Non cresceva l'erba ma cresceva il grano, invece con loro cresceva solo erba, solo infestanti. Avevano l'onore di mostrare in direzione che loro, la loro zona l'avevano sistemata. Quando si trovava un fattore buono si poteva ragionare; quando si trovava un fattore... era solo prepotenza, prepotenza, perché con la dittatura... ».*

Nella gestione zootecnica, la struttura gerarchica dei quadri formanti l'O.N.C. si evidenzia in modo chiaro e netto:

(Giuseppe)... « *Qui c'era una famiglia, erano due macellai. L'Opera, qui a borgo Hermada, prendeva due mucche, due maremmane... al sabato. Venivano questi e l'ammazzavano in piazza, poi piavano 'sta carne, la disodavano, cominciavano a mettere il filetto al direttore, il girello al fattore generale, il controgirello al segretario del fascio, e poi via via fettine e bistecche, tutti i cartocci sul tavolo scritti, fattore tot, fattore tot, direttore questo, direttore quello... mettevano tutta 'sta roba là. Poi rimaneva quelle quattro pellacce con le ossa e la testa... era roba così... e cominciavano con una accettona sopra un ciocco, due chili per uno ai contadini de 'sta porcheria che te davano ».*

Questa situazione è difficile d'accettare. I coloni si sentono defraudati del frutto del loro lavoro sia quando si toglie la loro metà del raccolto, sia quando gli si dà solo gli scarti del bestiame da loro allevato. Alcuni di essi, più intraprendenti di altri, cercano di riprendersi quanto, a loro giudizio, è stato tolto ingiustamente, cercando di appropriarsi illecitamente di parte del raccolto o di alcuni capi di bestiame:

(Giuseppe)... « *Mollavano un branco di maremme, le recintavano su nell'alto, dove c'erano gli abbeveratoi. Alla notte le recintavano lì, c'erano recinzioni apposite e la mattina le lasciavano con tutti i vitelli che andavano*

dentro pe' questa macchia, pe' questi pantani a pascolo, no? E la sera rientravano da sole, se no le facevano rientrà, no? E mi' padre e mi' fratello me ricordo che so' andati via col sacco, coltelli... non c'era nessuno che de notte faceva la guardia. Piavano un vitello, lo facevano fuori e se lo portavano ».

(Giovanni)... « Quando era la trebbia, mettiamo caso, allora si cerca di fregare qualche quintale di grano, no? Era tuo, lo avevi lavorato tu e dovevi sta... [...] Quando era mezzo sacco, io facevo col piede così un po', avevo un amico a tirar via la pula dall'altra parte... pigliava il mezzo sacco e lo metteva dentro la pula e quando era notte si andava a recuperare ».

Questi furti non sono interpretabili politicamente, cioè come atti di ribellione anti-fascista. Benché i coloni vivano con sofferenza il clima autoritario imposto dall'O.N.C. nell'Agro Pontino, tali sottrazioni sono da considerarsi come motivate dalla fame a cui sono costretti e dalla castrazione psicologica conseguente alla continua impossibilità di essere padroni del frutto del proprio lavoro, regolarmente sottratto dall'Opera.

Al colono è vietato vendere a terzi parte delle sementi e delle somministrazioni ricevute, ma la cronica mancanza di denaro a cui la famiglia colonica è costretta, fa sì, invece, che questa — al pari della sottrazione di grano durante la trebbiatura — sia una pratica comune e frequente. L'Opera è a conoscenza di tutto questo e quando ha la possibilità di dimostrare che un colono ha commesso uno di questi illeciti, lo caccia via immediatamente insieme alla famiglia, rispedendolo al paese d'origine.

Anche l'amministrazione, come già detto, è di esclusiva competenza dell'Opera. Al momento dell'insediamento nel podere, al colono viene dato un libretto colonico nel quale vengono subito riportati gli addebiti per gli attrezzi ricevuti. L'Opera, poi, di volta in volta, annota in questo libretto l'ammontare degli anticipi concessi, e ad ogni fine anno chiude i conti per il saldo annuale. Da questa operazione il colono difficilmente riesce ad ottenere qualche utile. Quando questo si verifica è di minima entità. Nella maggior parte dei casi, invece, il colono ne esce debitore. Tutto ciò fa nascere forti sospetti di irregolarità perpetrati dall'Opera durante le annuali chiusure dei conti. Considerando, poi, le accuse a tal riguardo presenti nelle testimonianze orali raccolte, sembra assai probabile che qualche direttore ed anche alcuni fattori siano colpevoli di manipolazione amministrativa a scapito dei coloni:

(Ernesto)... « Poi i conti li facevano... C'era sempre qualche imbroglio, perché poi... C'era l'amministrazione e li facevano lì. Eh! Non quadravano mai... i conti... secondo noi, secondo noi non quadravano mai... a nostro sfavore. Secondo loro quadravano sempre ».

Intende dire che all'amministrazione rubavano?

« Rubavano! Son dei sospetti che si cosano, perché non si ha le prove... sono ipotesi ».

(Ines)... « Il direttore venne nominato da Mussolini Cavaliere perché

mandò per la guerra in Africa un milione... di quello che lavoravano i poveri qui. Aveva rubato sulle quindicine, sul lavoro degli operai, che loro davano agli operai... Un milione per la guerra dell'Africa e Mussolini lo fece Cavaliere ».

(Ettore)... « C'era la disonestà tra i fattori dell'Opera e i dirigenti, che cercavano di far sparire le camionate di grano. [...] Anche nella miseria di allora, dunque vedi, c'era chi rubava ».

Consapevoli di tutto questo, alcuni coloni hanno il coraggio della denuncia:

(Rino)... « Chi faceva i conti? Ce li facevano loro. Noi abbiamo fatto andare in galera... Quinto ha firmata, mandato una lettera a Starace, al segretario del partito, dove si diceva su questa lettera — Ringraziamo Dio di avere due fratelli morti in guerra, perché col sussidio possiamo comprare il pane — perché non ci bastava il pane. Sapendo che qui si faceva la battaglia del grano e sapere che veniva a mancare il pane, scoppiò il finimondo. Quando son venuti gli ispettori, l'Opera che ha fatto? Ha ritirato i libretti a noi, si è messa con la scolorina... da 2.000 lire di debito che avevano è andato a 2.070 lire di credito. Avevano bucato anche le pagine con la scolorina, era successo una tempesta, un uragano su quei libretti colonici. Per non farseli bloccare a Sabaudia li abbiamo spediti a Fossanova per Roma, quei libretti colonici. Quando sono arrivati a Roma son venuti giù gli ispettori, hanno portato in galera vice magazzinieri, magazzinieri, cose del genere... il vice direttore... sono stati scoperti ».

L'attività lavorativa

Il persistente bisogno di denaro da parte dei coloni viene sfruttato dall'Opera tutte le volte in cui ciò risulta utile al soddisfacimento dei propri interessi. I coloni e le loro donne, infatti, vengono utilizzati regolarmente per svolgere diversi lavori extra-poderali, e cioè impiegati come personale di servizio, autisti e camerieri nelle case dei fattori e dei funzionari. Inoltre, vengono fatti lavorare come operai nel completamento delle opere di bonifica, cioè nella realizzazione delle scoline. In cambio di questi lavori ricevono delle misere paghe spesso corrisposte irregolarmente e decurtate da trattenute ignote. In questo modo l'Opera dispone di manodopera a basso costo.

Dal canto loro i coloni sono obbligati a questo stato di cose in quanto un eventuale rifiuto li metterebbe sotto una cattiva luce, rischierebbero la disdetta del podere loro assegnato e di conseguenza il ritorno al paese d'origine. È importante sottolineare che il contratto tra il colono e l'Opera ha una durata indeterminata, ma è rescindibile di anno in anno da ciascuna delle due parti: potentissima arma ricattatoria, quindi, nelle mani dell'Opera, la quale, soprattutto nei primi anni, se ne serve per allontanare tutte quelle famiglie che — secondo una propria valutazione — non si sono dimostrate all'altezza sia dal punto di vista produttivo che da quello morale

e politico. Per i coloni, comunque, questi lavori sono un'importante fonte di guadagno viste le precarie condizioni in cui versano i loro bilanci familiari.

Tra i vari lavori, quello che maggiormente impegna i coloni, sia per importanza che per consistenza, è lo scavo delle scoline. L'Opera assegna questo compito esclusivamente a loro; a tal fine li organizza in squadre e delimita per ciascuna di esse, di volta in volta, il tratto nel quale scavare i canali:

(Ernesto)... « *Ogni famiglia, uno per famiglia, no? Han formato le squadre in ogni zona, che c'era un fattore che ci aveva una squadra che andava a fa' le scoline, i fossi, perché non era fatto niente qui, era... le strade, le case fatte, i canali più grossi, però i canali di confine e le scoline non erano fatti* ».

(Giuseppe)... « *Noi abbiamo fatto squadroni di operai, contadini-operai. A casa rimaneva il vecchio e qualcun'altro, ma un paio, due, tre per famiglie andavano a scoline... con le sue 9, 10 lire al giorno si pigliava, insomma* ».

(Bruno)... « *Tutti ai fossi, tutti... due per famiglia, uno o due... a fare squadre di operai... e si era a fare i fossi per poderi, ogni 40 metri veniva un fosso. [...] Ci chiamavano, non ci si poteva rifiutare perché veniva il fattore diceva — Voi! — Vedeva le esigenze del podere — Andate uno a lavorare alle scoline, capito? — Veniva tutti i giorni il fattore, no? Però ci davano una misera paga, no? Se una paga di un operaio era 15 lire, mettiamo, a noi ce ne davano 8... [...] perché si era sotto... sotto l'Opera, si era sempre sotto padrone* ».

Nella maggior parte del tempo, però, il colono è impegnato con il lavoro nei campi. La sua presenza nell'Agro Pontino, infatti, è finalizzata specificatamente all'attività di produzione agricola; esso deve essenzialmente concentrare la sua attenzione e le sue forze nella preparazione e coltivazione del terreno. È questo il motivo della sua presenza nelle ex paludi Pontine, ed è per questo compito che è stato trasferito lì. È importante, allora, conoscere come viene vissuta ed organizzata una giornata lavorativa nell'Agro Pontino, quali sono i lavori da svolgere nell'arco delle ventiquattrore e chi se ne deve occupare.

Innanzitutto c'è da osservare che il lavoro dei campi coinvolge tutta la famiglia del colono, sia uomini che donne. C'è la tendenza, però, ad una suddivisione dei compiti tra i due sessi. Alcuni lavori, infatti, sono considerati di esclusiva competenza femminile (la cucina, la cura degli animali da cortile, le faccende di casa, rastrellare il fieno, ecc.) mentre altri, invece, sono considerati come prettamente maschili (l'accudimento delle bestie nella stalla e tutti i lavori ritenuti pesanti):

(Ines)... « *Spettava i compiti un po' leggeri... Rastrellare il fieno, zappare, dare la terra... Ma gli uomini avevano da arare, avevano da caricare i carri di fieno...* ».

Per quanto riguarda l'attività lavorativa della donna, però, è vero che ad essa sono risparmiati i lavori più pesanti, ma l'insieme delle mansioni che le competono non sono da meno. Infatti, dopo aver lavorato tutto il giorno nei campi, quando torna a casa deve occuparsi dei bambini, della cucina, del bucato e di tante altre faccende, mentre l'uomo, al contrario, può riposare:

(Ines)... « *No, le donne no, non era lecito le donne riposare. Le donne dovevano spicciare tutto... Se avanzava del tempo andavano a riposare, se nò, no* ».

(Iduina)... « *Si andava in campagna anche noi donne... Gli uomini venendo a casa si riposavano un po', noi no... per noi non era riposo, si faceva i lavori domestici, lavare i panni...* ».

Una volta alla settimana, poi, alla donna spetta anche la fatica per le pulizie generali della casa:

(Ines)... « *Tutte insieme, le pulizie erano generali, tutte insieme. Il sabato secchi d'acqua, mica si stava... erano mattoni per terra, no? Alla pompa, si prendeva l'acqua alla pompa coi secchi. Allora si buttava un po' di soda se c'erano macchie per terra... e allora avanti con la scopa* ».

La giornata lavorativa del colono inizia con le prime luci dell'alba:

(Bruno)... « *La mattina non c'ha orario... il contadino non c'ha orario mica. Ci si svegliava così, quando faceva giorno... L'estate presto... quattro e mezzo, cinque... l'estate. L'inverno come adesso, alle sette, sette e mezzo, come fa giorno... E la sera lo stesso, quando tramontava. Insomma dall'alba al tramonto* ».

(Ines)... « *Verso le sei... le cinque... Mettiamo le sei, ecco... mettiamo le sei* ».

Appena svegli i componenti della famiglia si accingono a consumare la prima colazione. Generalmente essa è composta da alimenti leggeri come pane e latte; spesso, però, sulla tavola sono presenti anche cibi pesanti e ricchi di calorie, inusuali per un clima caldo qual'è quello dell'Agro Pontino, specialmente in estate:

(Iduina)... « *Pane e latte. Quando si ammazzava il maiale allora... che si faceva pure le salsicce col sangue, le prime cose si consumavano quelle... per colazione. Si faceva le salsicce col sangue e si doveva consumare quelle per prime perché i frigoriferi non c'erano. Quindi la mattina si doveva mangiare quelle, oppure pane e latte. Il pane non mancava mai... il pane e il formaggio c'erano sempre* ».

Dopo il primo pasto giornaliero ha inizio l'attività lavorativa mattutina. Mentre le donne sbrigano le faccende di casa più impellenti, uno o

due uomini vanno nella stalla a « governare » le bestie, cioè dare loro da mangiare e cambiare la paglia sporca:

(Bruno)... « *Le donne facevano in casa, pulivano... non so, quello che dovevano fa. Noi uomini... due rimanevano a governare il bestiame* ».

(Ines)... « *Gli uomini nella stalla, gli uomini erano addetti alla stalla la mattina. C'erano la bestie nella stalla* ».

Sbrigate queste prime incombenze, sia gli uomini che le donne si avviano verso i campi dove li aspetta una dura giornata di lavoro agricolo. Una o due donne, però, rimangono sempre a casa per occuparsi dei bambini, per preparare il pranzo e per svolgere altre mansioni di routine. Nelle famiglie dove sono presenti più donne adulte si effettuano, generalmente, dei turni, che sono per lo più settimanali ma in alcuni casi anche giornalieri:

(Iduina)... « *Stava a casa quella che faceva il pranzo e stava a casa anche quella che aveva i bambini piccoli. La più anziana, la zia, quella era perenne, sempre in casa a far da mangiare... quella rimaneva* ».

(Bruno)... « *Tutte le donne fuori da qui, restava una o due in casa, secondo le famiglie come erano... più o meno grandi... secondo le necessità di casa* ».

La famiglia colonica organizza la propria attività lavorativa attraverso una divisione delle mansioni. Così, come le donne si organizzano per garantire una costante presenza in casa di almeno una di loro, anche gli uomini tendono a dividersi tra loro i lavori da eseguire nell'azienda:

(Ernesto)... « *Poi a seconda del lavoro, dopo governato le bestie, c'era uno... era a prepara' l'erba, perché in tutto l'anno mangiano verde le bestie, erba medica... Poi c'era chi andava a arare. Il periodo delle semine... dopo la mietitura si arava i terreni, poi la maggese, poi si seminava... Co' le prime piogge cominciavano le semine, prima pe' gli erbaggi invernali... e poi il grano, l'avena... quello che c'era. Poi c'era chi cosava i fossi, perché tutti gli anni, due volte all'anno si pulivano tutte le scoline, i canali di confine... L'inverno c'erano le potature, andare a sboscare, a tagliare le piante pe' fa' la legna, no? La semina, i raccolti, la vigna... E poi ognuno c'aveva i suoi compiti a seconda della stagione, no? ».*

Il lavoro sui campi consiste essenzialmente in attività manuali, in quanto nell'Agro Pontino, non sono disponibili attrezzature meccaniche motorizzate per la lavorazione del terreno. L'Opera dispone di trattori « Pavesi » ma in quantità insufficiente per permetterne un uso quotidiano a tutti i contadini. Così, le diverse lavorazioni agricole che nell'arco dell'anno il colono si trova ad affrontare, vengono svolte attraverso l'ausilio delle muc-

che maremmane che, insieme alla forza delle proprie braccia, costituiscono gli unici motori che esso ha a sua completa e continua disposizione:

(Giuseppe)... « *Trattori non c'erano al tempo dell'Opera. [...] C'era qualche Pavesi, si chiamavano Pavesi quei mezzi snodati. Ce n'erano tre o quattro alla motomeccanica... C'erano alla motomeccanica ma non te li davano... al contadino. C'erano gli addetti che venivano, ti aravano due ettari di terra... tre, uno, secondo come diceva l'Opera. C'era un fattore che comandava il quale diceva — Qui devi arare due ettari, lì ne devi arare tre — e così via. [...] E allora si lavorava con la forca, piantò la forca e rigirò il terreno, no? Sette, otto persone ogni famiglia... e poi seminavi a mano il grano. E poi tiravi l'erpice a mano, quattro, cinque persone si tirava l'erpice quello leggero per coprire il grano che... Uno seminava avanti, gli altri con l'erpice dietro, no? Poi magari andavi a trebbiare e non facevi niente, perché quando la terra è inzuppata d'acqua non ti dà il prodotto. [...] Però dopo fatte le scoline che si è cominciato a lavorare con le maremmane, perché qui c'hanno il bestiame maremmane, perché il clima era caldo e la mucca non si tirava l'aratro, ci volevano le maremmane, quelle che non fanno latte... e son vacche da lavoro ».*

Nel complesso dell'attività lavorativa che il colono Pontino svolge durante tutto l'arco dell'anno, il momento più rilevante ed atteso è sicuramente quello della mietitura e trebbiatura del grano. È l'occasione in cui fare il consuntivo tra costi e profitti del proprio lavoro: tra quanto investito in termini di tempo e di impegno, e quanto ricavato in termini di prodotto agricolo, cioè di grano. L'importanza di questo momento per il colono deriva anche dal fatto che nelle campagne di tutta Italia, ma specificatamente nell'Agro Pontino, si sta combattendo la cosiddetta « battaglia del grano », che tanto valore riveste per gli scopi propagandistici perseguiti dal regime. A tal riguardo è molto significativa la diffusione di numerose immagini fotografiche che ritraggono Mussolini mentre lavora come « imboccatore » di grano sulla trebbiatrice.

Il colono è consapevole del significato e degli scopi che il regime intende perseguire con la « battaglia del grano », ma è anche, e soprattutto, conscio del fatto che il grano, frutto del proprio lavoro, gli viene costantemente portato via dall'Opera. È un fatto questo che genera in lui un forte sentimento di ostilità nei confronti dell'O.N.C. e del suo operato. Comunque sia, per il colono dell'Agro Pontino, la mietitura e trebbiatura del grano è sempre un momento fondamentale e particolarmente sentito del proprio lavoro, anche se molto faticoso:

(Bruno)... « *La trebbiatura, la trebbiatura era... più sentita, ecco, perché il maggiore coso... era il grano. Allora, anche se non era risultato... però tutti contenti, sì... Si trebbiava con entusiasmo, ecco... perché l'unico giorno, sai? Che... ».*

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *La bonifica delle paludi Pontine*, a cura dell'Istituto di Studi Romani, casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma, 1935.
- AA.VV., *L'Agro Pontino. Anno XVIII*, a cura dell'Ufficio stampa e propaganda dell'Opera Nazionale Combattenti, Roma, 1940.
- COHEN J.S., « La rivalutazione della lira del 1927: uno studio sulla politica economica fascista », in *Lo sviluppo economico italiano 1861-1940*, a cura di Tonio G., Laterza, Roma-Bari, 1973.
- DE MANDATO M., « Le lestre », in *La conquista della terra*, n. 5, maggio 1932.
- GASPARI O., *L'emigrazione veneta nell'Agro Pontino durante il periodo fascista*, Morcelliana, Brescia, 1985.
- LA FRANCESCA S., *La politica economica del fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1976 (1972).
- MARIANI R., *Fascismo e « città nuove »*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- PIZZORUSSO G.-SANFILIPPO M., « Rassegna storiografica sui fenomeni migratori a lungo raggio in Italia dal basso medioevo al secondo dopoguerra », *Bollettino di demografia storica*, n. 13, 1990.
- RIVA P., *Fascismo, politica agraria, O.N.C. nella Bonificazione Pontina dal 1917 al 1943*, Sallustiana, Roma, 1983.
- TREVES A., *Le migrazioni interne nell'Italia fascista. Politica e realtà demografica*, Einaudi, Torino, 1976.
- VALLAURI C. (a cura di), *Fascio e aratro. La condizione contadina nel Lazio tra le due guerre*, Cadmo editore, Roma, 1985.



*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

Misteri in « terra di Glauco » Cultura scritta e cultura orale nell'isola d'Elba

L'isola d'Elba è, notoriamente, una meta ambita del turismo nazionale e internazionale: nel periodo luglio-agosto la popolazione, che normalmente oscilla attorno ai 30.000 abitanti, si quintuplica, arrivando a punte massime di 200.000 persone nei week-end. Sembra quindi un'assurdità parlare di cultura orale in un'isola tanto battuta dal turismo, che dovrebbe essere « lacerata e corsa » quanto Capri o Viareggio o Riccione.

Il turismo però si ferma alle pendici dei massicci montagnosi, e al di sopra delle coste devastate sopravvivono ancora, circondati da ville di immigrati benestanti e discreti, i « paesi di collina », custodi (fino a vent'anni fa assai gelosi) delle loro tradizioni. La definizione di « paesi di collina » si riscontra nei documenti ottocenteschi, eternata negli archivi comunali dalle beghe secolari tra gli abitanti della costa (in contatto con il resto del mondo), e quelli insediati a mezza costa (viticoltori e scalpellini), fedeli a un'economia di sussistenza, e memori di un passato non antichissimo in cui i pirati (nell'era volgare, « i Mori ») avevano reso sconsigliabile una residenza sulle marine.

La cultura dei paesi di collina, ovvero dei « terrazzanti », come li chiama spregiativamente il Ninci¹, che altrove usa il sinonimo « caprai », era ovviamente orale, sebbene, rispetto al resto dell'Italia, sull'isola vi fosse una minore percentuale di analfabeti già nei terribili anni di miseria dal 1871 al 1901². Almeno nel caso dell'Elba, forse sarebbe opportuno distinguere tra cultura rurale e cultura urbana, piuttosto che tra cultura scritta e cultura orale. La cultura orale è legata al tradizionale rispetto per gli anziani, che all'Elba si estrinseca tutt'oggi nei rapporti quotidiani: i ragazzi si rivolgono alla maestra con il « Lei » urbano, ma al nonno danno del « voi ». Né è privo di peso il fatto che, nel 1975, quando all'Elba nessuno era più analfabeta, nel più grosso paese dell'Elba occidentale (S. Piero, 600 abitanti), arrivavano ogni giorno una dozzina soltanto di copie di quotidiani e due riviste settimanali: *Grand Hotel* (5 copie) e *Grazia* (2 copie). Nulla, allora, a S. Ilario (200 abitanti).

In questo mondo chiuso la comunicazione verticale, ossia tra una ge-

¹ NINCI GIUSEPPE, *Storia dell'isola d'Elba*, Portolongone 1898, (1814), ristampa anastatica 1988, Libro VII.

² GENTILI IVO, *Scuola e società all'isola d'Elba dal 1860 al 1900*, Livorno, 1988.

nerazione e l'altra, era il mezzo più pratico di trasmissione della conoscenza, altrimenti fragilmente legata, fino a 40 anni fa, a benemeriti e misconosciuti Circoli di Lettura. La grande frattura, per ciò che riguarda l'Elba, avvenne negli anni '50: con una forte emigrazione di giovani (solo in piccola parte rientrati) all'estero e nell'Italia del Nord, e con il conseguente abbandono delle campagne. Negli anni '90, i ragazzetti continuano a dare del voi al nonno, ma non sono interessati ai suoi racconti. Preferiscono la TV.

È possibile quindi che con la loro generazione si perda la memoria di un grande evento storico locale: la battaglia del Salicastro, che le fonti scritte³ hanno datato con esattezza al 22 giugno 1799, quando 900 soldati regolari francesi, che marciavano contro i « reazionari » del contado (cioè, contro i paesi di collina di S. Piero, S. Ilario, Marciana e Poggio), caddero in un'imboscata e lasciarono 500 caduti tra il colle del Salicastro e la spiaggia di Procchio, ad opera di poche decine di « caprai » armati soprattutto di forconi.

Impossibile vedere una Vandea in questa opposizione alle armate napoleoniche: gli elbani erano perfettamente all'oscuro delle nuove idee democratiche, acclamate dal sottile strato borghese (di professionisti e commercianti) che si era formato nel capoluogo di Portoferraio, né amavano i Lorena, signori legittimi, al punto di rischiare la pelle. Come quasi sempre avviene, la rivolta era stata provocata da reiterati piccoli soprusi, violenze e sequesti di prodotti della terra e animali: tanto è vero che, nella memoria popolare, ancora ben viva nel 1985 (come può testimoniare chi scrive), mentre tutti i particolari della battaglia venivano evocati con esattezza, e senza discrepanze dalle più note fonti scritte, l'unica cosa che era andata perduta era... il nome del nemico. Secondo le fonti orali, non i francesi erano stati sconfitti al Salicastro, ma i Mori. Contro i Mori (i pirati che dal tempo dei Fenici hanno saccheggiato le coste del Tirreno, e di cui forse le violenze dei marocchini nello sbarco del giugno 1944 avevano rinfrescato il ricordo) era stata vinta un'altra memorabile battaglia sull'altra pendice del monte, in faccia alla Corsica, nel lontano 1553. La valle dei Mori è così chiamata in ricordo del massacro, compiuto anche allora da poche dozzine di disperati armati di falci contro i professionisti dello sterminio.

Gli anziani ricordavano con precisione i nomi dei protagonisti, designati come « i nonni » di questo e quel vicino di casa: « C'era un Nuti, e il Natucci, e soprattutto Francesco Magi detto Francescone (l'ultimo Magi del paese era il nonno di Maria), che era quasi un gigante e aveva una voce fortissima, che prese lo stendardo della chiesa con la Madonna che schiaccia il serpente per far vedere che eravamo un gruppo di soldati veri, con la bandiera, e urlando, « voi di qua, e voi attaccateli di lì », li spaventò tanto che scapparono verso la loro nave. Erano arrivati di notte, ma un ragazzo li aveva visti i Mori.

³ NINCI, *op. cit.*, p. 226.

I nomi non hanno subito variazioni⁴, ma una intera serie di ricordi attinenti (gli attacchi notturni di navi corsare isolate, la grande devastazione di Dragut nel 1553, i soprusi delle armate « democratiche », le campane a stormo e il raduno degli uomini atti alle falci sul sagrato, le donne coi bambini spedite in fretta nei boschi sul monte) si sono fusi nella memoria collettiva. La battaglia del Salicastro è a mezza via tra la storia e il mito: è (o per essere più precisi, era) una sacra eredità del clan.

Parafrasando Dylan Thomas, potremmo dire che « dopo la prima battaglia non ce ne sono altre ». C'è una sola caduta di Troia, sebbene gli archeologi abbiano trovato le rovine sovrapposte di undici città.

I Mori (fenici o arabi o turchi) ritornavano come le rondini, ogni anno, con il pacificarsi del mare e la scomparsa delle pleiadi dal cielo notturno. Erano una forza della natura, al di fuori delle misere cronache generazionali. Erano il nemico: e meritavano un odio e un terrore tali da offuscare il ricordo di quei francesi che imperversarono solo dal 1799 al 1802, quando la guarnigione di Portoferraio gli si arrese. Poi il « quasi paesano » Napoleone divenne re dell'Elba, e forse il suo ingresso trionfale contribuì a cancellare il ricordo di quegli altri francesi nella memoria collettiva.

Questo episodio relativamente recente documenta uno dei vari tipi di rapporto che si possono instaurare tra cultura scritta e tradizione rurale.

Ma in quello stesso angolo di mondo (il versante sud del massiccio del Monte Capanne, nell'Elba occidentale) troviamo altri casi esemplari di rapporti di altro tipo.

Primo esempio: la cultura scritta prende un favoloso abbaglio iniziale, a proposito del numero dei lati del campanile del paese di S. Ilario, e l'errore viene pedissequamente ripetuto dai compilatori di guide che non hanno dubbi sull'autorità delle fonti scritte. Il campanile ha cinque lati (e non sei, come ripete frettolosamente persino un archeologo come Giorgio Monaco che ha lavorato per decenni all'Elba)⁵. La costruzione, infatti, è nata come torre inserita nelle fortificazioni, e l'architetto può essersi ispirato alle torri pentagonali, dette baluardi, tipiche delle fortificazioni del XIII secolo⁶. Di queste la meglio conosciuta è la torre di Astura. I campanili invece, se non hanno base quadrata, sono generalmente esagonali o ottagonali: e in uno di questi due modi viene in genere descritta la torre campanaria di S. Ilario: dato che nessuno si è preso la briga di andare a contarne i lati.

In questo caso dunque la cultura locale (rurale e orale) non si pone come alternativa, ma è semplicemente muta, perché non interpellata dagli specialisti di archeologia e architettura.

Di tutt'altro tipo è il rapporto tra il popolo e i geografi e topografi:

⁴ G. BIRROSSI, *Elba Illustrata*, 1923, capitolo *Campo*, p. 241: precisa che oltre a Francesco Magi si distinsero Giandomenico Nuti di Giacomo, assieme a Gian Antonio Magi di Luciano, e Cesare Natucci di Silvestro: i cui discendenti sono ancora rintracciabili a S. Ilario e a S. Piero.

⁵ G. MONACO e M. TABANELLI, *Archeologia, storia ed arte all'isola d'Elba*, guida turistica, 1976, p. 85: « una grossa torre esagonale ».

⁶ M.S. CODECASA, *Il Comune di Campo nell'Elba*, Roma, 1994, p. 128.

qui la tradizione orale viene puntigliosamente rispettata (a parte gli errori tipografici, destinati ad essere tramandati da una mappa all'altra). E i geografi ci hanno conservato, di questa parte dell'isola (amministrativamente tutta situata nel Comune di Campo nell'Elba) dei toponimi indubbiamente antichissimi, indubbiamente non storpiati, che si riferiscono al passato greco dell'isola, e cioè al V secolo avanti Cristo.

La cosa è tanto più interessante in quanto gli abitanti non hanno affatto coscienza di una presunta grecità: essi « sanno » di essere etruschi, e gli scavi estivi della Sovrintendenza di Firenze riguardano stanziamenti etruschi, mentre per l'era cristiana è noto a tutti gli isolani che le pievi sono « pisane », o se mai medicee. Non è certo a un'influenza della cultura scritta, quindi, che dobbiamo la denominazione « la Grechèa », di una zona sulle pendici del Castiglione (fortezza d'altura etrusca) a valle di S. Piero. Evidentemente, al tempo della dominazione romana (mai i Greci avrebbero chiamato se stessi altro che Elleni), è esistito in loco un sia pur minimo stanziamento greco. Minimo, ma non nucleare, come è confermato dagli altri toponimi in aree adiacenti: località Arnaio⁷, capo Poro⁸, e soprattutto strada vicinale della Lammia.

Prima dell'intervento di Napoleone sulla viabilità dell'isola⁹, la « strada della Lammia » separava di fatto il massiccio del Capanne (ricco di minerali, e soprattutto di rame) dalla parte centrale, mineralogicamente poco interessante, collegando in pratica S. Piero con Procchio, ossia la costa sud con la costa nord. Si tratta quindi di un'arteria importante. Il toponimo Lammia si ritrova in una cittadina mineraria, antica di 3000 anni, situata al confine tra la Tessaglia e la Beozia, e cioè in quella zona da cui partirono in epoca micenea i primi esploratori del Tirreno. Ma c'è di più.

Nel folklore greco attuale, Lammia è il nome delle streghe con cui le mamme spaventano i bambini¹⁰, ma nella mitologia classica era il no-

⁷ Il tema Arna viene considerato dal Devoto (*Avviamento alla etimologia italiana*, Firenze, 1978 [1966]) come pre-indoeuropeo, e avrebbe avuto il significato primario di « letto incavato di fiume », da cui si passa a quello di « cavità » e quindi di « arnia ». A parte l'Arno toscano, abbiamo un Arno in Abruzzo e un lago d'Arno in Val Camonica; un pacsetto di Arni presso Serravezza, un Arnone presso Frosinone e uno sul Volturno. Però il toponimo è antichissimo nell'Egeo.

C'è una valle d'Arna a Creta (P. FAURE, *La vie quotidienne en Crète*, 1973, p. 66), e un fiume Arno nella penisola Calcidica. Arne era il nome della capitale dei Beòti eolici quando risiedevano in Tessaglia: cacciati dai Tessali, essi fondarono una seconda Arne in Beozia, a pochi chilometri dalla costa dove è situato il porto di Antedone, patria del dio Glauco.

⁸ Il capo Poro si allunga a proteggere (molto parzialmente) il golfo di Marina di Campo: però fino a cent'anni fa il golfo era assai più profondo, e al di là di una striscia di dune c'era una laguna, tanto che la scuola media comunale sorge in località Lo Stagno, a valle della Grechèa. « Poro » significa in greco « passaggio », e anche « via di salvezza »: e probabilmente tale poteva essere per una nave micenea (praticamente, una scialuppa lunga 15 metri) che poteva esser trascinata al sicuro nella laguna.

⁹ La viabilità attuale ricalca quella napoleonica. Prima di Napoleone, vi erano solo sentieri e mulattiere, anche per non facilitare ai razziatori l'accesso alle parti abitate dell'Elba.

¹⁰ J.C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, p. 174.

me di una ninfa, amata da Zeus, e maledetta da Hera che ne era gelosa: la poveretta non poteva dormire se non togliendosi gli occhi dalla testa. L'icona è passata nell'agiografia ortodossa col nome della veneratissima « Santa Paraskeve » (in piedi, con il piattino con gli occhi in mano), e in quella cattolica come « Santa Lucia », anche lei con gli occhi sul piattino. E vedi caso, a metà della strada della Lammia, a monte dell'aeroporto, troviamo la chiesetta di Santa Lucia, dove, fino a pochi anni fa, il giorno della santa era celebrato con una fiera dei giocattoli.

Certo i contadini elbani non erano in grado di connettere la Lammia con Santa Lucia, e la fiera con gli umori, variabili, delle fate, spesso dispettose ma a volte generose. Però la memoria collettiva, ignorando il mito, ha conservato il rituale. Le fonti scritte non contengono alcun accenno al passato greco del toponimo.

Un terzo tipo di rapporto tra fonti scritte e tradizioni orali si trova nella denominazione tradizionale di « terra di Glauco » assegnata al territorio del Comune di Campo. A prescindere da un frammento di Polibio¹¹ di dubbia interpretazione, il più antico riferimento a una terra di Glauco si riscontra in un testo attribuito a un Celeteuso Gotico che avrebbe visitato l'Elba nel 530: ma il manoscritto che abbiamo è stato identificato come « un falso settecentesco » dagli eruditi del secolo scorso¹². In pratica, quindi, non esistono fonti scritte da cui possa esser refluita la leggenda orale, nota ai viticoltori del Campese. Né vi è dubbio che si tratti del dio Glauco, venerato dai fabbri e dai marinai in età pre-classica¹³ in tutto l'Egeo ed evidentemente anche altrove, dato che è nota a qualsiasi abitante di S. Piero in Campo che la vecchia chiesa, « il Niccolao », oggi incorporata nella fortezza del Belvedere, è costruita sulle rovine del tempio di Glauco.

La permanenza di tale nozione nella cultura orale è sconcertante, dato che un eventuale sacello a Glauco deve risalire almeno al III secolo a.C., quando i Romani conquistarono l'isola. Se il tempio fosse stato eretto dagli Etruschi (la cui fortezza era 500 metri più a valle) o dai Romani, sarebbe stato intitolato a Nettuno, divinità marina corrispondente. I Greci stessi dell'età classica, avrebbero dedicato il sacrario a Poseidone. Glauco era una divinità marina e oracolare pre-ellenica — nota soltanto agli specialisti di mitologia — che i marinai consultavano recandosi in barca al largo, e usava intervenire a salvare le navi, magari reggendone personalmente il timone come fece nel caso di *Argo*, la nave di Giasone¹⁴. Secondo Virgilio¹⁵ Glau-

¹¹ Libro XXIV delle *Storie*.

¹² NINCI, *op. cit.*, p. 5.

¹³ Esula dagli scopi di questo studio trattare di Glauco come dio dei fabbri. Tuttavia non è insignificante il fatto che Glauco è il nome esoterico del rame, che sia in terra di Glauco (a monte di S. Piero) che sulla costa che guarda la Corsica, sempre in Comune di Campo, si trovino miniere di rame sfruttate fin dall'antichità, e che su una vetta del massiccio montagnoso occidentale si sono trovate asce di bronzo (probabilmente ad uso rituale) databili al IX secolo a.C. Anche il nome di Glauco ricorre nelle aree egee già menzionate per gli altri toponimi: la Beozia, Corinto, nonché la Licia (vedi nota 19).

¹⁴ WEICKER, in Pauli-Wissowa, *Real Encykl.*, VII.

¹⁵ *Eneide*, VI, 30.

co era padre della Sibilla cumana, Deifobe, (che però forse era solo un'assistente, dato che per altre fonti le Sibille erano figlie di Zeus e Lamia).

Non rientra negli scopi di questo scritto esaminare in dettaglio la figura complessa del dio Glauco. È necessario però precisare che il suo stesso nome deriva dal substrato pre-indoeuropeo, e si riscontra in vari miti della Beozia, di Corinto e della Licia (i Lici erano alleati dei Troiani, e nemici degli Achei). Glauco, in Beozia, era stato un pescatore di Antedone (in faccia a Calcide di Eubèa), che avendo toccato un'erba miracolosa era divenuto immortale ed era balzato in mare divenendo re delle Nereidi, da cui aveva mutuato la coda di pesce. Però il Glauco più antico (ca. 1800 a.C.) era un bambino, figlio di Minosse, annegato in una botte di miele, risuscitato da un'erba miracolosa, e più tardi emigrato nel Lazio.

Nulla di ciò è filtrato tra i coltivatori diretti (il bracciantato in pratica non esiste all'Elba) del paesetto di S. Piero. « Dire "terra di Glauco" o "terra di Campo" è la stessa cosa, sentenza un contadino dell'Arnaio, quindi "Glauco" vuol dire "campo" in etrusco ».

Insospettisce il fatto che S. Mamiliano (un santo poco noto fuori della Toscana), che nel V secolo viveva come eremita in una grotta dell'isola di Montecristo, elargisse la sua benedizione ai pescatori che l'attendevano, e non scendevano dalle barche, così come avevano fatto chiedendo a Glauco un vaticinio. Anche in questo caso il rito sarebbe sopravvissuto al mito, dato che nel V secolo Glauco era ormai certamente diventato S. Nicola¹⁶. Ancora una volta il rituale sarebbe sopravvissuto al mito, senza però poter competere con il nome del dio cui originariamente poteva esser dedicato, la cui antichità dà le vertigini: tale nome è stato ripetuto, oralmente, per quasi 3000 anni, da una generazione all'altra, ma per così dire, « zigzagando ». Sappiamo, infatti, da fonti scritte incontrovertibili, che all'Elba la popolazione è stata più volte decimata da eccidi, carestie, migrazioni e pestilenze (in particolare quella del 1348), per cui la discendenza dai supposti adoratori di Glauco del VII-IV secolo avanti Cristo non è certamente diretta e continua.

Abbiamo visto dunque che la tradizione orale ignora le deformazioni a riproduzione automatica cui sono soggette le fonti scritte, che, a differenza della storia, inesorabilmente analitica, tende a unificare, a creare un'icona indimenticabile, necessaria per la sopravvivenza del clan (riguardo alle scorrerie; poco importa chi e quando, ma è essenziale come e dove), che la fedeltà ai toponimi risulta nella conservazione di un vero e proprio archivio, prezioso per lo storico che verrà, che nel silenzio delle scritture il rito può confermare il mito affidato alla tradizione orale, sebbene le tracce superstiti siano esilissime.

Restano ancora da considerare, in quel medesimo minuscolo biotopo (per dirla con gli zoologi) che è la « terra di Glauco », altri due casi ancora più sconcertanti.

Si è detto che, per convinzione diffusa tra i sanpieresì, un tempio di

¹⁶ J.C. LAWSON, *op. cit.*, p. 44.

Glauco sarebbe esistito là dove oggi sorge il Niccolaiolo, ossia la pieve, sconosciuta per inagibilità nel 1603, intitolata a S. Nicola. Lasciando da parte le straordinarie caratteristiche della chiesetta, che tra l'altro è bi-absidata, e che risale al 1000¹⁷, e la storia delle strutture precedenti, intuibile da un esame dei materiali riciclati¹⁸, qui il fatto probabilmente senza precedenti è che secondo i documenti scritti¹⁹, ecclesiastici e amministrativi, la pieve del paese di S. Piero è sempre stata intitolata ai Ss. Pietro e Paolo. Viceversa, secondo i sanpieresesi a questi santi è intitolata la chiesa costruita nel mezzo del paese dopo il 1603, mentre la pieve antica è sempre stata, è, e sempre sarà quella di S. Nicola.

La ricostruzione di quel che è accaduto è indiziaria. Esisteva un sacello a una divinità oracolare marina (Glauco), venerata dai residenti di un piccolo emporio greco (alla Grechèa?). È possibile che un ricco romano abbia generosamente costruito un tempio « moderno » vedi colonne e capitello dorico magri bi-absidato e dedicato ai Dioscuri, sbrigativamente sostituiti al dio arcaico: i nativi continuarono a chiamarlo Glauco. Nel IV secolo d.C. i cristiani saccettamente riconsacrarono l'edificio a S. Pietro e Paolo, per via delle due absidi, ma per i pagani esso rimase il tempio di Glauco. Nel VI secolo i longobardi lo distrussero, ma dopo un secolo venne ricostruito (vedi capitello protoromanico). Nel 715 però (la data è finalmente confermata da un documento) il nome ufficiale della pieve appare per iscritto: S. Pietro e Paolo. Gli dèi pagani, nell'VIII secolo, erano ormai stati abbandonati, ed era scattata da tempo l'operazione S. Nicola denunciata dal Lawson²⁰. S. Piero è una sede periferica rispetto all'Egeo, eppure in qualche modo la voce deve essere passata, e anche questo è un mistero pertinente all'assunto. Il dio Glauco si reincarnò in S. Nicola, senza esser mai passato per la fase Poseidone né per la fase Cabiri: tanto è vero che il maggior miracolo di S. Nicola, vescovo della Licia, è di aver risuscitato ben tre bambini uccisi e conservati in salamoia in una botte. È quasi la sola cosa che sappiamo di questo santo, miracolosamente non epurato.

A quel tempo, solo i clerici non erano analfabeti. I sanpieresesi non ebbero certo modo di leggere il Libro delle Decime del XIII secolo, consul-

¹⁷ Chiese bi-absidate si trovano sulla costa orientale della Corsica e risalgono al VII secolo. Stranamente, una chiesetta, eccezionalmente bi-absidata, a Soest in Germania, è pure dedicata a S. Nicola. L'ipotesi più ovvia è che alla origine di una tale struttura sia una doppia divinità pagana, trasformata dai cristiani in una coppia di santi. In effetti l'abside del tempio ai Dioscuri (Cabiri) di Samotracia era divisa in due parti.

¹⁸ Non può sfuggire neanche all'osservatore più frettoloso il fatto che le due colonne che dividono le due navate appartenevano a serie diverse. Quella più lunga (di almeno 50 cm.) e più grossa, porta un capitello dorico.

¹⁹ Secondo G. CAPPELLETTI, *Le chiese d'Italia dall'origine ai nostri giorni*, Venezia, vol. VII, p. 717, la chiesa risulta intitolata ai Ss. Pietro e Paolo nelle carte del XIII secolo: comunque, il nome del paese era S. Piero già nel 715, quando viene menzionato per la prima volta per iscritto, secondo Cesaretti (*Historia Plumbin.*, cap. V) mentre per altri sarebbe anche più antico, e di fondazione longobarda (E. FORESTI, *L'isola d'Elba*, Milano, reprint 1978). Nel secolo VIII venne fondata una chiesa di S. Niccolò, però a Poggio (*Storia e guida ai Comuni elbani*, Bibl. Com. di Piombino).

²⁰ Vedi nota 15.

tato dal Cappelletti²¹, e continuarono a chiamar Niccolaiò la loro chiesa. Così è designata nel cartello giallo della Sovrintendenza alle Belle Arti, e la conclusione che se ne ricava è così poco credibile che il Monaco, nella sua *Guida*, preferì scrivere che l'edificio è « oggi » chiamato Niccolaiò.

La conclusione, infatti, è che la tradizione orale (con S. Nicola come ipòstasi di Glauco) si è conservata in ostinata e consapevole divergenza dalla tradizione ufficiale, ecclesiastica e scritta, che dedicava due absidi a S. Pietro e Paolo, forse allo scopo di sopraffare due Dioscuri, pure ufficiali (con o senza abside). È una spiegazione tirata per i capelli, ma è l'unica possibile.

Ci sono evidenze di una distruzione, forse nel IX secolo, che condusse al rifacimento romanico (X-XI secolo) che oggi ammiriamo, ma il nome ufficiale rimase quello di S. Pietro e Paolo, che gli abitanti continuarono a rifiutare. Per più di mille anni.

Questo non è certo l'unico esempio di rivolta rurale contro l'acculturazione forzata. Dietro molti sincretismi si indovinano lacrime e stridor di denti, ma questo non fu il caso: difesi dalla loro stessa emarginazione, dal loro analfabetismo, i sanpieresì ignorarono i decreti della diocesi di Massa Marittima, così come i bambini di Roma ignorarono quelli del Vescovo di Roma contro la festività della Befana. Alla Befana però bastarono due anni a vincere, mentre riguardo a S. Nicola nessuna delle due parti si è arresa, per più di mille anni.

L'ultimo dei misteri della terra di Glauco è un rito che si celebra annualmente al Niccolaiò, e che la letteratura ignora, e la Chiesa finge di aver distrattamente scambiato per una cerimonia locale in onore della Santa Pasqua. Tanta indulgenza, o diplomazia che sia, è senza dubbio la soluzione migliore dato che i celebranti sono bambini.

La data scelta è il venerdì della settimana che precede la settimana santa, e i bambini si radunano davanti alla chiesa parrocchiale (di S. Pietro e Paolo!), per poi recarsi in processione, con il parroco in testa, al Niccolaiò, dove vengono benedetti. Ognuno di loro impugna un ramo d'olivo, ornato di nastri rossi e di mini-ciambelline (« corollini ») dolci, con un chiaro riferimento agli organi sessuali, poichè volgarmente sono chiamate « sportelline ». Fino a pochi anni fa il rituale era più complesso e significativo: si metteva in chiesa una cesta piena di nastri benedetti, a disposizione delle coppie senza figli (pegno di fertilità), e i bambini, dopo la benedizione, venivano rincorsi dai ragazzi un po' più grandi che cercavano di strappar loro i dolci (sfida iniziatica?).

Sebbene sia possibile trovare paralleli in altre feste primaverili nel folklore rurale europeo, il raffronto più diretto, confortato anche da un fregio del VII secolo a.C. murato nella chiesa metropolitana di Atene, è con un rito greco preclassico. I bambini del fregio portano un ramo d'olivo ornato di nastri e frutta (detto *eiresione*), che veniva portato dal tempio

²¹ Vedi nota 18.

di Dioniso a quello di Atena, e sappiamo che nel rito era compresa una gara di corsa²².

Con ciò non si intende suggerire che un gruppo etnico di origine greca si sia mantenuto compatto nella « terra di Glauco », conservando costumi (che nella madrepatria sono andati perduti) per più di 2500 anni, tanto più che, come si è detto, vari avvicendamenti di popolazione nella zona sono storicamente provati. Tuttavia, i genocidi del passato non erano scientifici come i nostri, e le donne graziose venivano risparmiate. Il ruolo femminile nella storia del mondo e del costume è sempre stato sottovalutato; e sono le donne che fanno i dolcetti e attaccano i nastri al ramo.

Ma nemmeno il ruolo dell'uomo è subalterno, nell'opposizione delle maggioranze azzittite alle secolari varianti del « centralismo democratico ». Varrebbe la pena di fare uno studio ricognitivo dei sintomi della ostilità irreducibile al potere centrale trasmessa per secoli attraverso generazioni di analfabeti anche in altre regioni. Gli esempi più palesi (come la faida mai sedata dei curdi contro i turchi, o la fedeltà millenaria degli analfabeti irlandesi e polacchi alla loro religione) non sono interessanti quanto la resistenza, elastica ma cocciuta, di sacche culturali come la « terra di Glauco » al prepotere della cultura ufficiale (naturalmente urbana, e naturalmente scritta).

Anzitutto alla radice della resistenza deve esserci una consapevolezza (e non solo in « terra di Glauco », ma dovunque si manifestino sintomi del substrato che riaffiora) della propria identità culturale. In secondo luogo deve esser stata elaborata una tattica.

La tattica degli abitanti della « terra di Glauco » non è scritta e nemmeno esplicitamente formulata, tuttavia è coerente e riconoscibile in varie manifestazioni. Essa consiste nello spostamento, appena percettibile, delle date dei riti non precisamente ortodossi rispetto alle feste istituzionalizzate.

Si è visto che il rito di fertilità celebrato dai bambini ha luogo il venerdì precedente il venerdì santo, e anticipa di soli due giorni la distribuzione domenicale delle « palme », che sono pure rami d'ulivo. E ancora, nella settimana precedente quella santa, il fornaio di S. Piero lavora per sfornare un centinaio di pani di pasta dura, ornati di colombe, spesso in numero di sette, da far benedire in chiesa. Colombe per nulla ortodosse.

Anche più significativa sembra esser stata la tradizionale festa del Ferragosto, celebrata dalla Chiesa il 13 agosto per l'Assunzione della Vergine, lo stesso giorno della festa pagana di Diana Nemorense (= dei boschi), e più tardi spostata dalla Chiesa stessa al giorno 15. Per gli abitanti della terra di Glauco, invece, fino a una trentina di anni fa, non si trattava di una festività fissa. Essi la celebravano in un giorno di loro scelta, avvertendo in tempo il parroco di Marciana. Si muovevano di notte, da tutt'attorno al massiccio occidentale, portando vino e cibarie. Dopo la messa era d'obbligo il picnic sotto i castagni (in gran parte distrutti da un incendio quindi-

²² JANE HARRISON, *Epilegomena to the Study of Greek Religion and Themis*, N.Y. 1962 (1921), p. 320 s.

ci anni fa). E in realtà, sebbene la chiesetta settecentesca sia assai suggestiva, l'immagine sacra della Vergine era un quadretto appeso nel cuore cavo di un castagno centenario dirimpetto alla Chiesa²³. Un'altra immagine, a cui in ogni stagione si offre un mazzetto di fiori di campo, è inchiodata a un castagno a tre chilometri di distanza, a cavallo di un ruscello: rappresenta S. Teresa del Bambino Gesù, ma l'ambiente circostante favorisce l'idea che la divinità venerata in questa festa « elastica » fossero le Driadi, ninfe dei boschi, onorate in Grecia nei primi giorni di agosto.

Conclusione

Il paese di S. Piero, con l'area circostante (tutta la parte orientale del Comune di Campo nell'Elba) coincide con quella zona che la cultura orale ha indicato da sempre come « terra di Glauco ». Un'eco certa nelle fonti scritte si trova solo in un falso manoscritto longobardo, del 1700. Secondo i paesani Glauco, divinità oracolare pre-ellenica poco nota anche al tempo dei Romani, ma venerata dal cetto dei fabbri e dei marinai, aveva un tempio sotto l'attuale pieve romanica che gli abitanti chiamano da sempre « il Niccolao » (= di S. Nicola), ma che, secondo i documenti ecclesiastici, è da sempre dedicata a S. Pietro e Paolo.

La tradizione orale (determinante nella fissazione dei toponimi) conferma la presenza di una frequentazione greca in età precedente l'occupazione romana: i fogli catastali registrano una località la Grechèa, un Arnaio, un capo Poro, e soprattutto una strada vicinale della Lamnia (che separa il massiccio occidentale dal resto dell'Elba, ed è prova dei remoti rapporti degli elbani con la Tessaglia e la Beozia).

Il fatto che una battaglia (vinta) contro le truppe napoleoniche venga omologata, nella memoria collettiva, alle vittorie contro i pirati « Mori » dimostra una tendenza della cultura orale a configurare il passato come mito, orgoglio intangibile del clan, e non storia di episodi frammentari.

Altri esempi sono sintomatici dell'insofferenza per le decisioni del potere centrale, lontano e urbano: le feste vengono celebrate in date decise localmente, e quella pieve che la diocesi dedicò a S. Pietro e Paolo, per mille anni rimase dedicata a S. Nicola. Infine, la cultura non scritta ha conservato trionfalmente un rito pagano di fertilità i cui precedenti sono eternati in un bassorilievo ateniese del VII secolo a.C.

MARIA SILVIA CODICASA

²³ Il quadretto venne rubato nel 1975, e sostituito da una mini-copia, in plastica, della Pietà di Michelangelo. Nel 1986 mani pietose rubarono anche questo. S. Teresa, visitata più che altro dai cacciatori, ha resistito più a lungo. Comunque il culto originario deve essere stato dedicato alle ninfe dei castagni, ossia agli alberi stessi. Sappiamo che la prima settimana di agosto era infatti dedicata alle Ninfe.

Storia, memoria, identità

Facoltà fondamentale, la memoria, ma elusiva e altamente problematica, da non concepirsi, in ogni caso, come una pagina bianca o una lavagna inerte, su cui si iscriverebbero le esperienze passate. In *The Ego and the Id*, Freud parla di « residui mnemonici » (*mnemic residues*; si veda Standard Edition, a cura di J. Strachey, Norton, London, 1960, p. 10). Freud chiarisce che « la memoria più vivida è sempre distinguibile sia rispetto ad una allucinazione che a una percezione esterna » (p. 10) e si affretta anche a sottolineare che « non dobbiamo lasciarci indurre, forse per amore di semplificazione, a dimenticare l'importanza dei residui mnemonici ottici, quando si tratta di cose, oppure a negare che sia possibile per i processi mentali divenire consapevoli attraverso una regressione ai residui visuali » (p. 11). Di fatto, più che di « residui mnemonici », credo che si debba parlare di « mattoni », indispensabili per la costruzione dell'Ego: costruzione laboriosa, processo problematico, privo di garanzie quanto a scacchi e a improvvise, inaspettate regressioni. In questo senso, si può dire che la memoria non solo non è una lastra passiva, ma è, in realtà, una facoltà creativa, che seleziona e trascoglie le esperienze e quindi non solo ri-presentifica il passato, ma lo reinventa. Attraverso l'accumulo dei ricordi, la memoria costruisce la persona come insieme, di idee e valori tendenzialmente coerenti, ossia la « personalità » della persona. L'identità non è infatti data una volta per tutte. Non è mai un'acquisizione permanente e la memoria, d'altro canto, va conservata come un bene fragile, precario e deperibile. L'identità si fa, a poco a poco, in base all'esperienza. L'esperienza vissuta è ricordata, interiormente « ritenuta » e rammemorata. In questo senso, la memoria è la componente essenziale per l'identità dell'individuo e per la sua integrazione nella società.

Non siamo nulla in senso assoluto. Siamo solo ciò che siamo stati. Più precisamente: ciò che *ricordiamo* di essere stati. Di qui, la crucialità del ricordo come momento fondamentale nella costituzione del soggetto, garanzia della sua continuità nel tempo e della sua specificità irriducibile e irripetibile. Non è solo la « ritenzione fenomenologica » di Edmund Husserl né la *Erinnerung*, la « rammemorazione interiore », di Hegel. Il ricordo sana la cesura stessa della morte. In questa prospettiva, come ho altrove chiarito (in *Il ricordo e la temporalità*, 1987; *La tentazione dell'oblio*, 1993), la memoria si pone come « resistenza » più che come semplice « rammemorazione », o rimembranza. È resistenza come fedeltà all'origine, riscoperta e rivalutazione delle radici, riattualizzazione del passato, percepito

e compreso come depositario di semi che devono ancora dare frutto, ossia del passato come futuro, poiché il ricordo non è mai la riproduzione fotografica dell'esperienza passata. Nel ricordo il passato-passato si fa passato presente, rivive non solo come passato, ma con tutte le potenzialità, già presenti nel passato-passato ma che ora, nel passato vissuto, che viene ora rivissuto, si prospettano come semi d'avvenire, possibilità aperte sul futuro.

Per questo, oltre la morte e contro la morte, si tiene vivo il ricordo. Fino a quando il ricordo esiste e resiste e si rinnova nei superstiti, il morto non è completamente morto, « *mortuus adhuc loquitur* »: il morto parla ancora. Il ricordo equivale alla presenza. La memoria conserva, dunque. Ma anche ricrea. Ricostruisce. È dotata di una dimensione dinamica. Sviluppa. Conserva l'immagine del passato, ma fa anche crescere e garantisce il futuro. Intaccare e attentare alla memoria di un individuo, come di un gruppo umano o di tutto un popolo, significa attentare alle sue radici, mettere a repentaglio la sua vitalità, le basi della sua identità, pregiudicarne l'orientamento esistenziale, il senso della comunità, la capacità di fare storia. Occorre tuttavia, a proposito di memoria e di dimenticanza e sradicamento, evitare la trappola delle schematizzazioni, suggestive ma fuorvianti. Ricordo e oblio hanno in comune il fatto fondamentale di essere due modi della nostra relazione obliqua con il passato.

Resta in piedi una certezza: nel momento in cui è pensato e ricordato, il passato non è più passato. È nuovamente presente. È ri-presentificato. La potenza evocatrice della memoria è fuori discussione. Ma la memoria è anche una facoltà che dimentica. La sua funzione non è meramente speculare. Non è passiva, come abbiamo già detto, ma selettiva. Ricorda e nello stesso tempo ricostruisce, seleziona, trasceglie e trasforma, richiama e ricrea. In questo senso, la memoria è un problema e non si esce dalla memoria come problema fino a quando e nella misura in cui ci si limita a oscillare tra la memoria come conservazione e la memoria come evocazione, ricostruzione, presentificazione. La memoria rivela e occulta. Bisogna interrogare la memoria nei suoi rapporti elusivi con l'oblio. La grande lezione di Freud è probabilmente tutta qui. Poiché la memoria, ogni memoria, reca in sé il rischio della propria negazione, ossia la scotomizzazione, l'oblio, la repressione, la rimozione.

La memoria si presenta all'analisi sotto una molteplicità di forme: visiva, acustica, olfattiva, tattile, storico-collettiva. In *Matière et mémoire* (1896), Henri Bergson distingue due memorie fondamentali: la memoria fisiologica, che testimonia fra l'altro di quanto spencerismo evoluzionistico e biologizzante sia ancora presente nell'autore dell'*Évolution créatrice*, e la memoria come fatto di coscienza, realtà interiore, ricchezza accumulata nei recessi profondi dell'anima umana e sua consapevole risorsa, distillata dalle esperienze di tutta una vita, intima base non solo e non tanto dei gusti, per definizione capricciosi e labili, ma dell'identità personale e di gruppo, sempre relativamente stabile. « Ci sono — scrive Bergson — due memorie profondamente distinte: l'una, fissata nell'organismo, non è nient'altro che l'insieme dei meccanismi intelligentemente costruiti che assicurano una replica adeguata alle diverse interpellanze possibili [...] ». Abitudi-

ne piuttosto che memoria, essa mette in gioco la nostra esperienza passata, ma non ne evoca l'immagine. L'altra è la vera memoria. Coestensiva alla coscienza, essa trattiene e dispone gli uni di seguito agli altri tutti i nostri stati di coscienza via via che si producono, lasciando ad ogni fatto il suo posto e, di conseguenza, segnandolo con la sua data, muovendosi effettivamente nel passato definitivo e non, come la prima, in un presente che ricomincia senza posa ». La concezione di questa seconda memoria, essenzialmente notarile, pronta com'è a « segnare ogni fatto con la sua data », non riesce del tutto persuasiva. La dialettica memoria-oblio sembra assai più complessa e ha una sua movenza drammatica che punta ad un *télos* finale, ossia all'immortalità, all'uscita dalla memoria, improvvisamente colpita da obsolescenza.

La classicità greca ci viene in aiuto. Il poeta greco classico canta per strappare delle vite alla dissolvenza del tempo. Canta gli dei, gli eroi e le regole rituali, strappandoli all'oblio e procurando loro l'ingresso nel « tempo senza tempo » della ierofania. È stato osservato con grande perspicuità: « Dea titana, sorella di Krónos e Okeanòs, madre delle Muse, il cui coro essa guarda e con le quali talvolta si confonde, Memoria "possiede" i poeti rendendoli "entusiasti" [...] Platone dice che la vera conoscenza è *reminiscenza*, è memoria dell'origine divina. Conservando questa memoria, le anime fanno di non appartenere a questo mondo, e guardano alla loro immortalità come alla loro verità » (si veda U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 20-23; *corsivo nel testo*).

Nel *Fedro* Platone deplora, per bocca di Socrate, l'invenzione della scrittura perché contribuisce a svalutare la memoria. Deplorazione fuori luogo, almeno stando agli odierni studiosi del rapporto fra oralità e scrittura, da Havelock e Ong a Bruno Gentili, ma è ancora Bergson a rassicurarci sulla capacità conservativa della memoria e sui rischi dell'oblio: « Molti fatti sembrano indicare che il passato si conserva fin nei minimi particolari e che non c'è un vero e proprio oblio. Avete mai sentito parlare di annegati e impiccati che raccontano, una volta richiamati in vita, la visione panoramica di tutto il loro passato? Potrei portarvi altri esempi, poiché il fenomeno non è, come si è preteso, sintomo di asfissia [...] Tutto il nostro passato è sempre con noi, e per vederlo non dovremmo fare altro che voltarci... » (si veda H. Bergson, *Il cervello e il pensiero*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1990, pp. 61-62).

Tutto il nostro passato è sempre con noi, assicura Bergson. Ma è sempre con noi come individui singoli o come gruppo o come popolo? Come facoltà a sé considerata, la memoria è certamente una facoltà individuale, ma l'apporto del contesto sociale, ai fini della stimolazione dei ricordi, è decisivo. L'individuo non vive e non si sviluppa nel deserto. Ha bisogno di una retroterra familiare, etnico, linguistico che lo precede, lo orienta, lo condiziona. In una parola, ha bisogno della storia.

Ma storia e memoria possono convivere? Possono convivere o addirittura integrarsi? A quali condizioni? E poi: di quale storia stiamo parlando? Dicendo storia, si intende per lo più la storia nazionale. Così si hanno una storia italiana, una storia tedesca, francese, inglese, americana, e così

via. In altre parole, dicendo storia si intende la storia « storica », consacrata nei libri di testo, eretta nei monumenti e consegnata nei documenti (« monumenti e documenti » era la formula con cui Gaetano Mosca indicava gli strumenti e le fonti della sua sociologia politica, così permeata di storia da guadagnargli attenzioni e critiche straordinariamente benevole da parte di Benedetto Croce): vale a dire, una storia sia di macro-eventi che di micro-eventi analizzati nella lunga durata, ordinata e catalogata secondo canoni storiografici che non hanno quasi nulla a che vedere con l'esperienza effettiva, ossia con il « vissuto » e la quotidianità, dei singoli individui.

Per non parlare della tipica contrazione aoristica che caratterizza il racconto storico. Anni, talvolta secoli, se non millenni, sono condensati in fasi e secondo cicli che non hanno alcuna coincidenza con la storia di vita dei singoli e dei gruppi. È la famosa questione della « periodizzazione storica »: operazione logicamente difendibile ai fini del riordinamento sistematico del « materiale » storico, di per sé slabbrato, episodico e casuale, ma operazione in cui lo studioso procede con un largo margine di discrezionalità. Non vi è periodizzazione storica che non comporti un grado piuttosto alto di arbitrarietà come del resto avviene nella costruzione di qualsiasi tipologia, la cui attendibilità sarebbe nulla se non si dichiarassero *in limine* il punto di vista e, più semplicemente, i principi di preferenza del ricercatore. La periodizzazione impone tappe, fasi, tagli che non hanno corrispondenza nell'esperienza di vita del singolo o nella memoria collettiva del gruppo o ancora in quella che si potrebbe alquanto genericamente indicare come la « memoria sociale ». La sequenza diacronica della narrazione storica appare estranea allo sviluppo continuo della memoria sociale o collettiva.

Come credo di aver chiarito in *Storia e storie di vita* (Laterza, 1981), la memoria, nelle sue varie forme (individuale, collettiva, sociale), è essenzialmente sintetica, non consente una datazione precisa, presente e passato non si fronteggiano come invece accade nel racconto storico, sempre necessariamente contenuto in un *prius* e in un *post*, fra un antecedente e un susseguente. Il mondo storico, come è stato concepito e tentativamente descritto dai grandi storici dell'età classica dello storicismo (da Droysen a Mommsen alle teorizzazioni di Dilthey) ha la relativa compattezza o quanto meno il carattere unitario di un grande oceano che accoglie e sistema tutte le storie particolari. Qualcuno ha tentato l'ardita metafora, specialmente trattando della memoria storica, del « delta di un fiume », in grado di ricevere una quantità di affluenti e che per molti rami secondari si avvia poi verso una foce non unitaria, bensì piuttosto ricca di deviazioni e di percorsi secondari, ponendosi in netta antitesi con l'estuario, che invece raccoglie saldamente tutte le acque e le porta in un solo corso e secondo una unica direzione al loro sbocco naturale.

È da vedere criticamente in proposito il saggio di Remo Bodei (in *Il Mulino*, aprile 1992, su « Il delta della memoria »). Si afferma che il passato non confluisce nel presente come un fiume ma attraverso tanti rivoli, di cui alcuni giungono fino a noi mentre altri si insabbiano; secondo Bodei, l'identità collettiva *non è una cosa da ricordare, ma da costruire*. Si può

fondatamente obiettare: ma come costruire senza ricordare? Sfruttando, ma senza citarlo, il concetto di Reinhart Koselleck (in *Futuro passato*) Bodei ritiene che a causa della pluralità dei contenuti e dei loro obiettivi, possono emergere forme di « memoria disputata » in popoli che intrattengono un rapporto tuttora irrisolto proprio con i morti; grazie al paradossale *passato che non passa*, possono emergere e nutrirsi di memorie collettive conflitti gravi; il passato che non passa può essere occultato, ma accade che esso si rigeneri attraverso la « riconcatenazione » delle tracce residue... Bodei ritiene che la identità collettiva non sia mai semplice e spontanea; non è un auto-riferimento astratto, ma una costruzione ininterrotta. L'identità dunque, non come unico filo, ma come corda variamente intrecciata. Oggi, la dimensione planetaria, la « globalizzazione », ecc. può avere come risultato i localismi quale forma reattiva di controtendenza e di intima resistenza allo « sradicamento ». Ma è allora possibile un'alleanza, in funzione anestetizzante, di memoria e di oblio.

A meno di separarli dai gruppi che ne custodiscono il ricordo, non è possibile ordinare in un solo catalogo logico, dominato dal processo di imputazione causale, che è la forma logica della ricerca storica, tutti gli eventi trascorsi e le esperienze effettivamente vissute dai gruppi umani nella loro irriducibile specificità e nella loro imprevedibile polimorfica ricchezza. La riconciliazione fra *storia e quotidiano*, così come ho potuto prospettarla nell'omonimo libro, sarebbe possibile qualora si rovesciasse il concetto di storia elitaria in storia « dal basso » e per questa via la storia dei pochi si trasformasse nella storia di tutti. Ma di ciò, più avanti.

Il singolo e il gruppo trovano invece nella loro memoria un quadro delle proprie esperienze e quindi delle loro identità, per quanto mobili e oscillanti queste siano, che è certamente evolvente e cangiante nel tempo, ma non in modo da recidere il nesso con il gruppo, da presentarsi come un tutto marmorizzato in cui la vita del gruppo e del singolo non possa riconoscersi. Maurice Halbwachs ha colto, almeno in parte, questo aspetto, nonostante la drastica cesura fatta valere, in omaggio al socio-centrismo del caposcuola Emile Durkheim, contro l'individuo, là dove afferma che « ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo... e attraverso la rivisitazione del suo passato prende coscienza della sua identità. La memoria collettiva è un quadro di rassomiglianze che fissa la sua attenzione sulla permanenza del gruppo. [...] I cambiamenti, cioè gli eventi che si sono prodotti, si risolvono essi stessi in similitudini, poiché essi sembrano avere il ruolo di sviluppare sotto diversi aspetti un contenuto identico, ossia i tratti fondamentali del gruppo stesso ».

Hegel parlava di una interessante « astuzia del concetto », in grado di riunire in un medesimo quadro concettuale esperienze diverse e fin contraddittorie. Halbwachs parla diffusamente di un'analogia « astuzia della memoria ». Esperienze che di fatto costituiscono delle discontinuità, se non vere e proprie rotture, sono dalla memoria congiunte, quasi fuse, fatte ad ogni buon conto apparire plausibilmente come se fossero simili e continue, appartenenti alla stessa trama, senza soluzioni di continuità.

Come ciò sia possibile viene spiegato da Halbwachs in maniera indub-

biamente ingegnosa, se pure non del tutto persuasiva: parole, racconti autobiografici, comportamenti al livello del quotidiano non hanno solo un valore pratico o strumentale; hanno anche un valore affettivo. La continuità può ben essere o risultare alla ricerca storica una continuità fittizia, ma resta tale per motivi affettivi. L'abbandono delle pratiche quotidiane, il lasciarle cadere nel silenzio e nel vuoto dell'insignificanza non è senza pericolo per i soggetti. Gli individui rischierrebbero di perdere la capacità di riconoscersi nel tempo, metterebbero a repentaglio la loro identità. Le parole, con cui il mondo è stato raccontato in passato, le pratiche con cui esso è stato affrontato, i modi consueti con cui sono state risolte le questioni della sopravvivenza e del senso della vita — tutto ciò non può essere abbandonato che molto lentamente, e non soltanto perché fanno parte del costume e non si risolvono soltanto nelle istituzioni sociali formalmente codificate, ma perché costituiscono la base della lealtà e dei legami fra le generazioni. Questa continuità lineare dello sviluppo sociale poggia e si fonda sulla tradizione — una realtà continuamente rinnovata, garanzia di senso del movimento storico, anello che tiene insieme gli individui e i gruppi sociali, per quanto non strettamente verificabile in base ai canoni storiografici.

« In ogni tempo — osserva Halbwachs — ci si può illudere che niente cambi purché si rinnovi il filo della continuità. Questa illusione di cui ci si libererà presto avrà almeno consentito il passaggio da una tappa all'altra senza che la memoria collettiva abbia in alcun momento il sentimento dell'interruzione o della rottura ». L'*horror vacui* investe anche il quotidiano. Non sono solo le istituzioni formali che alleviano l'angoscia e che con i loro riti danno senso all'esperienza vitale. Poiché diverse temporalità di fatto coesistono, come ho cercato di dimostrare specialmente in *Il ricordo e la temporalità*, non tutto si trasforma nello stesso tempo e con lo stesso ritmo. Se si concepisce la società umana come un insieme dialettico di sistemi che interagiscono e che a vicenda si condizionano, non per questo si ha alcuna garanzia che i vari sistemi evolvano armoniosamente, in perfetta sincronia, quasi in base ad una leibniziana armonia prestabilita.

Di fatto, si sviluppano ed evolvono a velocità altamente variabili, danno quindi luogo a sfasature e a frizioni, talvolta ad un vero e proprio « cultural lag » o *scarto culturale*, fra un sistema e l'altro. Solo una rinnovata concezione della storia, da intendersi anche nel senso dello sviluppo sincronico e non soltanto diacronico, può dar conto di un'esperienza storica intesa come un insieme, variamente intrecciato di esperienze sociali, politiche, economiche, culturali nel senso più ampio di questi termini. Vedremo più avanti come questa « nuova storia » documenti come molte dimensioni della vita materiale tendano a mutare più lentamente e comunque con tempi e ritmi propri rispetto alle trasformazioni economiche e politiche determinate dalle decisioni delle istituzioni formali.

Fernand Braudel e i suoi collaboratori hanno ampiamente mostrato come le pratiche elementari, i modi di disporre le abitazioni nello spazio, l'educazione dei corpi, la vita familiare, e così via, siano dimensioni certamente coinvolte nei mutamenti indotti dalla modernità, ma in modi pluto-

sto lenti e non senza che il nuovo sia costantemente costretto a integrarsi o quanto meno a convivere con il vecchio (si veda, fra le altre pubblicazioni citate più avanti, Fernand Braudel, *Le strutture del quotidiano*, tr. it. Einaudi, Torino, 1982). Si osserva, dunque, che la storia non è tutto il passato — si intende la storia « storica », la *rerum gestarum historia* dei grandi eventi e dei grandi personaggi, che si suppone ne siano gli artefici — e nemmeno tutto ciò che resta del passato. Accanto ad una storia scritta c'è una storia vivente — si potrebbe dire, se la frase non suonasse troppo romantica, la storia di quelli che non hanno storia — una storia che si perpetua e si rinnova attraverso il tempo e dove è possibile ritrovare un gran numero delle pratiche che erano sparite solo in apparenza. I costumi moderni, i comportamenti di oggi poggiano sempre su strati antichi, su atteggiamenti e pratiche che possono di tanto in tanto e inaspettatamente riapparire. Lo sviluppo storico complessivo non è mai lineare, bensì plurilineare, capace di progresso ma anche di vistose regressioni, di balzi in avanti ma anche di stasi più o meno prolungate.

La « nuova » concezione della storia ha soprattutto ispirato e orientato le ricerche del gruppo che per decenni ha fatto capo alla rivista parigina *Annales*. I temi fondamentali di ricerca sono passati dai tradizionali studi dei grandi capi storici e dei grandi eventi alla storia della mentalità, del clima, di intere epoche nel quadro materiale di vita in cui sono emerse e si sono sviluppate — in una parola, ai temi legati ai « tempi lunghi » della storia e al modo in cui le immagini del passato si trasformano nel corso della loro istituzionalizzazione e del loro inserimento nella storia ufficiale e quindi della loro sedimentazione, più o meno acritica e dogmatica, nella memoria collettiva. Le pratiche sociali di lunga durata, già escluse dalla storia intesa come racconto selettivo di eventi unici e traumatici in cui una generazione poteva identificarsi come momento particolare e distintivo della sua identità, tornano in primo piano. In un'epoca come la presente, caratterizzata dalla graduale, ma a quanto sembra inesorabile, perdita della memoria e della tradizione, i rapporti tra storia e memoria, che erano stati svuotati della loro sostanza sociale, tornano al centro della riflessione storiografica e sociologica, insieme con il bisogno, talvolta sentimentalmente nostalgico, di raccogliere e conservare le memorie individuali attraverso le « storie di vita ».

A giudizio di Pierre Nora, forse non immemore dei « poteri paralizzanti » della storia denunciati da Friedrich Nietzsche nelle *Considerazioni inattuali* e in *Umano, troppo umano*, lo sradicamento della memoria è da imputare al potere distruttivo della storia: « La memoria riesce sempre sospetta alla storia la cui missione consiste nel distruggerla e reprimerla. La storia è de-legittimazione del passato vissuto. All'orizzonte delle società della storia, ai limiti di una memoria completamente storicizzata, vi è la de-sacralizzazione ultima e definitiva della memoria » (cfr. P. Nora, *Les lieux de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1986). È però a proposito del destino del popolo ebraico, tipico popolo del libro e della memoria, che il dilemma tra storia e memoria emerge con forza drammatica. È solo con Israele che la storia umana viene concepita come totalità rivelatrice della volontà

e del disegno divino. Con la consacrazione della storia biblica si determina la cessazione di ogni scrittura storica. Solo quel passato lontano era degno di essere conservato, ma nello stesso tempo esso andava obbligatoriamente ricordato. Il comandamento del ricordo impone una identificazione e una riattualizzazione dell'evento evocato. Il racconto biblico si fa parte integrante della memoria collettiva del popolo ebraico e della sua identità. Attraverso la permanente riattualizzazione, il ricordo rivissuto nel rito si traduce in esperienza personale, alimenta e vivifica una memoria millenaria.

L'analisi della resistenza secolare degli Ebrei alla storia non biblica illumina la cesura tra la memoria collettiva, radicalmente selettiva, e la storia, che pretende di restituire totalmente il passato. La cesura si è ulteriormente approfondita (cfr. Y.H. Yerushalmi, *Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984). Paradossalmente, oggi la conoscenza della storia dell'uomo e dell'universo si è straordinariamente ampliata, al di là di quanto qualsiasi generazione precedente avesse mai sperato. Nello stesso tempo, il senso dell'identità e della continuità con il passato va rapidamente declinando, la memoria si va indebolendo e dissolvendo. Una volta il passato era certamente meno conosciuto, ma il sentimento di identità e di continuità con esso era più grande, corrispondeva ad un'esperienza psicologica, ferma e securizzante, degli individui e dei gruppi sociali.

Oggi la posizione e la funzione sociale della memoria appaiono seriamente compromesse. Il mutamento sociale sembra aver bisogno di tagliare le radici degli individui e dei gruppi per potersi affermare. La razionalizzazione della vita sociale sembra richiedere, come condizione essenziale, la liquidazione dei valori comunitari della tradizione, considerati come meri residui di « idiotismo rurale ». Le società odierne dell'Occidente, tecnicamente progredite, pensano se stesse come fonti autonome e autosufficienti dei valori di orientamento e di comportamento di cui hanno bisogno. Per questi valori si pensa che non vi sia nulla da imparare dal passato. La rapidità evolutiva delle tecniche produttive tende a rendere obsoleta l'esperienza, a tradurla e a ridurla, anzi, in pregiudizio negativo. L'« autorità dell'eterno ieri » è stata rifiutata come un inutile, dannoso inciampo sulla strada del progresso. Il progresso stesso è ormai concepito come una fatalità cronologica. I valori hanno da essere storicamente « prodotti » solo per via immanente, dal seno stesso delle società che ne hanno bisogno. Cade qualsiasi dimensione trascendente. Con ciò, cade anche qualsiasi traguardo meta-storico contro cui misurare e valutare l'effettivo progresso sociale. Tutto sembra ridursi al controllo della correttezza tecnico-operativa interna del processo sociale, senza in alcun modo avvedersi che la tecnologia è una perfezione priva di scopo.

Il « mito dello sviluppo » continua a mietere vittime. In base ad una visione ingenuamente dicotomica, le società occidentali moderne si pensano come culture in divenire contro le società tradizionali, immaginate come società letargiche, ripetitive, essenzialmente statiche. Nelle società dinamiche, in perpetuo divenire, la memoria è in pericolo. Il filo della tradizione si spezza. È stato detto che la storia inizia là dove finisce la tradizione, nel momento in cui si spegne e comincia a decomporsi la memoria colletti-

va. Nessun dubbio che il sapere del passato che ci viene fornito dalla tradizione è un sapere che si differenzia dal sapere storico. È un sapere che rende il passato *presente*, che sottolinea la continuità tra queste due dimensioni temporali.

Il sapere che invece ci fornisce la storia è essenzialmente una serie di conoscenze intorno al passato — conoscenze che non sono mai disgiunte dalla nozione di un divenire che rende l'oggi qualche cosa di fundamentalmente diverso dallo ieri. Mentre per la memoria, legata alla tradizione, il passato è continuamente ri-presentificato, per la coscienza storica il passato è definitivamente passato. Nelle società dinamiche, che sono così ingenuo o imprudenti da ritenere di poter fare da sé, esorcizzate e dichiarate non più valide le pratiche tradizionali, la loro storia, il passato, perduta la « casa » della tradizione, cerca alloggio nei testi di storia e nei musei. Il passato diventa reperto archeologico quando ha perduto il legame vitale con le pratiche della vita quotidiana. La razionalizzazione della vita lo ha sfrattato. Nasce l'antiquario; nasce l'arte, e l'industria, del restauro. Il desiderio di conservare il passato sembra crescere in proporzione alla velocità con cui se ne percepisce l'allontanamento.

Walter Benjamin ha visto giusto: « la situazione quotidiana del mondo contemporaneo è tale per cui i soggetti che vi sono immersi vivono *in una condizione di estraneità nei confronti del proprio passato*, in una situazione per cui, nel presente, non mormorano le corrispondenze di nessuna vita anteriore » (cfr. W. Benjamin, *Critiche e recensioni*, tr. it. Einaudi, Torino, 1979; *corsivo mio*). E tuttavia, si può osservare che vi sono, anche, se non soprattutto, nelle società dinamiche dell'Occidente, i « luoghi della memoria » — certe strade, i monumenti, antichi edifici, parchi e giardini — tutti i segnali dell'esistenza di un passato non del tutto morto, che può rivivere, se richiamato e risvegliato nella memoria collettiva.

La storia, in quanto progetto consapevole di studio sistematico ma selettivo del passato, non può fare a meno di misurarsi con il problema dell'attendibilità, della « prova » documentale, vale a dire con il problema dell'oggettività provata dei fatti storici. La memoria invece non è tanto interessata alla conoscenza scientifica del passato. È interessata alla pratica. Del passato, la memoria non conserva necessariamente immagini « fedeli ». Conserva immagini utili, ancora vive; immagini che servono al presente, che sono significative per la continuità della vita sia di un individuo che di tutto un gruppo umano.

La storia è benemerita raccolta e interpretazione di eventi di un passato che si pone, in qualche modo, e si configura sempre come realtà esterna, da un punto di vista che non può non essere presente (e in questo senso è giusto ritenere che « la storia è sempre storia contemporanea »), ma che è presente appunto in quanto distinto, separato dal passato. Detto in modo piuttosto schematico, la memoria è invece la continuità del passato in un presente che dura. È precisamente in questa continuità che le immagini del passato sono costantemente ripensate, rimodellate e selezionate in base all'esigenza non della perfezione filologica, ma dell'adeguamento ai bisogni della quotidianità odierna. Il neo-storicismo di domani dovrà riconci-

liare, sperabilmente, la storia e il quotidiano, riscoprire e rivalutare le convergenze fra storia e sociologia, superando la persistente separatezza della riflessione sociologica rispetto alla ricerca storica. Le obiezioni di Nietzsche alla storia ammontano oggi a meri pregiudizi o a inammissibili preclusioni. La « fine della storia », frettolosamente annunciata da commentatori superficiali a rimorchio dell'attualità, richiama semplicemente la necessità di una più ampia concezione della storia come vita storica.

FRANCO FERRAROTTI

IL POLITICO

177

(Aprile-Giugno 1996)

Monica Quirico, *Hayek e Bruno Leoni: due lettere inedite su diritto e libertà*

Andrea Piraino, *Dopo lo Stato dei Partiti la Democrazia delle Comunità*

Claudio Bonvecchio, *La tautologia del dubbio: riflessioni sul pensiero di Ronald Dworkin*

Giulia Caravale, *La Camera dei Lords nel dibattito sulle riforme costituzionali in Gran Bretagna*

Andrea Francioni, *Il miraggio dei fosfati: la missione Sanfilippo in Tripolitania (1929-1931)*

Andrea Gabellini, *Il fascismo e i mandati negli anni venti. Il caso siriano tra nazionalismo arabo ed espansione economica e culturale (1923-1930)*

Francesca Lacaíta, *La questione Nordirlandese tra passato e futuro (a proposito di alcuni libri recenti)*

ATTIVITÀ DEGLI ISTITUTI

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1996: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

Porte chiuse per gli immigrati

Bisognerebbe invitare coloro che dipingono gli immigrati come massa indistinta di devianti e criminali a leggere *Porte chiuse*, il libro di Luigi Perrone (*Porte chiuse. Cultura e tradizioni africane attraverso le storie di vita degli immigrati*, Napoli, Liguori, 1995). L'autore, che insegna sociologia all'Università di Lecce e che ha compiuto numerose ricerche e studi sul tema dell'immigrazione, ci offre un'indagine non convenzionale sugli immigrati, la quale, già per il solo fatto di privilegiare l'approccio biografico, è in grado di smentire stereotipi e pregiudizi: una raccolta di storie di vita di *persone*, prima che immigrati, ognuno con la propria singolarità, con le proprie esperienze, col proprio modo d'essere, con la propria storia individuale, unica e irripetibile.

Proprio perché a raccontare in prima persona l'esperienza migratoria sono i protagonisti, con le loro soggettività concrete e reali, questo libro è un contributo importante al tentativo di contrastare i tanti miti e fantasmi che aleggiano intorno alla « questione » dell'immigrazione e che contribuiscono ad alimentare xenofobia e razzismo. Se è vero, come crediamo, che una delle strutture che fondano il pregiudizio è data dalla tendenza a percepire e categorizzare gli « altri » secondo schemi che arbitrariamente li generalizzano e li tipizzano.

Quando si dice immigrati, molti pensano a un'entità collettiva, per lo più perturbante, se non minacciosa o pericolosa, fatta di miserabili, nel migliore dei casi, di devianti, nel peggiore. Pochi immaginano quanto sia articolato e composito il « mondo dell'immigrazione » in Italia; e non solo per paesi di provenienza e desideri, esperienze, *background* culturali. Il libro di Perrone ci offre un'idea di questa complessità, complesso com'è anche nella struttura: una presentazione di Maria Immacolata Macioti, un'ampia introduzione dell'autore, preamboli che introducono ciascuna storia di vita, schede sui paesi di provenienza, infine un utile glossario.

Pur essendo, nella sua parte centrale, una raccolta di sole dieci storie di vita (di immigranti provenienti dal Senegal, dalla Somalia, dal Marocco, dall'Egitto, dalla Tunisia, tutti approdati o passati per il Salento), questo volume riesce a mostrarci come nessun immigrato o immigrata incarni l'immigrato/a-tipo. Non solo: come nessuno di loro sia riducibile allo stereotipo che ci si costruisce del Senegalese, del Somalo, del Marocchino, del Tunisino, ammesso che si sia così attenti da distinguerli almeno per nazionalità. Leggendo la storia di vita del senegalese Damel, per esempio, è possibile che perfino chi abbia una buona conoscenza del fenomeno immigra-

torio abbia la tentazione di pensare: ecco, questo è il *tipico* immigrato senegalese, intelligente e istruito, di famiglia numerosa e poligamica, arrivato in Italia dopo un'esperienza migratoria in Francia, che lavora come ambulante e sogna di mettere in piedi un'attività di import-export. Ma l'autobiografia che segue smentisce immediatamente anche lo stereotipo colto e in apparenza innocuo: pure Adama è un immigrato senegalese, ma nato da un padre monogamo, e tutto vorrebbe fare tranne che un'attività commerciale. Intelligente e istruito come l'altro, è, in più, politicizzato; e inoltre, prima di approdare in una fabbrica del Nord, ha fatto ogni sorta di mestieri; perfino il collaboratore domestico presso una famiglia leccese, lavoro considerato tipicamente femminile, tanto più in ambiente musulmano.

Insomma, non solo quelli che chiamiamo immigrati sono un universo umano composito e complesso; non solo (come lo stesso Perrone sottolinea nell'introduzione) ogni comunità presenta modelli di orientamento e comportamento assai diversi; ma gli stessi individui d'una medesima comunità in nessun modo sono qualificabili per il riferimeto ad una astratta « cultura d'origine » e tanto meno per i caratteri che si è soliti attribuire ai senegalesi, ai somali, ai marocchini, ai tunisini...

Le storie di vita raccolte e trascritte da Perrone lo mostrano con straordinaria evidenza. È per questo che alquanto dissonante con le stesse premesse e inappropriata allo spirito del volume ci è sembrata la categoria interpretativa di « cultura tradizionale africana » alla quale ricorre l'autore, categoria che rischia di introdurre surrettiziamente la generalizzazione arbitraria e la tipizzazione che la concretezza delle storie di vita in nessun modo autorizza. È possibile parlare di *cultura* africana al singolare, invece che di *culture* africane? Questo abuso non è forse l'effetto dell'opacità dello sguardo che rivolgiamo agli « altri », della inconsapevole tendenza a semplificarne l'universo culturale, come se esso non fosse tanto composito, complesso, dinamico quanto quello cui apparteniamo e che mai ci sogneremmo di categorizzare nei termini di una totalità, e di una totalità tanto ampia?

E inoltre: davvero l'appartenenza a tale « cultura tradizionale », o perfino alle diverse *culture* africane intese in senso etnico-nazional-religioso, è più rilevante, nel definire l'identità di un individuo, di altre linee di demarcazione, come l'appartenenza di genere, la classe di provenienza, l'istruzione, le esperienze lavorative, la stessa esperienza migratoria? La consapevolezza del carattere instabile, relazionale, multiforme e dinamico delle identità culturali, tanto di quelle collettive quanto di quelle individuali, fa sì che buona parte della stessa antropologia contemporanea sia assai sospettosa nei confronti di un « uso culturalista » del concetto di cultura, tanto più se riferito alle « origini », e ciò anche per il timore di legittimare il discorso differenzialista.

Del resto, commentando le storie di vita, più volte Perrone sottolinea giustamente, più che le differenze, le analogie e le assonanze fra elementi culturali di diversa « origine ». Ad esempio egli non manca di rilevare le affinità che legano il rituale *ndëpp* d'area senegalese al tarantismo salentino (ma lo stesso si potrebbe dire della *hadra* maghrebina), affinità che

uno studioso come George Lapassade ha più volte messo in luce.

La stessa cosa si potrebbe dire di altri « luoghi » culturali che emergono dai racconti autobiografici. Intervistando i suoi testimoni, Perrone ha infatti valorizzato non solo il racconto dell'esperienza migratoria, ma anche la testimonianza delle culture di « origine »: la religione, le strutture familiari, i giochi infantili, l'educazione, il rituale... E dunque, per fare un altro esempio: il costume di ostentare il lenzuolo macchiato di sangue come prova dell'irrepressibilità della sposa, raccontato da alcuni testimoni, non è affatto peculiare della « cultura tradizionale africana ». La gran parte delle culture patriarcali del Mediterraneo, compresa la nostra, lo hanno conosciuto.

E prendiamo Alisha, la donna marocchina che racconta, quasi con rabbia, la propria insofferenza verso il potere patriarcale e il suo sogno di andare in Francia « per trovare la libertà », come ella dice: più che essere identificabile come marocchina, maghrebina o addirittura « africana », non è piuttosto accomunabile alle tante donne, di ogni « origine » e provenienza, che cercano di affrancarsi dal dominio maschile?

Tuttavia, alcuni tratti comuni ci sono, ad assimilare queste biografie: quelli che, per esempio, valgono a smentire radicalmente l'immagine miserabilista con cui correntemente vengono rappresentati gli immigrati. Ciascuno di loro, venendo qui, ha abbandonato, insieme al proprio paese, l'appartenenza ad una classe sociale relativamente più alta. Erano chi commesso, chi infermiera, chi impiegato, chi studente, tutti con un buon livello di istruzione. Arrivati qui, hanno subito un rapido processo di declassamento, fenomeno tante volte rilevato dalla letteratura sociologica sull'immigrazione.

Sono partiti spinti dalla necessità di sfuggire all'inferno della Somalia o al clima repressivo del Marocco, dal bisogno di aiutare la famiglia, dall'aspirazione a migliorare la propria condizione, ma anche dal desiderio di viaggiare, conoscere, « fare altre esperienze di vita », come dice Mohamed. Hanno trovato qui umiliazioni, sfruttamento, intolleranza. E la consapevolezza di tutto ciò è un'altra delle cose che li accomunano. « Tutti i casi presi in esame, scrive Perrone, lamentano un comportamento intollerante, continua l'autore, quando si tratta di applicare gli aspetti repressivi delle leggi, elusivo quando si tratta degli aspetti propositivi: centri di accoglienza e di informazione, riconoscimento di diritti, pari opportunità ».

Qualcuno di loro, esule dalla Somalia e rifugiato, invece che ottenere protezione dallo Stato italiano, dai suoi rappresentanti — le forze di polizia — ha ricevuto maltrattamenti e insulti (« hanno detto persino che eravamo cannibali »). Tutti indistintamente riconoscono, con acuta nostalgia nei casi di quelli partiti verso il Nord d'Italia, che nel Sud, e nel Salento in particolare, « c'è più solidarietà, c'è la possibilità di essere invitato, di mangiare e stare insieme, di fare amicizia e di riunirsi in piazza a chiacchierare... », come osserva Adama. Ma al Sud non ci sono lavoro, strutture, servizi, e allora si è talvolta costretti a compiere una seconda migrazione.

Erano partiti, questi come la maggioranza degli immigrati, « con un immaginario preventivo positivo » sul nostro paese, desunto dai messaggi televisivi, oltre che dai racconti e dalle informazioni dei loro connazionali emigrati da tempo. Come un tempo i nostri emigranti, sono partiti percor-

rendo l'itinerario migratorio disegnato da amici o parenti già emigrati. E, come i nostri emigranti, hanno cercato e trovato solidarietà e aiuto nelle reti parentali dei connazionali; oppure, come nel caso dei senegalesi, in quelle importanti strutture di aiuto reciproco che sono le *dahire*, le associazioni di base, per così dire, del *muridismo*, la più importante confraternita musulmana in Senegal.

E dai mezzi di informazione sono stati traditi due volte: hanno scoperto che l'Italia non è il paese di Bengodi raccontato dai media, che può essere un paese duro e respingente. Ed oggi, ancora una volta, sono vittime dei media che, dopo averli allettati e attratti, ne fanno simbolo e capro espiatorio dei mali e del disagio della nostra società.

ANNAMARIA RIVERA

* * *

Il testo si rivela particolarmente ricco e interessante sia sul piano delle conoscenze concernenti le culture « altre » sia su quello dell'impostazione. Infatti, dopo un'introduzione in cui l'autore colloca il fenomeno dell'immigrazione nel quadro più generale dei rapporti internazionali e, più precisamente « dei rapporti di produzione capitalistici mondiali » (p. 5), vengono riportate le storie di vita degli intervistati provenienti da Paesi diversi (Senegal, Somalia, Marocco, Egitto, Tunisia). Ciascuna è preceduta da una lunga introduzione di Perrone che ne mette in evidenza alcuni temi particolari. Infine viene riportata la storia di vita, sempre piuttosto estesa, mai interrotta dall'intervento dell'intervistatore. In ultimo il testo comprende: a) un quadro descrittivo dei paesi di provenienza, una sorta di ricostruzione schematica dei contesti di origine degli immigrati in modo che il lettore possa farsi un'idea delle difficili condizioni di questi ultimi; b) un glossario che riporta in maniera sintetica alcuni termini e concetti propri delle culture cui il testo si riferisce.

Molte potrebbero essere le osservazioni sul metodo adottato. Il problema del contesto viene risolto, come si è già detto, attraverso una sorta di schede ed inserito dopo le interviste, ponendosi quindi l'accento soprattutto sulle esperienze e sul vissuto individuale. Per quanto concerne gli intervistati, colpisce la loro padronanza della lingua italiana. Ciò fa supporre che la loro immigrazione non sia un fenomeno recente. Perciò se di porte chiuse si parla è evidentemente con riferimento ad atteggiamenti, comportamenti e politiche in uso nel nostro Paese sperimentate, se così si può dire, nel corso di periodi relativamente lunghi di permanenza. Un altro elemento di cui tenere conto a proposito delle interviste è che esse sono state raccolte, come ha osservato M.I. Maciotti, da persone provenienti da culture prevalentemente orali. Inoltre non va tralasciato di sottolineare il particolare tipo di rapporto sul piano umano e personale che l'autore ha avviato e mantenuto nel corso del tempo con alcuni dei suoi intervistati al fine di capirne dal di dentro le logiche di pensiero e di azione, come,

ad esempio, nel caso di Selim (Egitto). Chiunque abbia praticato il metodo delle storie di vita conosce l'importanza della natura della relazione intervistato-intervistatore soprattutto in rapporto all'autenticità ed alla veridicità del racconto. Al riguardo Perrone è molto chiaro: il lavoro del gruppo di ricerca si è sviluppato con l'intento di capire il punto di vista dell'altro. L'analisi, in origine su due piani (quantitativo e qualitativo) ben presto ha mostrato come non vi fossero corrispondenze significative tra dati ufficiali e dati reali. Di qui la scelta di orientarsi prevalentemente verso una metodologia di tipo qualitativo. In alcuni casi particolari è apparso evidente lo sforzo da parte degli intervistati di fornire gli elementi necessari per far comprendere la propria cultura. Così, ad esempio, il senegalese Damel riconosce di non essersi sufficientemente soffermato sul comportamento religioso degli africani. « Come si fa a capire gli africani senza conoscere queste cose?... » (p. 69). « Innanzitutto bisogna capire il rapporto tra religione, i marabouts, il governo. È troppo importante la religione... Molte cose si giocano con la religione... » (p. 70). In questo ambito egli mette in rilievo come attualmente il marabout (capo religioso) non sia più soltanto una figura religiosa « ... perché, essendo l'intermediario del governo, ci si può rivolgere a lui per qualsiasi favore. È aumentato il suo ruolo sociale... e perciò è temuto dal potere politico » (p. 71). Damel, inoltre, distingue i valori in negativi (quelli importati o imposti dall'Occidente) quali, ad esempio, l'ostentazione della ricchezza o la propensione individuale a tradurre ogni valore in denaro; e positivi, cioè quelli delle società tradizionali africane. Anche la superstizione viene da lui ricondotta alla scarsa conoscenza dell'Islam e delle tradizioni.

La sua storia di vita ha fornito alcuni interessanti elementi di conoscenza sul sistema di stratificazione sociale senegalese (in cui le caste stanno scomparendo) e sul sistema scolastico (distinto in pubblico e privato e caratterizzato, tra l'altro, dall'insegnamento di più lingue, come l'arabo che è la lingua della religione ed il francese). Nel racconto del somalo Ali, rifugiato politico, invece, si riscontra nuovamente, come in altri somali intervistati da chi scrive con il metodo delle storie di vita, la delusione delle loro aspettative nei confronti dell'Italia considerata una seconda patria. (Per chi fosse interessato a questo aspetto rinvio al mio *I rifugiati politici. Aspetti e problemi della mancata integrazione*, Roma, A.W.R., Association for the study of the World Refugee problem, 1994). Interessante pure l'intervista a Farhia, in cui si toccano argomenti delicati quale quello dell'infibulazione. Emblematico come esempio del disagio giovanile aggravato dall'esperienza dell'immigrazione il caso del marocchino Abdou o quello dell'egiziano Samil.

MARIAROSARIA DAMIANI

* * *

Il libro di Luigi Perrone è basato su alcune lunghe interviste, delle « storie di vita » le definisce l'autore a immigrati provenienti dal Senegal,

dal Marocco, dall'Egitto e dalla Tunisia. Esso consta di tre parti: una introduzione a carattere generale sulle tendenze della immigrazione con riferimento alle trasformazioni che avvengono anche nei paesi di provenienza degli immigrati, una parte centrale che rappresenta il cuore e la parte più ricca e interessante del volume, ed una terza a mo' di appendice con delle schede documentative sulle caratteristiche delle comunità immigrate e la situazione dei paesi di provenienza.

Le interviste, sono raccolte a Lecce, città nella quale da anni Perrone conduce una intensa attività di ricerca sulla immigrazione straniera. Questo spiega anche la selezione delle nazionalità degli immigrati intervistati (e l'assenza di componenti molto significative, come quella filippina). Per il metodo di lavoro seguito da Perrone era essenziale collocare bene nel loro contesto gli immigrati, seguirli pazientemente, trascorrere una quantità enorme di tempo insieme a loro. E il risultato di questo sforzo di comprensione è sicuramente notevole. Raramente negli studi sugli immigrati si ritrova una così minuta conoscenza delle loro esperienze di vita, delle motivazioni (superficiali e profonde) alla base della loro esperienza migratoria, delle loro speranze, delle loro angosce, delle loro stesse fissazioni, dei loro valori e della loro cultura. D'altronde è proprio la cultura delle diverse componenti della immigrazione italiana e il confronto tra queste e la cultura del paese d'arrivo il tema centrale del libro.

Perrone lascia parlare gli immigrati senza incalzarli, con pazienza. Entra nel loro mondo, anche letteralmente — nel senso che va a documentarsi e a continuare ad ascoltarli, qualche volta insieme alle loro famiglie, nel paese di provenienza. Ma la pazienza non è quella di un ascoltatore passivo. Anche lui discute, polemizza. Si arrabbia per la quantità di tempo che gli fanno perdere arrivando in ritardo agli appuntamenti. E con ironia si prende anche la lezione sul tempo da parte del solito ritardatario, che si è fatto furbo. La questione del tempo, della molteplicità dei tempi che ormai esistono in tutti contesti sociali e nei processi di sviluppo multiculturale delle società Perrone dedica un'attenzione particolare. Ma la questione del tempo è complessa e riguarda anche la vita dei paesi di provenienza. La penetrazione capitalistica ha mutato la concezione e l'uso del tempo. Si afferma così « un sistema di vita che cambia totalmente il tradizionale concetto di tempo: ora il tempo è un bene di scambio. Il luogo all'interno del quale tutto ciò si consuma è la famiglia, sottoposta a due tempi diversi uno « antico » e uno « moderno »... Oggi all'interno del nucleo familiare si possono trovare due tempi: quello dell'asino e quello dell'automobile » (p. 16). Tuttavia — detto per inciso — Perrone non aveva pensato alla differenza tra il tempo Leccese e il tempo della cultura industriale delle regioni del Nord. Aveva dato un appuntamento « alle cinque precise », e l'immigrato, più realista del re — più settentrionale della gente di Verona, dove è stato a lavorare — gli fa notare che « le cinque imprecise non esistono ». Solo nel Mezzogiorno si dice « alle cinque precise »: nella società industriale le cinque sono le cinque e basta.

Ma procediamo con ordine. La prima parte del libro è un inquadramento a livello socio-economico della problematica delle recenti migrazioni

internazionali nel quadro dei rapporti Nord-Sud del mondo. Questa parte serve a Perrone solo per inquadrare il fenomeno. Probabilmente ci si sarebbe aspettato un estratto delle frequenti osservazioni profonde ed originali sparse qua e là nel testo, ma la scelta è stata quella di spiegare al lettore perché queste persone sono qui. È ciò è illustrato con le categorie di analisi marxiste e con riferimento alle cause colonialiste ed imperialiste della povertà dei paesi del Sud del mondo. Ciò a qualche lettore può sembrare superfluo e certo si sa già. Ma giova sempre ricordarlo, altrimenti si rischia di dimenticare quali sono le radici della grande spinta ad emigrare, *l'assenza di alternative all'emigrazione* in quei paesi. Il che vale la pena di esser ribadito ogni tanto, soprattutto quando qualcuno propone di bloccare gli ingressi e dare come alternativa lo sviluppo dei paesi di emigrazione. Il quadro strutturale spiega la drammaticità della situazione che devono affrontare gli immigrati, che trovano davanti a sé « porte chiuse ». Il titolo del libro è bello, ma non è ad effetto o casuale.

Gli aspetti della politica migratoria italiana sono trattati velocemente e con rimando ai testi sull'argomento più comuni. Ma la documentazione si fa più dettagliata nella terza parte del libro nella quale sono riportate delle utili schede sulla situazione dei paesi di provenienza degli immigrati intervistati che spaziano da informazioni economiche di base, al sistema politico vigente alla ricca ed originale documentazione sulle comunità italiane (caratteristiche e dimensione, collocazione lavorativa, etc.).

Ma chi sono e che storie hanno questi immigrati? C'è la tragica storia dell'egiziano che finisce nel giro della droga e muore dopo aver attraversato tutte le fasi del degrado, ad aver fatto l'ultimo disperato tentativo di uscirne. Ed è storia particolarmente amara, anche perché Perrone lo aveva conosciuto prima, all'epoca dei primi risultati positivi dell'esperienza migratoria. C'è per converso la storia delle indomita volontà e capacità di farcela di Coumba, la figlia del Marabut, che vive lo scontro culturale in Senegal e qui. Ci sono i « politicizzati » come Adana, il Senegalese, il quale tiene a precisare che « I media africani fanno vedere l'Europa come un paradiso, dove c'è benessere, lavoro e una bella vita. C'è, ma non per noi ». Ci sono i racconti delle migrazioni interne al paese e del rapporto con i diversi contesti locali, giacché molti immigrati hanno girato l'Italia. Anche tra gli intervistati c'è chi — appunto come Adana — si è trasferito al Nord.

Tra l'altro questo del rapporto tra vita al Nord e vita al Sud d'Italia è tematica ricorrente nelle interviste. A volte viene il sospetto che il frequente richiamo al sentirsi un pò più a casa a Lecce rappresenti una sorte di *captatio benevolentiae* dell'intervistatore. Così ad esempio nel caso di Coumba (anch'ella partita per il Nord) secondo la quale « A Lecce ogni tanto troviamo, là invece non troviamo alcun aiuto: è una città molto fredda, anche la gente è più fredda e non si accorge se tu soffri o muori, non è come al Sud... non so' perché ma è così ». E Coumba non è l'unica ad esprimersi in tal senso. Ma il sospetto secondo me è infondato. A parte la serietà e l'« astuzia » di Perrone come intervistatore, ricordo io stesso di aver avuto una impressione particolare del rapporto tra gli immigrati

e il contesto leccese, una sorta di maggior apertura reciproca, nonostante le « porte chiuse ». Mi è rimasto impresso un mio incontro di qualche anno addietro a Lecce con un marocchino che spiegava che il suo nome, Ali, era molto comune, « insomma come Oronzino » (nome ovviamente strano per me, ma frequente, diminutivo compreso, nel Salento). E il dialetto locale è la prima lingua appresa dagli immigrati salentini.

Le storie affascinano tutte per la drammaticità e la ricchezza delle problematiche culturali che emergono dai racconti. E così sono le solidarietà tra immigrati, ma anche i conflitti. Forte ad esempio è quello generazionale nella comunità marocchina, tra i vecchi venditori ambulanti senza grilli per la testa e giovani riottosi e spesso problematici. Insomma, c'è la conferma di come profondamente gli immigrati sino « uguali e diversi ». E questo è messo bene in luce da M.I. Maciotti nella introduzione quando scrive: « Le storie qui riportate..., danno rilievo alla consapevolezza che esistono tra noi e gli immigrati indubbe differenze che vanno comprese e rispettate, e che non devono essere appiattite in una visione eurocentrica. Ma al contempo queste storie servono anche a farci comprendere, contro ogni tentazione di razzismo differenzialista — che esistono insieme affinità e assonanze » (p. 3).

ENRICO PUGLIESE

In memoria di Michele Parrella

La primavera del 1996 ci ha portato via Michele Parrella, poeta nato in Basilicata e vissuto a Roma. Una morte doppiamente dolorosa: per la persona che non ci verrà più a incontrare, dalle parti di Via della Croce, con il sorriso lievemente ironico che gli era consueto e poi perché di autentici poeti ne nascono pochi — una manciata ogni secolo. Lo avevo incontrato la prima volta l'estate del 1953, di ritorno dagli USA, alle prese con ricerche sociologiche che non avrebbe mai condotto a termine, traboccante com'era di dubbi e di interrogativi circa l'industrializzazione del Sud, la modernizzazione dell'Italia, il progresso, che gli sembrava troppo reclamizzato per essere vero. Così per tutta la vita, fino alla morte all'Ospedale S. Giovanni di Roma, è rimasto fedele alle sue domande senza risposte, alla terra di Lucania cui aveva promesso di tornare:

« Qui sono nato.

Qui ritornerò.

Ma come un aquilone ho attraversato il Serrapotamo,
la Camastra, il Basento... ».

F.F.

Omen accipio

Le tue memorie passano oscure
sulla logora corteccia
si culla nell'oblio di velate notti calde
il freddo della vita.

L'odoroso seno materno
ritorna ciclico
come fronda di salice mosso
si posa su vagiti lontani
il nero del viso consunto
tristezza d'autunno alle porte.

LORENZA ZAGARESE

Schede e recensioni

HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996, pp. 710.

Forse è vero, come consigliava Voltaire, che bisogna diffidare della prima impressione « perché è quella buona ». La prima impressione che ho avuto di Hannah Arendt è stata quella di una persona insoddisfatta e perpetuamente interrogante con una mescolanza, affascinante e nello stesso tempo indisponente, di stupore infantile e sbalorditiva profondità. In una parola: una petulanza geniale. Il primo incontro, il primo di una serie, poi, presso la *New School for Social Research* a New York, era avvenuto nel 1955 a Milano, nella bella, accogliente casa dell'economista Libero Lenzi. L'occasione era stata offerta dal congresso internazionale dell'Associazione per la libertà della cultura, animata in Italia da Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte, sostenuta e, per così dire, propagandata da una rete di riviste sul piano internazionale che andavano dall'italiana *Tempo presente*, alla tedesca *Der Monat*, all'inglese *Encounter*, che si riconosceva nel poeta Stephen Spender, alla francese *Preuves*, che aveva invece nel sociologo e politologo Raymond Aron il suo punto di riferimento e infine all'indiana *Quest*.

Gli occhi luminosi e la lunga faccia equina non potevano lasciare indifferente neppure l'interlocutore più blasé e impervio al fascino delle idee pure. Da pochi anni era uscito il ponderoso volume sulle « origini del totalitarismo » e questo neologismo cominciava la sua fortunata carriera nel campo delle scienze sociali, aiutato anche dalla beata ignoranza di molti sociologi circa i precedenti storici e teorici del concetto. Era noto infatti,

o avrebbe dovuto esserlo, che quando Aristotele nella *Politica* parla di *koinonía* o « comunità », intende la « comunità politica » come realtà globale, ossia nella sua totalità, così come un'implicita, ma ferma, condanna della *mobilitazione delle masse* è possibile rinvenire in uno dei più agguerriti « federalist papers », quello di John Madison a proposito della « tirannide della maggioranza ».

Ciò che di nuovo contiene l'apporto della Arendt riguarda però i meccanismi interni dello stato totalitario, i suoi metodi di intervento sulla popolazione e le vie attraverso le quali riesce a creare il consenso e quindi a legittimarsi. Gli storici che, come Renzo De Felice in Italia a proposito del fascismo, sostengono che a un certo punto della loro evoluzione i regimi totalitari hanno goduto di un genuino consenso da parte della stragrande maggioranza dei cittadini, dovrebbero forse rileggere le pagine che la Arendt dedica al « movimento totalitario ». « Quando il regime detiene il controllo assoluto — nota la Arendt — sostituisce la propaganda con l'indottrinamento e impiega la violenza non tanto per spaventare la gente (cosa che fa soltanto nelle fasi iniziali, in presenza di un'opposizione politica) quanto per tradurre in realtà le sue dottrine ideologiche e le menzogne pratiche che ne derivano. Così, ad esempio, in Russia esso non si accontentava di affermare, a dispetto dei fatti, che la disoccupazione non esisteva; aboliva i sussidi di disoccupazione come parte della sua propaganda. [...] Per non sopravvalutare l'importanza delle menzogne propagandistiche basta ricordare i casi molto più numerosi in cui Hitler fu completamente sincero e brutalmente

schietto nella definizione dei veri scopi del movimento ».

Tuttavia, prima ancora dell'avvento al potere, il movimento totalitario ha già nettamente distinto fra dottrina per gli iniziati e propaganda per il mondo esterno. La Arendt nota con sostanziale accuratezza che il terrore come complemento della propaganda ebbe nel nazismo una parte più rilevante che nel comunismo. Ciò che mi sembra mancare vistosamente nella sua analisi è la considerazione della stratificazione di classe e degli interessi di classe. Questa assenza ha generalmente consentito un'equiparazione, a dir poco, meccanica fra nazismo e comunismo in nome di una omogeneizzazione forzata delle classi sociali determinata dal regime totalitario, che in ogni caso andrebbe esplorata a fondo dal punto di vista empirico. È difficile negare l'assenso all'analisi della Arendt quando delinea le differenze fra la tirannide classica, con il tiranno che ha un volto preciso e che non può, anche per la carenza di strumenti tecnici adeguati, controllare tutta la società (non si può controllare se non ciò che si conosce), e la peculiare tirannide esercitata *impersonalmente* dal regime totalitario, in grado di investire la società globale. Le osservazioni della Arendt a proposito dell'« isolamento nella sfera politica » come « estraniamento nella sfera dei rapporti sociali » sono tutte da ritenere e da approfondire anche alla luce delle società odierne tecnicamente progredite in cui la politica è stata derubricata ad amministrazione e i cittadini, benché in gruppo e più che mai aggregati, si sentono « isolati ». « L'isolamento — scrive la Arendt — è quel vicolo cieco in cui gli uomini si trovano spinti quando viene distrutta la sfera politica della loro vita, la sfera in cui essi operano insieme nel proseguimento di un interesse comune ».

Nella sua scorrevole, ampia introduzione, Alberto Martinelli lamenta plausibilmente che la Arendt abbia rifiutato nettamente di utilizzare il concetto weberiano di « autorità carismatica » per interpretare i leader totalitari. Ma nei ter-

mini dell'analisi della Arendt questo rifiuto appare giustificato. La dittatura totalitaria si differenzia rispetto alla dittatura classica — quella romana, per esempio, era prevista per un periodo non più lungo del semestre — appunto perché non è, o non è soltanto, una dittatura *personale*. Non solo. Il concetto di capo carismatico, mentre sottolinea le doti straordinarie ed extra-quotidiane del capo, lo lega anche alle pressioni dei seguaci e alle loro attese. Il capo carismatico sta, o cade, inoltre, in base alla « conferma » dei suoi doni, la famosa *Bewährung*. È incredibile, invece, considerare come Hitler, Mussolini e lo stesso Stalin siano riusciti a restare al potere fino alla fine, al di là e contro i segni ormai inconfondibili della loro sconfitta militare o politica. Soltanto la loro morte fisica li ha fatti uscire di scena.

Le istanze critiche, che mi sembrano appropriate anche per quest'opera per molti aspetti ammirevole, toccano invece, a mio sommo parere, altri importanti temi. Colgo un certo disprezzo per le *masse* un poco ovunque nel libro, lo stesso disprezzo che circola talvolta nelle pagine degli autori della Scuola di Francoforte, in particolare in Max Horkheimer e Theodor Adorno, per i quali le masse umane sembrano essere cera molle, estremamente malleabile e duttile nelle mani diabolicamente sapienti dei moderni dittatori. Temo, in altre parole, che con la categoria « totalitarismo » si tenda, magari surrettiziamente, a far passare un giudizio negativo sulla presenza delle masse nell'arena politica e un certo grado di nostalgia per i governi delle minoranze illuminate e delle poche, grandi famiglie. Sarebbe questa la difesa estrema di una concezione elitaria della democrazia, che mentre scoraggia il « primato della politica » ritiene le masse incapaci di pensiero autonomo e di esprimere un governo democratico efficiente.

F.F.

TAHAR BEN JELLOUN, *A occhi bassi*, trad. it., Einaudi, Torino, 1993, pp. 217 (*Les*

yeux baissés, Editions du Seuil, Paris, 1991).

Il libro racconta i mutamenti indotti nella vita e nella personalità di una pastorella dell'Atlante (Marocco) dall'emigrazione con la famiglia in Francia, a Parigi. Il villaggio d'origine, di un'arretratezza estrema, comprende poche anime, per lo più vecchi, che passano il tempo seduti sulle panche di pietra ad aspettare che accada qualcosa, donne e bambini. Infatti, molti uomini (tra cui suo padre ed uno zio) sono partiti per cercare un lavoro all'estero. La bambina fin da piccola mostra un grande desiderio di apprendere, come appare evidente nel corso di un episodio spiacevole riportato nel testo. Un giorno, travestitasi da maschio, entra nella vicina scuola coranica che aveva sede presso la moschea. Ma lì viene individuata quasi subito dal maestro, che pure era cieco, il quale dopo averla picchiata con il bastone esclamò: « ... Le femmine le trovo perché puzzano... ». E, prosegue il racconto, « da quel giorno la scuola diventò il mio unico sogno. Non quella che non vuole le ragazze, ma l'altra invece, quella che forma gli ingegneri, i professori, i piloti... » (p. 17). Degli anni dell'infanzia trascorsi al villaggio ricorda la paura della madre, che teme costantemente di poter ricevere cattive notizie del padre emigrato (ad esempio, che era stato aggredito per la strada o che era rimasto vittima di un incidente sul lavoro); il senso di vuoto che avverte tutte le volte che il padre, trascorse le vacanze con loro, è costretto poi a ritornare in Francia per lavorare; la tragica morte del fratello minore Driss, ucciso da una zia perfida (che poi si scopre non appartenere alla famiglia); il carattere piatto dell'esistenza; lo scandirsi del tempo in base ai ritmi biologici delle vacche da portare al pascolo. Dopo la morte di Driss, il padre — anche per sfuggire alle cattiverie senza misura della sorellastra, decide di ricongiungersi alla famiglia in Francia con grande gioia della bambina, impressionata dal fatto di conoscere finalmente la civiltà. « Questa parola an-

cora oggi suona nella mia testa come una parola magica che apre le porte, che spinge l'orizzonte ancora molto lontano, che trasforma una vita e le dà la possibilità di essere migliore. ... Ma come entrare in quella porta, se non si sa né leggere né scrivere? » (p. 38). I primi tempi, com'era prevedibile, non sono facili né per la piccola né per la sua famiglia, che viene tuttavia aiutata da altre famiglie marocchine e da un'assistente sociale. Osservando le automobili che circolano per la città arriva talvolta a « considerare che (...) erano delle vacche che avevano premura e scappavano in tutte le direzioni (...). Mio padre mi spiegò che in questo paese la giornata era suddivisa in ore, mentre al villaggio si conosceva soltanto il levarsi e il tramontare del sole » (p. 49). Ben presto capisce che per adattarsi al nuovo sistema di vita è necessario conoscere, andare a scuola, bruciare le tappe, per quanto è possibile, « recuperare il ritardo » rispetto ai suoi compagni. Di qui il sopraggiungere di una sorta di « bulimia di lettura » (p. 54) « anche se tutto si mescolava nella mia testa dove regnava un disordine inquietante » (p. 54). « Spesso dormivo con il dizionario sotto al cuscino » (p. 55). Il primo contatto con la scuola francese è piuttosto positivo perché, a differenza di quella coranica, l'insegnante non picchia gli alunni e i maschi non sono separati dalle femmine. Dopo qualche tempo appare abbastanza inserita nella nuova società ed i genitori si rendono conto del suo allontanarsi progressivo da loro. « Me li immaginavo tutti e due, a occhi bassi, abbattuti perché la loro bambina cresceva più in fretta di quanto avevano previsto » (p. 65).

A poco a poco comincia a detestare il passato come pure qualsiasi legame con il villaggio. Dei suoi genitori, invece, il padre non lo aveva mai lasciato idealmente, mentre la madre neanche si preoccupava di adattarsi al nuovo ambiente; infatti, aveva rinunciato ad uscire e ad affrontare il mondo direttamente. « Capii che bisognava staccarsi definitivamente dal paese natale. Come riuscirci senza

turbare i miei genitori, senza rinnegarli? » (p. 74). Spesso è nervosa per il fatto che dentro di lei si scontrano due diverse realtà alle quali pur tuttavia sa di appartenere. Crescendo aveva anche imparato a guardarsi attorno. Così nota che nel quartiere in cui abitano la gente (per lo più immigrati) ha paura, corre e si nasconde quando passano le macchine della polizia. Più tardi (intorno agli anni '70) l'assassinio senza motivo di Djellabi e poi di altri arabi la fa entrare di colpo « in un mondo più complicato e più duro » (p. 79): cominciò a capire cos'era il razzismo. « Morti inutili, ... Morti per niente, o meglio, per assicurare a una parte di questa società la degenerazione di cui aveva bisogno » (p. 84).

A un certo punto il padre decide di rimpatriare, anche per evitare di perdere del tutto la figlia che gli sfugge sempre più dalle mani. Ma la giovane ormai, i cui occhi avevano visto ben altro, non può non avere nei confronti dell'antico villaggio uno sguardo impietoso. « Il villaggio non è più un villaggio. È una carcassa vuota, una Kasbah disertata, un posto dove morire (...) vecchi, un insulto per i giovani » (p. 131).

Il titolo del libro, *A occhi bassi*, si spiega riferendosi all'atteggiamento reciproco dei genitori della bambina fra di loro e a quello di lei verso il padre, con un misto di amore e di rispetto, di discrezione, di riservatezza e di pudore. Atteggiamento che, però, la giovane divenuta adulta e sposatasi, non riesce ad avere nei confronti del marito, forse perché l'esperienza dell'emigrazione le ha fatto interiorizzare una visione più paritaria del rapporto tra i sessi.

Particolarmente incisive ed efficaci le pagine in cui Ben Jelloun parla dell'adattamento della bambina al contesto francese, anche se danno forse un po' troppo l'idea che i problemi dell'inserimento dell'immigrato si possano risolvere se esiste una forte motivazione individuale in tal senso. Alla fine si capisce chiaramente che la giovane donna non era sospesa tra due culture ma la sua posizione si era venuta definendo in un terzo

luogo, che non coincideva né con la terra d'origine (che pure aveva riscoperto e cominciato ad apprezzare), né con quella d'adozione. Per l'autore comunque l'esilio è come « una disgrazia, un'infermità, una lunga e interminabile notte di solitudine... » (p. 168).

MARIAROSARIA DAMIANI

ALESSANDRA BOCCHETTI, *Cosa vuole una donna*, Milano, La Tartaruga Edizioni, 1995, pp. 273.

Questo libro è importante per diverse ragioni.

Innanzitutto perché fa chiarezza su quel « pezzo » di storia politica delle donne che va sotto il nome di *pensiero della differenza sessuale*. E questo è importante perché oggi il termine femminismo evoca una pluralità di esperienze di politica delle donne, fra loro estremamente diverse, addirittura opposte, quando non in conflitto.

Attraverso brevi saggi (spesso di apertura dei programmi annuali del Centro Culturale Virginia Woolf, di cui l'autrice da diversi anni è presidente), articoli (apparsi prevalentemente sul « manifesto »), o relazioni di partecipazione a convegni e recensioni, Alessandra Bocchetti spiega la collocazione teorico-politica del pensiero della differenza rispetto ai concetti e alle politiche di emancipazione e liberazione che hanno segnato e segnano ancora, per alcuni versi, la politica delle donne in Italia. L'emancipazione è un concetto che comporta « una condizione senza sbocco » perché la sua « molla più profonda... è fuggire dal proprio essere donna » (p. 152), traducendosi in una impossibile omologazione. Mentre quello di liberazione « è sostenuto da una rappresentazione troppo ingenua e semplificata del mondo in oppressi e oppressori » (p. 74) vista la « tentazione » femminile del potere e il dato di fatto che alcune donne occupano posti di potere. E chiarisce come « la pratica della differenza faccia scoprire un

terzo concetto-guida per la costruzione della presenza delle donne, che riassume i migliori intenti dei primi due, superandone contraddizioni e fumosità: il concetto dell'affermazione di sé, a patto che non ci si dimentichi mai del proprio sesso » (p. 74).

Dunque, la storia che viene raccontata in questo libro è quella dei passaggi fondamentali del pensiero femminista degli anni '80, che vanno dalla « scoperta » che il male più grande di cui soffrono le donne è quello di non avere un'immagine di sé fuori di sé; e « come può una donna avere un'immagine del mondo, se in questo stesso mondo la sua immagine non è stata costruita da lei ma da altri? » (p. 59), al superamento dell'emancipazionismo (politica *per le donne*) attraverso l'abbandono dei concetti di parità e uguaglianza e l'assunzione del concetto di differenza (politica *delle donne*), fino a una politica senza titolari — espressione che sta ad indicare che il femminismo è pensiero e pratica di donne per donne e per uomini, per tutti quelli, cioè, che intendano ricucire il divario tra pensiero e azione, tra idee e realtà.

La seconda ragione dell'importanza di questo libro è nel fatto che questa storia « di donne » è raccontata attraverso gli spunti offerti dall'attualità di questi anni, fatto che già marca il femminismo non come discorso tutto interno al « tra donne » ma radicato nella storia di donne e di uomini: lo scoppio della centrale nucleare di Chernobyl, l'insediamento dei missili a testata nucleare a Comiso, il dibattito intorno alla legge sulla violenza sessuale, le vicende elettorali del P.C.I. e la svolta del P.D.S., il gioco politico del « conflitto fra i sessi » fra gli uomini e le donne di questo partito, il rapporto delle donne comuniste con le donne che la politica la fanno fuori dalle istituzioni, gli stupri etnici, ecc.

Ma dire che in questo libro viene raccontata una storia attraverso episodi tratti dall'attualità non è sufficiente, né del tutto appropriato, per rendere conto dei diversi livelli che si intersecano nel discorso complessivo di questo libro.

La terza ragione della sua importanza, infatti, è che nel caso di Alessandra Bocchetti raccontare cos'è il pensiero della differenza equivale a farne la storia.

Questo sia perché Alessandra Bocchetti ne è una delle protagoniste più significative, sia, e soprattutto, perché sin dai primi saggi l'autrice propone un metodo di conoscenza e analisi che verrà messo all'opera in tutti gli scritti di questa antologia.

Il punto di partenza è quello dell'assunzione della propria differenza come differenza significativa, nel senso che l'essere donna non soltanto ha significato ma produce significato e senso.

L'assunzione della differenza sessuale equivale a un posizionamento all'interno di una storia, quella delle donne: « quella storia che tutte le donne hanno in comune », al di là delle differenze, che è fatta dall'aver « dovuto fare i conti con l'idea di donna » (p. 41). È da questa storia che Alessandra Bocchetti parla, è questa storia che Alessandra Bocchetti fa parlare attraverso la lettura e l'ascolto degli avvenimenti. Ma di questi avvenimenti lei non considera il lato « appariscente », quello su cui la logica della Ragione lavora per scindere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, per stabilire il « dover essere » delle realtà. Alessandra Bocchetti decide, viceversa, di lavorare sugli scarti di questa Ragione, sul lato « indecente » di essa.

A cominciare dal « materno » che è un « territorio di scambi, di rapporti, è uno spazio di incontro, è il luogo del "femminile" che non si identifica con la verità di un sesso » (p. 16).

Il posizionamento dello sguardo interpretativo nella dimensione del materno implica una presa di distanza dai discorsi della Ragione (tradizione, saperi specialistici, morale, ecc.) sul senso dell'essere donna, per aprirsi uno spazio di interpretazione del reale, che si origina nell'esperienza femminile di cui solo le donne possono dire. Lavorare sugli scarti è, appunto, una proposta di metodo che consente di fare del « materno » il riferimento originario, il parametro di mi-

sura per dire la realtà nella sua complessità.

Lo scarto, infatti, è « un materiale che per lungo tempo la Ragione ha scartato, percependolo sordo, opaco, senza senso » (p. 28). Indecente è, in sostanza, tutta quella realtà oscura e contraddittoria di cui la Ragione si è sbarazzata per procedere in modo lineare e coerente nel suo cammino verso la Verità. Dunque, la complessità sfugge alla Ragione, ne mette in crisi i fondamenti e le parole, sempre più astratte perché sempre più lontane dai corpi e dalla realtà vera. Vera con la « v » minuscola: una realtà malcerta, segnata da un equilibrio sempre da ridefinire, che sfugge e si ribella all'ingabbiamento delle leggi della logica « ragionevole ».

La crisi della Ragione, dell'« Io-pieno », del soggetto della modernità è la crisi del nostro secolo, ancora tutta attuale.

La quarta e fondamentale ragione che fa del libro di Alessandra Bocchetti un libro importante è che, dunque, la risposta alla domanda freudiana « cosa vuole una donna » offre oggi indicazioni per una ricomposizione possibile della crisi del soggetto moderno.

Gli anni '80, anni di crisi profonda dell'« Io-pieno » della Ragione, sono stati invece anni di profonda ricchezza teorico/politica femminile/femminista proprio perché, attraverso lo sguardo della parzialità offerto dalla propria differenza, è apparso chiaro che non è la nozione di soggetto a essere entrata in crisi bensì quella di soggetto-uomo. Il soggetto-donna, viceversa, si ritrova in questa crisi come soggetto vincente perché, per effetto della sua storia — che ha visto le donne « quasi uniche abitatrici » di quel « territorio incerto e contraddittorio che è il mondo degli affetti, dei sentimenti » dove « il discorso... si faceva confuso, difficile il definire ciò che è vero, ciò che è buono, ciò che è assennato » — è già quel soggetto polimorfo e plurale, in continua ridefinizione di sé e del proprio equilibrio con il mondo che la modernità richiede.

« Se oggi tutti siamo costretti ad interrogarci sulla sopravvivenza della vita nel nostro pianeta, i difetti del mio sesso si trasformano miracolosamente in valori » (p. 76). Le specificità dell'esperienza femminile del mondo, da sempre svalorzate dalla cultura di « quell'Uomo che attraverso il suo sguardo inverte la realtà, ritenendosi unica unità di misura del reale » (p. 23) fanno riferimento ai piccoli gesti della quotidianità e non alle gesta eroiche della storia: « rimediare ogni giorno ai guasti del giorno prima non è segno di coraggio ma di pazienza. Eppure questo lavoro ha permesso la storia » (p. 76).

È difficile trovare le parole appropriate per rendere conto del percorso che Alessandra Bocchetti compie e fa compiere negli scritti raccolti in questo libro, perché le parole da lei scelte sono quelle « giuste » di peso, di senso, di collocazione. Alessandra Bocchetti gioca con le parole — strumento simbolico per eccellenza — scomponendo i significati già dati, ribaltandone il senso. Un esempio di questo stile metodologico è l'interpretazione del silenzio storico delle donne come resistenza, « non come segno di un loro linguaggio povero, ma come segno della povertà del linguaggio » (p. 26).

È in questo modo che il racconto di una storia si trasforma nel fare storia: traducendo in sapere l'interrogazione della propria esperienza. Lavorare, dunque, sui fatti ma anche su ciò che non è avvenuto, sulle parole ma anche su ciò che viene taciuto, sul disordine (ciò che ancora non ha un ordine, o che, semplicemente, non ha trovato posto nell'ordine dato).

Lavorare sugli scarti, insomma, nella consapevolezza che « è l'unico lavoro possibile del nostro tempo, è l'itinerario attuale della cultura » (p. 28), attingendo a « quel sapere squalificato rispetto agli altri saperi, che è appunto il sapere del corpo. E il sapere del corpo, in qualunque disciplina entri, confonde i confini, fa saltare le categorie più certe e provoca terribili terremoti metodologici » (p. 17).

Questo è quello che vuole e sa fare una donna: stare con agio in un mondo disordinato e complesso.

SIMONETTA PATANÈ

JEAN BOISSONNAT, *Le travail dans vingt ans*, Odile Jacob, Paris, 1996, pp. 373.

Nei primi anni del dopoguerra, dopo aver scritto *Problemi umani del macchinismo industriale* (Einaudi) e *Il lavoro in briciole* (Comunità), il famoso sociologo industriale francese Georges Friedmann si domandava: « dove va il lavoro umano? ». Friedman era troppo saggio e culturalmente provveduto per rischiare una risposta tranciante. Già allora avvertiva però la necessità di non limitarsi a considerare le tecniche e gli strumenti. Era necessario, e oggi la questione si presenta con un'urgenza drammatica, richiamare i fini del lavoro, gli scopi e le conseguenze sociali dell'attività produttiva. È ciò che si propone il rapporto del « Commissariat Général au Plan », presieduto da Jean Boissonnat. A me sembra che il merito principale di questo rapporto consista nel rompere con la lunga e poco illuminante tradizione dei rapporti governativi che, trattando di problemi sociali scottanti, stanno accuratamente alla larga dalle questioni di sostanza o ne affogano i termini specifici e le conseguenze generali nella lingua di legno di un legalistico « burocratese » incomprendibile.

Il rapporto francese affronta invece di petto il triplice problema che oggi sta dietro e agita il lavoro, al di là delle circospette trattazioni cui ci ha abituati la sociologia industriale: « Possiamo tornare al pieno impiego e a che tipo di pieno impiego? Oppure dobbiamo riconoscere che non c'è lavoro remunerato per tutti e adattarsi a questa nuova situazione? Che ruolo giocherà il lavoro domani nella ripartizione della ricchezza, nel procurare i mezzi di vita, nel consentire il pieno sviluppo di ciascuno di noi? ».

Pur restando vero che spesso i Fran-

cesi, sia gli uomini di cultura che i politici, appaiono prigionieri della loro *grandeur* passata, in questo caso superano i confini dell'*Héxagone* e analizzano seriamente le conseguenze della globalizzazione dell'economia, specialmente con riguardo all'occupazione nei paesi più tecnicamente progrediti e nei quali il costo della manodopera è talvolta di dieci volte superiore a quello che si paga nelle regioni economicamente arretrate del mondo. I dati non sono tranquillizzanti: i dritti doganali erano del 18 per cento nel 1960; saranno solo del 3 per cento nel 2000. Gli investimenti diretti all'estero erano di 40 miliardi di dollari prima del 1980; oggi arrivano ai 200 miliardi.

Che fare? In primo luogo, capire: l'entrata dei paesi sottosviluppati nel circuito economico mondiale vorrà dire che i paesi sviluppati, mentre importano da quei paesi già sottosviluppati manufatti e in genere prodotti della prima e al più della seconda rivoluzione industriale, potranno ad essi vendere prodotti e soprattutto servizi della terza rivoluzione industriale. Quindi, occorre resistere a qualsiasi tentazione protezionistica o anacronistico isolazionismo economico, che già alla media scadenza potrebbe rivelarsi un boomerang assai pericoloso. Ma nello stesso tempo è necessario che il lavoro nei paesi tecnicamente progrediti cambi radicalmente e si adatti alla nuova situazione tecnologica.

Qui il Rapporto tocca un tasto dolente per tutti i paesi europei, e non solo per la Francia. I sistemi di formazione professionale sono lamentevolmente in ritardo. La mentalità media sogna ancora le grandi professioni ottocentesche che hanno fatto il loro tempo. La frattura fra lavoro manuale e lavoro intellettuale è ancora troppo profonda. Non si è ancora capito fino in fondo che il lavoro di domani, fra vent'anni, quando il pianeta dovrà ospitare otto miliardi di persone, dovrà essere un lavoro flessibile, non più legato ai vecchi « profili di mestiere », un lavoro snello e nomade che richiederà soprattutto duttilità mentale, forte capacità di adattamento, un lavoro, per co-

si dire, itinerante più che stabile, risultato di una qualità polivalente e di una formazione onni-dimensionale che oggi manca, soprattutto in Europa, ossia in una parte del mondo in cui i sistemi scolastici, proprio a causa della loro veneranda storia passata, sono anche vetusti e tendenzialmente rigidi, se non cadavericamente burocratizzati.

La stessa impresa industriale andrà ripensata. Non sarà sufficiente prendere atto del superamento dell'organizzazione tayloristica, storicamente legata alla produzione di massa e quindi al consumo standardizzato di massa. Oggi il consumo si è fatto più esigente; domani vorrà essere anche più personalizzato e il cliente affermerà sempre di più la sua priorità rispetto al produttore. All'impresa « grassa » subentrerà l'impresa « snella ». Specializzazione flessibile e qualità totale sono già oggi le nuove parole d'ordine, che però trovano una manodopera subalterna, ma anche una classe manageriale, impreparata (si veda, per calzanti osservazioni in merito, Giuseppe Bonacci, « Occidente tecnologico o Oriente flessibile? » in *Società dell'informazione*, III, n. 11, estate 1995).

Un recente sondaggio fra giovani e giovanissimi circa il lavoro preferito ha dato risposte paradossali, che vanno dal « fare il Papa » a « fare l'idraulico ». Sono risposte probabilmente « goliardiche », che tuttavia indicano un certo grado di consapevolezza della nuova realtà che si va preparando e di fronte alla quale le istituzioni sono mute. I ragazzi sanno che le professioni di una volta sono avviate al tramonto. Un tempo si iniziava a fare il fattorino e, se si era bravi, si poteva anche arrivare alla presidenza di una grande azienda. Ci si impiegava in un'impresa ed era come sposarla, vi si restava tutta una vita. Oggi non è più così. E ancora meno lo sarà domani. Un ragazzo non può scegliere di fare solo l'operaio, l'ingegnere metalmeccanico, il chimico o il sarto o l'impiegato del catasto. Le tecniche produttive e distributive sono in continua evoluzione. Cambiano, e cambiano piuttosto velocemente. Ci vuole per

questo una cultura polivalente; la capacità di far funzionare il calcolatore; l'alfabeto di domani sarà colui che non sa scrivere sul computer; nessuno può prevedere con esattezza ciò che richiederà il mercato. Si sa che la globalizzazione dell'economia ha bisogno della comunicazione di massa, della versatilità interculturale e di una buona conoscenza delle lingue straniere.

Andranno anche considerate, in concomitanza, le conseguenze macro-sociali. In un libro recente Tito Tettamanti e Alfredo Bernasconi (si veda *Manifesto di una società liberale*, Sperling e Kupfer, Milano, 1995) le hanno attentamente richiamate: a) l'età del pensionamento dovrà venire aumentata; b) la lotta contro l'inflazione avrà la priorità perché l'aumento del costo della vita erode i risparmi degli anziani; c) la criminalità diminuirà per l'attenzione che gli anziani portano al problema (e qui forse la previsione coincide con un *wishful thinking*); d) un maggior gradimento per l'intervento dello Stato ai fini di garantire la sicurezza e nello stesso tempo assicurare le prestazioni sociali e sanitarie, fondamentali per società sempre più anziane.

Quanto è forse da sottolinearsi è il nuovo modo di porsi dello Stato: non più accaparratore di tutte le risorse, centralizzato ed burocratizzato, bensì organo di coordinamento, decentrato e a sua volta flessibile, in grado di « ascoltare » capillarmente la società invece di investirla dall'alto, umiliandone, come troppo spesso è accaduto, l'inventività e la vitalità di base.

F.F.

VITO CAGLI, *Sognando l'ippogrifo - per un incontro tra medicina e psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 131.

Ecco un libro che, non appena pubblicato, in una cultura più attenta e meno assordata dal torrente di petulanti sciocchezze che inonda televisione e giornali, avrebbe dovuto suscitare un dibattito im-

portante. Il silenzio in cui è caduto è di per sé una riprova eloquente e amara della condizione di generalizzata mediocrità in cui versa attualmente, con scarsissime eccezioni, la vita intellettuale italiana. È il libro di un medico, ma anche di uno psicoanalista « laico », di uno storico delle idee e, per certi non secondari aspetti, di un antropologo e di un sociologo. Tanto per dire che il libro e il suo autore si collocano su un piano, ancor più che inter-disciplinare, schiettamente post-disciplinare. Posizione ardua, che sfida le partizioni tradizionali fra le varie discipline soprattutto se assunte dogmaticamente, non prontamente catalogabile e anche solo per questo inquietante e secondo i guardiani dello *statu quo* da censurare.

Mi colpisce invece, in primo luogo, l'equilibrio di cui Cagli dà prova, anche quando si tratta di questioni che sembrano fatte apposta per infiammare la passione partigiana, come l'accoglienza negativa, alle origini, della psicoanalisi, la posizione di questa, fluttuante fra scienza rigorosa e intuizione artistica, la necessità o forse inevitabile solitudine dell'innovatore che, per quanto riguarda Freud, fu certamente accentuata polemicamente da un suo « assolutismo » e dal suo indubbio gusto per la provocazione dissacrante.

Tralasciamo di considerare gli istruttivi capitoli sulla formazione dell'analista, particolarmente affascinanti là dove si delineano le antitesi fra medicina e psicoanalisi, e gli interrogativi fondamentali di ordine epistemologico, su cui si dovrà altra volta tornare (« insomma, vi è una unicità della scienza che distingue soltanto oggetti di studio diversi, oppure ogni settore della scienza ha diritto a fondamenti e regole suoi propri? », p. 52), per sottolineare l'intento essenziale che muove questo « medico che incontra sulla propria strada la psicoanalisi ». Il suo tentativo di prospettare un'alleanza fra medicina e psicoanalisi non ha nulla di dottrinario o di astrattamente teoretico. Nasce dalla pratica medica, dalla persuasione che « la frustrazione del medi-

co e il disagio del paziente » aprono lo spazio alle dimensioni psichiche. La medicina trova la base del suo sapere nei controlli, nei numeri, nelle statistiche, ecc. Base necessaria, ma non sufficiente. E dunque, Cagli argomenta, « medicina e psicoanalisi in un dialogo intrecciato a favore del malato... Non dobbiamo dimostrare una tesi, ma recare sollievo alla sofferenza di chi si affida a noi. Entro questa cornice l'incontro fra medicina e psicoanalisi può essere proficuo » (pp. 111-113).

F.F.

GIOVANNI CANTONI, MASSIMO INTROVIGNE, *Libertà religiosa, « sette » e « diritto di persecuzione »*, Piacenza, Cristianità, 1996, pp. 154.

È davvero starno che di fronte a un ennesimo scritto che presenta la molteplice e ricca realtà dei nuovi movimenti religiosi in termini denigratori e fuorvianti — il francese *Rapporto Guyard* — debba essere una editrice cattolica, Cristianità, per la penna del cattolico Massimo Introvigne, a intervenire e a cercare di ristabilire alcune verità. La prima delle quali è che non si può partire da fonti pesantemente di parte per tentare una lettura della situazione in esame: se ne ricaverà infatti un quadro confuso, distorto, privo di chiari punti di riferimento e parametri attendibili su cui poggiare interpretazioni che non possono non risultare scarsamente convincenti.

Giustamente Introvigne discute la nozione di « setta » così come viene presentata dal *Rapporto* (p. 80), mette in luce l'incoerenza con cui questa viene applicata. Attacca il modo semplicistico e rozzo con cui si parla di « destabilizzazione mentale », con cui si ignora l'evoluzione storica dei movimenti in causa, con cui si propongono « tipologie » basate su criteri quanto meno incerti. Gli esempi adottati sono numerosi e vanno dalla Wicca, « un vasto insieme di correnti che vogliono ritornare a una religiosità pa-

gana e pre-cristiana, e che criticano vivacemente il satanismo ritenendolo prigioniero della stessa visione del mondo giudeo-cristiana che dichiara di combattere » (p. 92), accusata di satanismo, ai movimenti buddhisti giapponesi, presentati in maniera distorta e incompleta. Un merito tuttavia viene riconosciuto al *Rapporto*: quello di non invocare leggi speciali, anche se si prevedono alcune misure pragmatiche: 1) la necessità di una migliore informazione (e Introvigne nota: « Il rapporto stesso — suo malgrado — conferma che la disinformazione regna », p. 102); 2) una campagna educativa attraverso le scuole e i mezzi di comunicazione di massa (fatta da chi? da qualche lega anti-setta?); 3) applicare rigorosamente le leggi in vigore: che vanno naturalmente applicate, se reato c'è, come in tutti gli altri settori della vita quotidiana.

Due comunque, al di là della meritoria discussione del *Rapporto* — per altro già fortemente screditato in Francia grazie ai più seri studiosi di questa materia — i punti interessanti messi in luce: in primo luogo, le omissioni nel *Rapporto* che riguardano in modo massiccio i gruppi di origine islamica. In secondo luogo, la parte dedicata ai movimenti anti-sette e alla ricerca scientifica. Discussioni di metodo, discussioni deontologiche portano al ripudio di pareri semplicistici, basati su informazioni preconcette, sulla non-conoscenza diretta del gruppo in causa. E, al contrario, alla difesa delle ricerche sociologiche basate sulla osservazione e sull'osservazione partecipante, in cui i risultati non vengano manipolati.

Un'ampia *Nota a proposito della libertà religiosa*, dovuta a Giovanni Cantoni, apre il testo, proponendo un'interessante disanima di tipo storico. Di fronte ai meriti di questo libretto si potrà passare sopra a qualche ineleganza, tipo la forte accentuazione del ruolo positivo svolto dal Cesnur, organismo diretto dallo stesso Introvigne.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

ANTONIETTA CENSI, *La costruzione sociale dell'infanzia*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 183.

L'Autrice offre in questa occasione un saggio che merita attenzione. Presenta infatti parte dei risultati di una più ampia indagine condotta presso l'Università « La Sapienza » sui « Nuovi orientamenti della politica sociale in Italia ». Tale indagine consente alla Censi di fornire indicazioni preziose per capire se e in che misura esiste e in quale direzione stia andando nel nostro paese la sensibilità per il sociale. Di conseguenza è possibile comprendere a quale punto si sia giunti nella costruzione di un moderno Stato democratico attento ai bisogni della gente a partire proprio da quelli dell'infanzia. E ancora merita attenzione perché l'Autrice analizza il caso della *costruzione sociale dell'infanzia* inteso come indicatore dello stato di salute di una moderna democrazia. È un indicatore tanto più forte quanto più si consideri, come si suggerisce nel testo, che il riconoscimento di un valore intrinseco dell'infanzia, valore che come ha indicato Aries oltre trent'anni fa appartiene proprio all'*era moderna*, trova la sua definizione in un primo progetto educativo soltanto agli albori della prima industrializzazione ed è quindi un fatto storicamente assai vicino a noi.

L'idea che percorre tutto il saggio e che caratterizza in particolare gli ultimi due capitoli è che la società contemporanea sia in forte ritardo nella *costruzione sociale dell'infanzia*. Inoltre il pianeta non viaggia ad un'unica velocità ma a tante quanti sono i *mondi*, da quello della rivoluzione telematica a quello del sottosviluppo: e questo vale anche, e forse in particolare, per quello che riguarda l'infanzia. Vi è dunque un pessimismo che accompagna la stesura del saggio, che deriva dal prendere coscienza del ritardo che c'è anche nella riflessione sociologica intorno al tema del pieno riconoscimento dei diritti dell'infanzia alle soglie del terzo millennio.

In apertura il saggio offre una breve

nota che espone in rapida sintesi i termini della evoluzione storica della questione.

Il primo dei sei capitoli che seguono è dedicato alla lettura che la *sociologia* ha dato del problema infanzia. La voce più autorevole (e anche la più presente) è quella di Durkheim, fondatore della *sociologia dell'educazione*, che viene introdotto dall'Autrice in una sorta di ragionamento a più voci intorno al rapporto tra *natura*, *socializzazione*, *identità*, ragionamento al quale partecipano sociologi come Parsons, Mead, Berger, Luckmann e Habermas, insieme a psicologi e psicoanalisti come Freud, Jung e Piaget.

Vengono richiamati perciò i temi e i problemi che nel campo sociologico e in quello psicologico sono stati di volta in volta affrontati prima di giungere al consapevole e responsabile riconoscimento del ruolo sociale che ogni soggetto deve avere sin dalla prima infanzia. Si analizza il tema della *educazione e immagini dell'infanzia* e si presenta una rilettura di maestri, temi e problemi della pedagogia moderna e contemporanea. L'Autrice mostra come nella pedagogia il bambino divenga « il contenitore simbolico di un progetto utopico oppure il simbolo dell'adulto in cui dovrà trasformarsi ». Tra i pedagogisti, significativi ed esemplificativi di tale progetto e simbolo sono ritenuti i contributi di Rousseau, Owen, Froebel, Pestalozzi, della Montessori e delle sorelle Agazzi. Personaggi che, nell'arco di circa duecento anni, hanno contribuito a definire le necessità educative del soggetto nella prima infanzia dal punto di vista squisitamente pedagogico.

Il fascismo, ci spiega questo testo, ha messo in atto un'opera di socializzazione controllata al fine di esercitare il dominio della società sull'individuo. Grazie alla utilizzazione delle strutture scolastiche e quelle ricreative, il regime fu in grado di esercitare un controllo pressoché totale su educazione e formazione dei giovani a partire proprio dall'infanzia, attuando un progetto di *conformità all'ordine sociale* che si concretiz-

zava in una unica forma di socializzazione controllata e autoritaria.

Il quarto capitolo propone un'analisi della *socializzazione nel collettivo* ed è incentrato sul tema della costruzione della sfera sociologica dell'infanzia nell'ambito del discorso ideologico. Tale elemento caratterizza gli anni settanta e critica in modo serrato la socializzazione e la famiglia come elementi tesi a riprodurre l'ordine sociale esistente, al quale si contrappone il modello di socializzazione comunitaria.

Una attenzione specifica è dedicata al problema del rapporto tra *l'infanzia e le istituzioni educative*. L'Autrice mostra come si sia in qualche misura raggiunto il riconoscimento della specificità sociale dell'infanzia e richiama le strutture ed i servizi appositamente creati in Italia. A questo capitolo si collega strettamente la parte finale che analizza la problematica del riconoscimento da parte dello Stato del diritto di cittadinanza dei bambini e del riconoscimento del loro essere interamente e necessariamente « soggetto sociale ». Di tali diritti si ha un solo riconoscimento virtuale dal momento che i bambini potranno goderne soltanto quando non saranno più soggetti riferibili esclusivamente all'ambito familiare e, con l'ingresso nel mondo della scuola, entreranno a far parte della sfera sociale nel senso più ampio. E a nulla sembrano valere le deliberazioni delle Assise internazionali (Onu, Unicef) che riconoscono all'infanzia la pienezza di tali diritti. Purtroppo esse sono puntualmente disattese anche ed in particolare dagli Stati con una legislazione socialmente avanzata che dovrebbero, al contrario, trainare gli altri verso un auspicabile sviluppo dei diritti reali dell'infanzia.

Questo rappresenta certamente l'elemento di più forte negatività che il lavoro della Censi pone in evidenza. Ma l'Autrice suggerisce la possibilità di contrastare con efficacia chi continua a pensare, per l'infanzia dell'oggi e del domani, a un « divenire fissato ».

In conclusione, questo saggio a mio giudizio costituisce una lente attraverso

la quale diviene possibile scrutare criticamente la società moderna e contemporanea e il suo rapporto con l'infanzia. Ha il pregio di evidenziare una realtà problematica, paradossalmente poco conosciuta e tuttora aperta.

MARCO GUSPINI

FABBRI M., GRECO A., *L'arte nella città*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

Alla ricerca di un'estetica urbana come imperativo non già morale bensì comunicativo e di scambio. Alla ricerca di un'estetica *nella* città che nulla abbia a che spartire con mode, con *divertissements*, o con il decoro formale, e neppure in quanto rispondente ad una « funzione urbana ». Invece, alla ricerca di un'estetica della città unicamente sospinti da un movimento interno, autentico, ludico, proprio di colui che compie l'operazione per il gusto della bellezza della città, luogo dove il destino di milioni di persone, quotidianamente si consuma nella febbrile operosità delle molte specializzazioni congiunte. Alla ricerca di un'estetica antimonumentale, antiretorica e antifunzionalista: sono queste le mete che M. Fabbri e A. Greco additano nel loro colto, erudito (e anche impervio) volume. Un libro che indubbiamente presenta una sua eccellenza nel desolato panorama urbanistico italiano, tutto rivolto alla « città per progetti », dove l'estetica della città è risolta innanzi tutto dall'uso delle tecnologie, piuttosto che dalla ricerca della forma. Ma anche: libro non letterario, non umanistico, non estetizzante. Libro che offre spunti critici per tutti coloro che non s'arrendono a vedere le nostre città (anzi, i nostri sistemi metropolitani) defraudate di quella circolarità tra città e cittadinanza che ne era stata l'origine civile e politica. Non meravigliano, dunque, in questa prospettiva di lettura, i ricorrenti riferimenti al pensiero di J. Jacobs, presenti nel libro.

Ma quale arte? Innanzi tutto, e citando Argan, un'arte che sia condizione del-

l'azione: un fare artistico non contemplativo (p. 85), e inscritta nel Movimento Moderno post-Bauhaus. Produrre arte, nel mentre che la città viene costruita, un'arte « dentro il progetto », senza sovrapposizioni culturali tra progetto ed estetica. Un'arte che si sviluppa nel presente e nella contingenza, nell'*hic et nunc* dell'architetto. Non una città da vivere esteticamente, ma una città dove poter vivere il patto di cittadinanza, quel vincolo che unendo tra loro i cittadini li restituisce ad un luogo che è loro in quanto punto in cui si consuma la loro esperienza. L'estetica non sta nei bei palazzi, nei monumenti storici e neppure nelle mostre d'arte: essa nasce dalla formulazione del patto di cittadinanza e nel come questo patto viene sviluppato.

« Togliamo le maiuscole alla poesia » (p. 90) e lavoriamo nella ferialità, senza dover fare ricorso a iniziative specifiche, come le mostre o le iniziative estetiche: esse sarebbero solo un orpello retorico.

Il problema che ci sta di fronte è da capirsi nella sua storicità e attualità: il tema delle « reti di città » altera la relazione tra luogo e potere, e questa modificazione, questa discrasia determina uno spostamento che non è solo decisionale, ma anche di senso.

Questa mancata congiunzione tra luogo e potere depotenzia la città e le iniziative architettoniche e urbanistiche hanno a che fare con una dimensione « sovra-cittadina » che impedisce la produzione di una cultura civica adeguata. Il « villaggio globale » omogeneizza e riduce le articolazioni interne, le differenziazioni urbane possibili. In un certo senso siamo di fronte ad una mutazione di senso. Sempre di più la metropoli appare come una discontinuità dalla città. Se la città era nata dalla sua disgiunzione di senso con la cosmologia, la metropoli, all'opposto nasce sul filo delle tecnologie comunicative. L'origine storica dei sistemi metropolitani è altra da quella della città. Le due rispettive estetiche non coincidono, l'una autonomizzandosi dall'altra. Le due logiche sono distinte, poiché la città era nata nella sua relazione terri-

toriale tra urbano e rurale, mentre invece i sistemi metropolitani sono auto-riferiti, essi sono « per sé » e vivono solo « di sé » (p. 200). L'estetica che ne può derivare è solo un'« estetica per diseredati » (p. 124).

Siamo di fronte ad un processo storico che sembrerebbe condurre, per un eccesso di significanza, a una generale insignificanza (p. 125).

Con accenti che non dovrebbero dispiacere agli estensori de *La città è nuda* (Eleuthera, Milano, 1995) i due autori de *L'arte nella città* si pongono, e giustamente, i problemi più ardui riferiti alla sopravvivenza e al futuro, inclinando verso un non celato pessimismo generale. Qualcosa di inquietante, infatti, si riflette nella loro visione delle cose con la potenziale scomparsa dell'estetica: in quest'evento essi intravedono anche il declino « della convivenza e della coscienza individuale » (p. 126).

GIULIANO DELLA PERGOLA

ALESSANDRO FANTOLI, *Ricordi di un imprenditore pubblico*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1995, pp. 134.

La lunga intervista concessa da Alessandro Fantoli a Stefano Boffo e Vittorio Rieser merita di essere attentamente letta e meditata per almeno tre ragioni. La prima è di ordine metodologico e riguarda l'utilità delle « storie di vita » per la ricerca sociale. Forse a causa della non perfetta o necessaria corrispondenza fra tempo vissuto e tempo storico, non è facile, anche per ricercatori provetti, ricreare evocativamente contesti sociali e climi intellettuali di epoche ormai chiuse e nella consapevolezza comune, per così dire, « superate ». Anni fa la rivista « Moneta e credito » aveva pubblicato una serie di autoritratti di economisti più o meno celebri, ma erano autobiografie latamente culturali, com'era da attendersi, trattandosi nella maggioranza dei casi di professori universitari. D'altro canto, i veri e propri operatori economici e indu-

striali, vale a dire gli imprenditori, sembrano per lo più troppo occupati per avere il tempo o l'inclinazione a darsi un'occhiata alle spalle. Da questo punto di vista, i ricordi di Fantoli aiutano a colmare una lacuna non trascurabile. La seconda ragione è di sostanza. La pigrizia mentale avalla troppo corrvivamente dicotomie che, ancor più che scorciatoie, sono autentiche trappole: pubblico e privato, imprenditore e manager professionista, proprietario e dirigente funzionale. Il caso di Fantoli chiarisce in modo perspicuo la povertà di consimili schematismi e dimostra come si possa avere e mostrare genuino spirito imprenditoriale, prontezza ad affrontare il rischio, secchezza e decisione nel progettare piani produttivi e nell'attuarli sul piano pratico, senza per questo possedere in proprio pacchetti azionari di riferimento o legami di tipo privatistico con la proprietà. In altre parole, si può essere imprenditori in senso pieno anche quando la proprietà sia pubblica poiché non è detto che il funzionario pubblico sia necessariamente, pur non mancando una certa dovizia di casi in contrario, un personaggio borbonicamente demotivato e portato a privatizzare il pubblico per goderne passivamente come di una prebenda canonica. La polemica anti-democristiana serratamente condotta da Fantoli in proposito è anche godibile, come quando scrive: « ero stupefatto nel constatare che il giovane, dinamico segretario della DC, Fanfani, dopo aver eliminato dalla Presidenza quell'onesto uomo di De Gasperi, aveva intrapreso, ovviamente appoggiato dal nefasto Pacelli, una continua, sistematica « occupazione » di ogni posizione di potere, imponendo dirigenti democristiani... indipendentemente dalle loro effettive capacità: nelle partecipazioni statali, nelle banche, nelle associazioni imprenditoriali ed in ogni ente parastatale come la Cassa per il Mezzogiorno » (p. 45). La genesi del partito-Stato non potrebbe essere meglio delineata. La terza ragione per cui il libro di Fantoli si raccomanda è di più ampio respiro e fa dimenticare, come irrilevanti, mende mi-

nori, come il giudizio sull'« ottimo sociologo » Pellizzi e l'errore di fatto che in America io sia andato su consiglio di Adriano Olivetti, quando è noto che l'industriale di Ivrea tentò in tutti i modi (anche offrendo dieci borse di studio all'*Institute for International Education* di New York) di farmi tornare prima del tempo. È una ragione che a tratti traspare dal testo di questa intervista e che lega la vita e l'attività di Fantoli a quella tradizione e a quell'etica risorgimentale che oggi, in una fase politica in cui si levano voci insidiose di disgregazione nazionale e di secessione, sembrano inattuali, se non retoriche, mentre una classe dirigente all'altezza dei tempi e degna di questo nome dovrebbe tempestivamente e autorevolmente richiamarle.

F.F.

AL FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 329. Introduzione, traduzione e note di M. Campanini. Testo arabo a fronte.

Il filosofo turco Al-Fārābī (nato a Farab nell'870, e morto a Damasco nel 950) appartiene a quel filone di pensiero musulmano che, influenzato dal neoplatonismo tese a conciliare l'impostazione generale del mondo coranico con quello più razionale nato in Grecia. *La città virtuosa* è un trattato filosofico che tuttavia mai sarebbe potuto nascere senza il corano e al di fuori di quello che fu il dibattito politico-religioso dell'epoca.

Il lettore che voglia porsi con schietta attitudine ad apprendere il pensiero di Al-Fārābī deve riconoscere che in quest'epoca il mondo turco musulmano già era giunto a cogliere l'esigenza di un'articolazione interna tra religione e politica. In nessun caso il secondo termine godeva o poteva godere di un'autonomia dal primo, ma certo l'articolazione interna permette di discutere della società in una visione non completamente cosmologica.

Siamo in una fase di passaggio tra una concezione squisitamente soggetta ad un

sistema religioso cosmologico e un'altra, ancora acerba ma in via di modificazione, in cui alla politica si giunge attraverso il riconoscimento di una serie di diversificazioni interne che dunque consentono di parlare di differenziazione, di complessità e di articolazione su piani differenti del valore della politica da quello strettamente normativo-religioso.

Quello che meravaglia il lettore occidentale è dunque la relativa maturità della riflessione di Al-Fārābī, poiché Maometto aveva iniziato la sua opera di islamizzazione solo tre secoli prima.

Senza entrare nella complessa costruzione teorica generale su cui il libro poggia, dirò che Al-Fārābī riesce ad articolare la relazione tra piano ontologico e piano politico ricorrendo a quelle metafore (che noi sociologi chiameremmo « proto-positiviste ») relative alla società pensata come ad un corpo, dove ogni membro è presente, in quanto possiede una sua specializzazione particolare da sviluppare, e dove dunque l'insieme delle membra che ben funzionano determinano la salute generale del corpo (così, egualmente, in san Paolo, nell'apologo di Menenio Agrippa e... in Durkeim e in Parsons), mentre la malattia del corpo nasce dalla cattiva cooperazione tra le membra, ovvero dall'impossibilità di un membro di esercitare adeguatamente la propria funzione.

« La città virtuosa assomiglia a un corpo perfetto e sano nel quale tutte le membra cooperino a costituire e a conservare la vita dell'anima. Nel corpo le diverse membra hanno gradi gerarchici di eccellenza, secondo la loro natura e forza: ma l'organo dominante è comunque il cuore... » (p. 207).

Altre volte, leggendo il libro, sono corso con la fantasia al noto affresco del Lorenzetti sugli effetti del Buono e del Cattivo Governo, che si conserva a Palazzo Pubblico, a Siena. Ed effettivamente, le assonanze sono molte, sia pure in ambienti tanto diversi: la tensione verso una laicità che ancora non può manifestarsi come tale, ma che pure sottosta a un misconosciuto sentimento profondo, si pre-

sentita come una sottostrata esigenza cognitiva che non può ancora presentarsi per quello che potrebbe essere (e che sarà, ma solo molto più tardi, e in un contesto diverso).

Il pensiero di Al-Fârâbî vive di questa grande tensione verso la razionalità e l'autonomia ma ha a che fare con una società coranica che prepotentemente continua la sua espansione in quei secoli, e il suo pensiero che s'abbevera tanto prepotentemente al Corano non potrà mai superare i vincoli di un mondo normativo così assetato di sottomissione religiosa.

Eppure è un libro che si apre alla modernità, e a pensarlo scritto mille anni fa si resta sbalorditi della sua lineare capacità argomentativa.

GIULIANO DELLA PERGOLA

MARK GOTTDIENER, *Postmodern semiotics. Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford UK & Cambridge Usa, Blackwell, 1995, pp. 262.

Volendo fare una prima considerazione sull'acquisizione informativa consentita dal titolo del volume, il binomio lessicale di cui questo si costituisce, che innesta l'approccio semiotico nel contesto postmoderno, indica decisamente l'impostazione adottata dall'autore.

La specificazione del sottotitolo chiarisce definitivamente il *frame* d'indagine prescelto. Devo precisare che, differentemente dalla situazione italiana attuale, su scala internazionale le scienze sociali che prediligono un'analisi qualitativa hanno superato la fase dibattimentale sul controverso termine « postmoderno ». I Cultural Studies britannici, ed i più recenti sviluppi sociologici e antropologici statunitensi, concordano nel definire postmoderno il *cultural-scape* mondiale contemporaneo. Il prefisso post- è per lo più inteso come cambiamento storico atto a mostrare l'inadeguatezza di quelle categorie centrali del pensiero moderno per la comprensione dell'attuale

complessità sociale e culturale. Ciò legittima l'assenza, nel testo di Gottdiener, di una chiarificazione esplicita dell'area semantica conferita a postmoderno. Muovendo dal superamento di quelle categorie facenti capo ad una matrice razionalista di pensiero, incentrate su principi esplicativi dicotomici e non relazionali (forma/sostanza, mente/corpo, scienze umane/scienze esatte e settorializzazioni disciplinari in genere), Gottdiener propone poi un quadro teorico da cui emerge l'opportunità di analizzare gli « oggetti » culturali contemporanei attraverso una lente semiotica. A questo proposito figura un'accurata disamina delle varie impostazioni semiologiche e semiotiche, per supportare la scelta dell'orientamento semiotico inaugurato da C.S. Peirce come il più idoneo a realizzare un'analisi del panorama culturale postmoderno.

Il volume si suddivide in altre due sezioni, di cui una mira all'applicazione immediata delle posizioni teoriche esposte nella prima parte del testo allo spazio urbano. Mediante una problematizzazione degli studi più recenti sull'argomento, l'attenzione è volta ad esperienze socio-culturali particolarmente significative come i *malls* e gli organismi architettonici. Il fuoco è l'interazione dell'oggetto (*commodity*, organismo edilizio) con il soggetto e la rilevazione delle mutazioni semiotiche, ovvero dei cambiamenti culturali. È evidente che l'aspetto comunicativo è centrale e permea l'intero volume, emergendo come meta-contesto in cui si svolgono le analisi di Gottdiener. L'intersecazione di semiotica e comunicazione, che insieme producono una prospettiva peculiare di indagine culturale, già da tempo accreditata negli studi antropologici statunitensi (cfr. *Annual Review of Anthropology*, 1977), è ancor più evidente nell'ultima parte, di cui desidero menzionare due saggi che si distinguono: « Hegemony and Mass Culture: A Socio-Semiotic Approach » e « Recovering Lost Signifieds: Cultural Criticism in a Postmodern World ». Il primo è un'analisi del processo di consumo come ca-

tena significativa aperta e non lineare; il secondo *racconta* (in senso batesoniano) le « conclusioni » attraverso una modalità narrativa che si inserisce a pieno tra le nuove tecniche di scrittura antropologica, oscillando tra le forme diaristica e saggistica, ed in cui si intrecciano vissuto biografico privato dell'autore e alcuni eventi emblematici attinenti alla *popular culture*. Alcune precisazioni critiche, infine. Valicando sia per aree d'indagine che come metodo adottato i confini disciplinari già da tanto contestati ed in parte oggi superati oltre confine (cfr. Hymes 1969, (a cura di): « Re-inventing Anthropology », tr. it. 1979) questo studio è di alto interesse antropologico culturale. Peraltro, vorrei far notare come Gottdiener rimanga fedele alle premesse teoriche avallate nella prima parte di trattazione: assumendo un segno come polisemico e trasponendo ciò sul piano metodologico, egli non addiuvando a conclusioni ultime, ma giunge ad identificare dinamiche culturali processuali, dialettiche *open-ended*. Una nota all'editing: non figurano immagini fotografiche, che avrebbero validamente sorretto l'intero lavoro.

ELIANA MARTELLA

ELSA MARIA HEIN ALOCCO, a cura di, *La moglie di Lot*, Roma, Ed. Lavoro, 1996, pp. 107.

La *Prefazione* di Rosetta Loy dà conto del titolo, che può a prima vista sembrare non chiarissimo: la moglie di Lot simboleggia, ci dice la scrittrice, non tanto la disubbidienza alla volontà di Dio quanto « l'impossibilità a staccarsi dal telaio della propria esistenza, da quei fili tessuti giorno per giorno con i luoghi, le voci, le persone e gli odori della propria terra » (p. 7). Uno sradicamento violento, rapido, quello del rifugiato. Involontario. Uno stravolgimento che vuol dire « perdere da un giorno all'altro i contorni precisi che tracciano una identità, diventare solo un "qualcuno", a cui il fuo-

co alle spalle ha distrutto ogni possibile riferimento » (p. 8).

Ancora, c'è una più tecnica *Introduzione* di Christopher Hein: e apprendiamo che in Italia i rifugiati non possono contare su una grande accoglienza, su una assistenza adeguata da parte dello Stato: esiste infatti la possibilità di un'assistenza sanitaria e di un sussidio *una tantum* sulla base di una particolare richiesta ampiamente documentata: possibilità che si concretizza per pochi, dopo un iter di mesi.

Vengono proposte cifre: 23 milioni di rifugiati nel mondo — stime ACNUR —, 4.400.000 in Europa, 70.000 in Italia, cifra che comprende gli sfollati dalla ex Jugoslavia e dalla Somalia; 6.000 a Roma: non sono cifre da capogiro, per quanto concerne l'Italia, per quanto attiene alla capitale. Ancora, C. Hein richiama l'importanza, l'urgenza di una migliore definizione del rifugiato: che oggi non comprende i rifugiati di guerra o di guerra civile.

E poi, il testo: storie di vita di rifugiati, raccolte senza alcuna pretesa di rappresentatività statistica. Tema di fondo, la famiglia e l'identità. Modo di presentazione, l'analisi tematica che si avvale di stralci di intervista, riportati senza interventi correttivi.

In apertura, un saggio della curatrice della ricerca e del libro. In esso ci si sofferma sulle funzioni della famiglia, istituzione sempre in crisi eppur sempre fondamentale. Infatti « l'uomo cresce e si sviluppa all'interno di rapporti e in questi rapporti esiste già un linguaggio, cioè un modo di comunicare fra gli esseri umani... Il linguaggio costituisce una parte profonda dell'identità dell'individuo » (p. 20). È la famiglia che trasmette valori e norme, è in famiglia che si apprende un determinato linguaggio.

Chi sono stati i primi — si interroga la Alocco — a dover compiere un viaggio senza ritorno? E risponde: Adamo ed Eva. E alle loro spalle le porte del giardino dell'Eden vennero sbarrate.

Con che cosa si parte? Con un bagaglio « fatto di cose molto poco concre-

te », quali la propria identità « che comprende anche l'esperienza di essere stato considerato pericoloso e escluso », la paura di essere duramente punito, il senso di colpa che deriva dalla consapevolezza di aver messo in pericolo la vita dei propri cari. Si parte con la rabbia dell'espulsione; e il passato può essere così doloroso che a volte è meglio dimenticare. Resta allora solo il presente, concepito come un transito, un passaggio: anche se può durare anni, se può durare una vita. « A volte — nota la Alocco — si osserva un'enorme resistenza ad abbandonare il senso di persecuzione, il timore per la propria vita, come se in questa maniera l'individuo rimanesse legato al passato, aggrappato al suo paese, costituisse così una barriera di protezione per evitare sentimenti di perdita e di lutto » (p. 25). Di qui lo stato di « sospensione », di « estraneità » data altresì dalla diversità dei significati simbolici dei gesti usuali. È sparito il contesto: « la vita quotidiana non è scandita dal ritmo del lavoro, dagli incontri familiari. Il lavoro non c'è e spesso non ci sono nemmeno i familiari » (p. 27). La conseguenza può essere quella di una dipendenza dalle istituzioni, con le quali viene ad instaurarsi un rapporto abnorme.

Ancora, basandosi sulla testimonianza di Isabel Allende, l'autrice parla della importanza di elaborare il lutto. Si potrà parlare di integrazione possibile soltanto quando « il rifugiato trova uno spazio nel paese di asilo e questo paese trova uno spazio dentro di lui » (p. 30). Solo così il rifugiato potrà riconquistare parte della propria identità, imparare a convivere con una « spaccatura irreparabile ».

Seguono alcuni saggi tematici. Il primo, di Marina Bozzoni, riguarda la famiglia; un possibile problema, ma anche una possibile sicurezza per il rifugiato (« i traumi dell'individuo diventano traumi della famiglia: tanto di quella d'origine quanto di quella propria », p. 35). Ci sono infatti nuclei familiari che funzionano come sostegno per la fuga e per l'integrazione nel nuovo paese, così come ce-

ne sono altri che non riescono a svolgere una funzione positiva e sperimentano quindi sofferenze, traumi, rotture.

Partire insieme o partire separati? Entrambe le alternative presentano problemi. La prima, quello di meccanismi di dipendenza, di insofferenza di fronte alle difficoltà di giungere a scelte, a percorsi diversificati, individuali: con la possibile conseguenza di frustrazioni e sentimenti di inadeguatezza. La seconda alternativa implica come conseguenza sentimenti di sospensione e dolore perché l'esilio in questo caso può significare « un quadro sospeso, inconcluso, nonostante i continui sforzi... per riunirlo » (p. 41).

La casistica qui riportata è varia, per lo più al femminile. Donne, spose, madri in fuga.

Il secondo saggio, di Donatella Zindato, è su *Il viaggio*. Perché morte e partenza hanno qualche assonanza, perché entrambe sono « causa di separazioni ». La partenza è epilogo di una biografia individuale, in questi casi; è fonte di salvezza, causa di sofferenze. Partire e arrivare, in un mondo dove « raramente i viaggiatori arrivano, nel senso pieno della parola » (p. 70) perché « arrivare... è un processo che richiede tempo, in lotta con il desiderio di tornare e con quella sensazione di invisibilità crescente che deriva dalla perdita della propria identità ovvero dalla mancanza di conferma del proprio essere sociale » (p. 71).

E ancora, la riflessione di Simonetta Felli su *Un aspetto nuovo della propria identità: non più là, bensì qui*. Una delle parole che più di frequente ricorre in questo testo è *estraneità*. La troviamo anche qui, insieme al sollievo dato dall'essere giunti. La troviamo con *smarrimento*, *confusione*, *isolamento*. Si tratta di uno « stato di sospensione ». In cui bisogna elaborare il dolore della perdita prima di accettare il cambiamento radicale verificatosi. Importanti quindi, in questo senso, i rapporti di amicizia.

Ultimo dei saggi proposti, di Annamaria Castelli e Fiorella Rathaus, *Il difficile percorso verso l'integrazione: dalla teoria all'esperienza*. Vi sono diritti. Di-

ritti teorici, come quello al lavoro, che si traduce in pratica nel diritto di cercare un lavoro terribilmente difficile da trovare. E nella realtà si sviluppa invece una sempre più forte dipendenza dalle istituzioni, dalla pubblica assistenza (p. 97). Il messaggio finale del testo è quello della importanza, della necessità di una politica di integrazione che tenga presente la peculiarità della figura del rifugiato. Di qui l'opportunità di tutelare l'identità professionale del rifugiato e il suo diritto al ricongiungimento familiare, senza altre condizioni. Complessivamente quindi un libro non troppo impegnativo come numero di pagine, con foto non sempre ben riuscite, con numerosi autori: però un testo molto denso, che mostra anche nella sua parte figurativa la quotidianità del rifugiato. Un libro che a ragione insiste sulla in-appartenenza e l'isolamento del rifugiato, sulla assurdità di un'accoglienza che si basa sulla assistenza e il volontariato.

I brani delle interviste riportate — per fortuna, e lo notava anche Bruno Trentin, presidente del CIR, alla presentazione del testo, si tratta di interviste e non di un questionario — danno spaccati di vita, di stati d'animo fino ad ora abbastanza inediti: tanto da far desiderare la pubblicazione dei testi completi.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

ALBERTO IZZO, *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 203.

Il possesso di un bagaglio di conoscenza critica degli autori discussi fa dei libri di A. Izzo una porta d'ingresso nella sociologia per quanti, esperti o profani, ne avessero interesse.

Questo libro, nato come tentativo di fornire al lettore le coordinate per navigare all'interno e tra i vari concetti di razionalità, propone una concezione della sociologia che può essere considerata una teoria nei termini in cui la stessa viene let-

ta e interpretata come una sorta di telaio linguistico e argomentativo del quale servirsi per articolare un qualsivoglia discorso sociologico senza il rischio di fuoriuscirne.

Fin dalle prime pagine di quest'opera traspare un'attenta ricerca di similitudini, affinità, riproposizioni, rielaborazioni e contrapposizioni delle tematiche inerenti la razionalità nella storia del pensiero sociologico.

Il lavoro viene compiuto da Izzo con la tessitura di una trama argomentativa composta da citazioni tratte dai libri degli autori esposti, relative interpretazioni e puntuali riflessioni critiche, coerentemente con quanto già sostenuto in opere precedenti.

La lettura scorre dalla ragione completamente « spiegata » di Vico attraverso i maggiori autori classici e contemporanei, fino alle prospettive storiche emergenti. Questo tracciato non viene proposto in modo rigidamente cronologico. Izzo, rimescolando le carte e dimostrando di conoscere bene il gioco, offre un saggio di storicismo applicato — non inteso nel vecchio senso di « filosofia della storia » ma piuttosto nel senso della presenza inevitabile di condizionamenti storico-sociali. Difatti gli autori discussi vengono sì collocati puntualmente nel loro specifico contesto storico e sociale ma, anziché legati cronologicamente, sono proposti in virtù di un filo teorico tematico che li unisce o contrappone.

Questa « semplice » operazione produce almeno due risultati: il primo è sicuramente la definizione, il significato e l'uso dello storicismo, che emerge come modello teorico fondamentale per fare sociologia; il secondo è l'offerta al lettore delle prospettive storiche quali vettori dell'evoluzione del pensiero sociologico avendone mostrato radici e percorsi e facilitato così la comprensione attraverso lo svelamento di motivazioni e direzioni.

La ricca critica, la ricerca delle migliori argomentazioni e la puntuale esposizione, con pari dignità, delle opinioni altrui, anche se difformi dalle proprie, informa-

no questo libro di un'aura, in senso benjaminiano, in cui, a tratti e magistralmente intrecciate tra di loro, traspaiono le lezioni di grandi autori quali Max Weber, Karl Mannheim, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas e Kurt H. Wolff.

Ciò serve consapevolmente all'autore per dare tutta la validità possibile ad altri due modelli teorici fondamentali per fare sociologia: l'atteggiamento critico e la tenuta degli argomenti con un costante occhio di riguardo all'ideologia, relativamente ai condizionamenti che ne possono derivare.

Un'opera, quindi, che attraverso i percorsi della ragione diviene un tentativo di definire i « come » e i « perché » della sociologia, i « confini » nell'ambito dei quali sarebbe opportuno muoversi per fare sociologia.

ANTONIO CONTE

CHRIS JENKS (a cura di), *Visual Culture*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 269.

I saggi contenuti all'interno di questa raccolta sono molto eterogenei tra loro. Di regola in un volume che accoglie diversi autori è rintracciabile una linea teorica che accomuna e connette le impostazioni dei singoli interventi. In questo caso invece ho apprezzato la scelta dell'*editor* di accostare a direttrici di ricerca del Goldsmiths College (London), ben inseribili nel quadro più globale dei Cultural Studies, anche orientamenti contrastanti. Un secondo piano di eclettismo su cui si snoda il volume è determinato dalla natura stessa dei saggi, che si differenziano muovendosi lungo il *continuum* teorico/empirico. Ciò non disturba la lettura del testo. Probabilmente tali scelte sono imputabili all'ampiezza di campo prescelta, ben espressa dal titolo della raccolta. Ciascun saggio si propone come analisi di una forma visuale di cultura, assumendo come punto critico i modi in cui la medesima forma si comunica. Dall'indagine dei rapporti intercor-

renti tra resocontazione verbale (più scritta che orale) e resocontazione visuale, filmata o fotografica, emerge la centralità di ciò che permane impresso, indelebilmemente, nella pellicola insieme all'« oggetto » ritratto. La visualità, oltre a presentare oggetti visibili, è permeata da categorie interpretative che forgianno l'immagine risultante e si intersecano con l'interpretazione di chi « legge » il testo visuale. Infine viene discusso, per ogni ambito preso in esame, come la presentazione non esista se non come (rap)presentazione, come testo. Si tratti di rappresentazione iconica mentale, come primo momento astrattivo del pensiero; si tratti di rappresentazione tecnologicamente riproducibile o di rappresentazione retinica oculare sensoria, la metafora di G. Bateson — « la mappa non è il territorio » — è quella che meglio esemplifica la problematicità della relazione tra oggetto/conoscenza-esistenza dell'oggetto.

Se Bateson non figura citato in alcun intervento, il pensiero di W. Benjamin è quello che più echeggia nei vari saggi. Non stupisce, dato che la grande cornice entro cui più interventi si articolano è quella della *megacity*, o comunque della realtà urbana: non come area in sé ma come *humus* congeniale a più forme culturali visuali. Il *flâneur* dei *Passages* è l'archetipo della complessità culturale nella sua forma ostensiva. È soggetto che si rende oggetto dell'occhiata furtiva e distratta (*gaze*) di chiunque.

L'intrusività della sostanza nella forma e viceversa, filosofia della Pop Art (D. Hebdige: « *Fabulous Confusion! Pop before Pop?* ») conferisce alla visualità quella ridondanza così ricca da un punto di vista informativo. E, parimenti, così disarmante per una comprensione lineare, euclidea.

Per rimanere al panorama metropolitano, cito il saggio di J. Donald « The City, The Cinema: Modern Spaces » sulle rappresentazioni della città in alcune opere cinematografiche di grande interesse. Anche qui, sono le modalità (rap)presentative ad essere oggetto d'attenzione. Parallelamente, J.J. Lorentzen (« Reich

Dreams. Ritual Horror and Armoured Bodies ») offre un originale ottica analitica dei regimi totalitari, muovendo da una prospettiva estetica (restituendo al termine il suo originario etimo greco). Il pensiero di Georges Bataille viene eletto a griglia interpretativa dell'apparato simbolico (anche politico) che permea le meta-rappresentazioni proprie dei regimi fascista e nazista.

Riscoprendo l'originale quanto attuale taglio politico del pensiero di Bataille, Lorentzen suggerisce, nella inarrestabile tensione omogeneo/eterogeneo come potenziale latente di forme politiche totalitarie, l'analogia con l'ineliminabile tensione globale/locale, argomento tanto attuale negli studi antropologici contemporanei. *Visual Culture*, in definitiva, è una raccolta che illustra chiaramente i percorsi intrapresi dalle scienze sociali di matrice anglosassone, che ad oggi sono accostabili, per molti versi, ai più recenti sviluppi di alcune correnti nordamericane nell'ambito delle scienze sociali.

ELIANA MARTELLA

Laura Leonardi, *La minorità incolpevole: libertà e uguaglianza nella sociologia di Ralf Dahrendorf*, pref. di R. Dahrendorf, Milano, Angeli, 1995, pp. 175, L. 26.000.

In cinque chiari capitoli l'autrice ci dà il primo ritratto italiano di Ralf Dahrendorf; in appendice un'intervista al sociologo anglotedesco (già apparsa in « *Rassegna Italiana di Sociologia* » 1993) e la sua bibliografia.

La concezione dahrendorfiana dell'intellettuale e della riflessione sociologica (cap. 1), della modernità e del travagliato rapporto libertà-uguaglianza (capp. 2, 4), del conflitto sociale (cap. 3), delle istituzioni dopo la crisi del comunismo (cap. 5) vengono analiticamente esposte a partire dal suo terzo, e più famoso, libro *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957, tr. it. con intr. di A. Pizzorno, Laterza, 1963).

In quell'opera, in effetti, il problema della libertà era « relegato alle pagine finali e impiegato soprattutto per descrivere le caratteristiche delle società libere in contrasto con le società totalitarie » (p. 42), mentre il successivo *Homo Sociologicus* (1959) mostrava un'antropologia tesa « a considerare l'uomo come puro portatore di ruoli sociali » (p. 43; cfr. M.I. Maciotti, *Il concetto di ruolo nel quadro della teoria sociologica generale*, Laterza, 1993, p. 70). È negli anni '70 che Dahrendorf inizia una revisione del suo liberalismo fino a « sciogliere il matrimonio che lega liberalismo e capitalismo »: muovendo dal concetto di cittadinanza di T.H. Marshall, Dahrendorf difende un concetto assertorio, positivo di libertà, non limitato all'ambito istituzionale; deve così « confrontarsi col problema della disuguaglianza sociale che a questo punto risulta essere il principale ostacolo alla realizzazione della libertà » (p. 48).

Contro la disuguaglianza di potere (classi) e di beni (strati), Dahrendorf (*La nuova libertà*, 1975) ribadisce la sua convinzione: l'ineguaglianza intesa come differenziazione delle prestazioni e dei risultati è condizione di libertà, allo stesso modo in cui lo è l'uguaglianza delle opportunità di partecipazione. Garantendo una soglia minima ed un massimo, si può garantire un sistema di stratificazione sociale pluralistico e differenziato sufficientemente ampio da soddisfare le molteplici esigenze di opzione individuale. Una posizione che è sembrata ad alcuni critici italiani universalistica e non operativa, e da cui Dahrendorf è uscito negli ultimi anni attraverso il concetto di *chances di vita*, per cui tramite anche la « cittadinanza » acquista nuovo valore e importanza.

L'autrice illustra (p. 55 segg.) la nota rete concettuale di Dahrendorf: opzioni e legature — *legature e deep culture* — formano le *chances* di vita, permettendoci di vedere in modo relato economia e politica, *provisions* e *relationships* (beni e legittimo accesso ad essi). Questa rete concettuale (cfr. le prime pagine di *Il con-*

flitto sociale della modernità, 1988, Laterza, 1989) delinea il soggetto del conflitto sociale moderno, il potenziale delle nostre società. Ora qui emerge per la Leonardi (p. 59 seg.) un contrasto tra l'antropologia hobbesiana del nostro sociologo e il carattere fenomenologico delle *chances* di vita, tra il classico liberalismo procedurale e l'*active liberty* che oggi egli persegue. Ad analoga osservazione si perviene riguardo il concetto di potere a partire dalla prima sociologia dahrendorfiana (son qui esposte le critiche di Aron, Giddens, Habermas). Avendo di mira il continuo processo di legittimazione del potere, che è investimento di senso, e di consenso, Dahrendorf abbandona la precedente linea formalistico-razionale deprivata della dimensione simbolica: il potere non potrà più essere solo *Herrschaft* (*authority*); le norme devono posare sulle legature, e queste non possono essere indotte (pp. 76-79: con dichiarato riferimento a Durkheim, che non so quanto congruente con l'ispirazione delle *chances* di vita).

Caratteristico della modernità è che le *chances* di vita non sono più costituite solo da beni, ma da diritti; e tuttavia nella loro distribuzione — risultato dei reali rapporti di proprietà e di potere — compare un paradosso inscrivibile accanto a quelli che Arrow, Olson, Hirschmann hanno mostrato comporre la nostra razionalità sociale: il paradosso della cittadinanza.

« La richiesta di diritti civili, volti (alla garanzia di un'uguaglianza della partecipazione economica e politica, ha prodotto un apparato burocratico che ha pervaso paralizzandolo qualsiasi aspetto della sfera privata e pubblica dell'individuo. (Poiché la cittadinanza) laddove si è affermata, è stata subordinata e resa dipendente dalla crescita economica, (poiché) gli *entitlements* legati alla lotta di classe sono progrediti in un assetto costituzionale che ne permetteva in certa misura un *trade off* in termini di *provisions*, la crisi economica e l'arresto della crescita hanno messo in evidenza le contraddizioni insite in questo processo » (p. 105).

Dahrendorf da parte sua non vede né antinomia né proporzionalità nel legame di *entitlements* e *provisions*; ma come leggere questo legame qualitativo? Lukes (1990, qui citato a p. 111 e ripreso molto generalmente nella pagina finale) ha criticato come non sia rilevabile l'ammontare di libertà-uguaglianza in rapporto a diversi *sets* di beni, se il nostro giudizio ha un presupposto morale, l'esistenza di *entitlements* che garantiscano l'autonomia della scelta.

In tutto il libro invero ci sono da un lato serie critiche a Dahrendorf, dall'altro la ripetuta fiducia della Leonardi nel tentativo del suo autore di cogliere il legame libertà-uguaglianza.

Norberto Bobbio faceva di recente (*Destra e sinistra*, Donzelli, 1994, p. 74) una piccola mossa: il problema è antropologico, non della antropologia dell'analista, ma di come gli attori si vedono. Mi sembra di capire che Laura Leonardi percorrerebbe questa strada, non parimenti il suo autore.

ETTORE TANZARELLA

GUGLIELMO MALIZIA, VITTORIO PIERONI, GIOVANNINO PINNA, *In ascolto per servire. Indagine socio-religiosa nella diocesi di Ales-Terralba*, Istituto di Sociologia, Università Salesiana, Roma, 1994, pp. 216.

C'è in Italia tutta una produzione sociologica che solitamente si è indotti a qualificare come minore e che invece merita attenzione per il rigore metodologico, la rappresentatività del campionamento, i risultati acquisiti, le conoscenze fornite. Rientrano in questa categoria gli studi socio-religiosi che nel nostro paese hanno ora una lunga tradizione, risalente agli studi di Aldo Leoni su Mantova e di Antonio Toldo su Bologna. Il filone delle indagini a carattere diocesano è poi proseguito con la ricca (e più calibrata, scientificamente) produzione contemporanea che vede, per esempio, in Vito Orlando un perlustratore di territori

diocesani meridionali, in Paolo Giuriati un osservatore assiduo e ben documentato sulla fenomenologia legata alla figura del Santo di Padova, in Renato Mion l'erede della tradizione salesiana di indagini sui giovani, così brillantemente connotata dall'apporto del compianto Giancarlo Milanese.

In questo ambito socio-religioso si inserisce a pieno diritto l'inchiesta condotta da Guglielmo Malizia, Vittorio Pieroni e Giovannino Pinna sulla diocesi sarda di Ales-Terralba. Invero anche qui fa capolino, come altrove tra alcuni degli autori già citati sopra, l'impronta pastorale che va oltre la descrizione, l'interpretazione, la comprensione e la spiegazione dei dati, giacché tutto sfocia in una prospettiva definita appunto « pastorale », volta a « indicare nelle linee generali alcune strategie percorribili e più realisticamente adattabili all'esperienza religiosa e sociale della popolazione interessata » (p. 10). Del resto la committenza, certo meritoria, era dello stesso presule diocesano, monsignor Antonino Orrù; e la parte empirica ha coinvolto in primo luogo l'Istituto di Scienze Religiose di Villacidro, in particolare nella persona del suo direttore, don Giovannino Pinna, che risulta anche come uno degli autori del volume, specificamente per la parte storico-sociale. Gli altri due autori sono Guglielmo Malizia e Vittorio Pieroni, rispettivamente direttore e collaboratore dell'Istituto di Sociologia dell'Università Salesiana di Roma.

La ricerca, svolta nel 1994, è duplice poiché è stato somministrato un questionario ai parroci (48 su 57) ed un altro questionario — con un massimo di 30 domande, così è detto — ai « fedeli » o meglio ai residenti fra i 15 ed i 60 anni (1.061 soggetti campionati su un universo di 61.920 persone). L'intera diocesi invece conta 103.120 abitanti (secondo il censimento del 1991), suddivisi in 4 foranie e 15 zone pastorali. Sarebbe poi stato certo molto utile poter disporre dei testi dei due questionari, che purtroppo non vengono riportati per intero nel volume.

L'ipotesi da cui partono gli autori è che

« le modalità di accesso alla formazione religiosa costituiscono un problema centrale nella progettualità di un cammino di fede all'interno della vita parrocchiale e fungono da coagulo di valori positivi e di promozione verso la maturità religiosa » (p. 49). Questa ipotesi viene precisata meglio più avanti (p. 50).

L'inchiesta ha interessato 36 comuni, ma non è chiaro se l'universo di riferimento sia di 64.920 individui (p. 52) oppure di 61.920 come già indicato in precedenza (p. 50). Vi è incertezza anche sul campione: è di 1.061 oppure di 1.000, come detto altrove? E l'arco di età è fino ai 60 o 64 anni (entrambe le indicazioni coesistono nel testo)? Inoltre si confrontano i risultati di Ales-Terralba con quelli di altre ricerche non del tutto comparabili (soprattutto per ragioni di contesto socio-culturale). Mancano peraltro i dati specifici domanda per domanda, per cui il lettore è costretto a ricostruirsi da solo un *code book* per avere uno sguardo d'assieme sulla ricerca. Ed ancora: perché il questionario alla popolazione appare un po' « ballerino », a fisarmonica per così dire, nel senso che non sarebbe stato posto a tutti il medesimo numero di domande (almeno così si lascia intendere in qualche passaggio del testo)? Le stesse domande sono poi 30 o 40? E quale sarebbe il numero di quelle ai 48 parroci? Almeno un dato sembrerebbe comunque inequivocabile: 1.003 intervistati su 1.061 farebbero parte della chiesa cattolica.

Inoltre va rilevato come in qualche punto il taglio del discorso appaia dettato più da preoccupazioni ecclesiali che da motivazioni di conoscenza scientifica, ad esempio quando a proposito di « presa delle distanze da tutto ciò che si riferisce alla Chiesa » si vuole subito precisare che « in considerazione della sua consistenza il fenomeno non allarma, e tuttavia il lato realmente negativo consiste nel fatto che si tratta di giovani che si stanno affacciando adesso sulla soglia della partecipazione attiva alla vita sociale, ma forse con un po' troppa presunzione visto che fanno parte della schiera dei più

acculturati. Al momento il dato non dovrebbe preoccupare più di tanto, ma potrebbe essere una spia del cambiamento in arrivo tra le nuove generazioni qualora dovesse prendere forma e consistenza » (pp. 71-72). È evidente che di fronte ad una così esplicita proclamazione di giudizi di valore l'indagine, pur rigorosa per altri aspetti, tende a restare inficiata da pre-giudizi di partenza, come mostra *ad abundantiam* anche la qualifica di « virus » attribuita alla secolarizzazione che « colpisce e corrode le stesse energie spirituali dell'uomo » (p. 96).

I dati dell'inchiesta, numerosi, frastagliati, trattati in modo autonomo e non sottoposti ad elaborazioni ulteriori all'interno delle varie risposte raccolte, possono disorientare il lettore, nonostante la loro qualità di base. L'abbondanza di informazioni non è di per sé una garanzia.

Il risultato finale parla di un 40% di « fedeli » praticanti, di un 5% di militanti parrocchiali e di una maggioranza di non praticanti, lontani dalle problematiche ecclesiali. Ma alla parrocchia rimane « un potere di recupero della vita sociale del territorio che altri forse non hanno (e/o non godono della stessa fiducia) » (p. 126). Fin qui il contributo di Pieroni.

È in verità più cauto l'approccio di Malizia nel presentare l'indagine sui parroci (cfr. pp. 137-172), ma alla fine anch'egli passa a parlare di un « piano pastorale » (p. 171) e « di rinnovamento » (p. 172).

ROBERTO CIPRIANI

FATIMA MERNISSI, *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, trad. it., Giunti, Firenze, 1996, pp. 232 (*Dreams of Trepass: Tales of a Harem Girlhood*, 1994).

Il testo tratta con straordinaria vivacità e acutezza di come viene visto un harem da parte di una bambina, l'autrice, nella città di Fez (Marocco) all'epoca della colonizzazione europea. Si tratta di un harem domestico, cioè in pratica di una

famiglia allargata, senza schiavi, con coppie monogamiche, dove tuttavia esisteva ancora l'usanza della reclusione femminile. Le donne, cioè, non potevano uscire di casa senza il permesso degli uomini (mariti, padri, fratelli) sicché a guardia dell'ingresso di casa Mernissi era stato posto un portiere. Quest'ingresso era l'*hùdud* per eccellenza o confine assoluto al di là del quale molte donne sognavano di andare. « Mi sveglierei all'alba », diceva mia madre di tanto in tanto, « se solo potessi andare a passeggio di primo mattino, quando le strade sono ancora deserte. A quell'ora, la luce deve essere blu, o forse rosa come al tramonto. Quale sarà il colore del mattino nelle strade deserte e silenziose? ». E, aggiunge l'autrice, « vagare per le strade liberamente era il sogno di ogni donna » (p. 22). Molte soffrivano per questa condizione. In particolare, la madre di Fatima, la quale tuttavia ci si era adattata per necessità, trovando, però, in quel sistema di vita alcune forme di compensazione quali il fare teatro la sera sul terrazzo insieme alle altre o l'*hammàn*, una sorta di bagno collettivo dove le donne si lavavano e si sottoponevano ai loro trattamenti di bellezza (nel senso vero e proprio della parola poiché li avevano preparati con le loro stesse mani). La terrazza rappresentava la libertà: essa consentiva di guardare dall'alto la città. La casa — minutamente descritta dall'autrice — al piano terra non aveva aperture verso l'esterno, tranne l'ingresso per cui da un lato non si correva il pericolo di essere visti, e nemmeno dall'altro si poteva vedere alcunché. La terrazza consentiva un minimo di rapporto con la natura (per lo meno, il cielo e le stelle) ed era il territorio delle donne, dove gli uomini non erano ufficialmente ammessi. « Giocare con le giare delle olive non era l'unica attività proibita che si svolgeva sulla terrazza. Le adulte commettevano reati ben peggiori, come masticare gomme, dipingersi le unghie con lo smalto rosso, e fumare sigarette, sebbene queste due ultime attività si svolgessero di rado, data soprattutto la difficoltà di reperire tali ar-

ticoli d'importazione. Reati più comuni erano: accendere candele magiche per evocare il fascino del *gabûl* (sex appeal), tagliarsi i capelli alla maschietto, facendosi la frangia per somigliare all'attrice francese Claudette Colbert, o progettare fughe nel mondo esterno per partecipare ai raduni nazionalisti che si tenevano in qualche casa privata o alla moschea di al-Qarawiyîn » (p. 165). Sulla terrazza si organizzavano piccole rappresentazioni teatrali di sera con mezzi « di fortuna » per quanto riguardava l'allestimento scenico oppure si lavorava alla preparazione dei cosmetici, veri e propri riti a cui Fatima fu ammessa a partecipare. Per tutto questo l'autrice arriva a dire: « Comunque sia, la felicità, lo pensavo allora e lo penso a tutt'oggi, è inconcepibile senza una terrazza... » (p. 136). L'immagine complessiva che se ne ricava è quella di un sistema comunitario di vita cui le donne avevano finito con l'adattarsi per necessità, data la mancanza di alternative percorribili.

Al riguardo in particolare dell'harem esisteva un gruppo a favore ed un altro contro. Secondo il primo, si viveva in tempi difficili, il paese era occupato da eserciti stranieri, la loro stessa cultura era minacciata, per cui le tradizioni come l'harem andavano mantenute a tutti i costi. In fondo « non era un caso che Allâh, creando la terra, avesse separato uomini e donne, e messo un mare a dividere cristiani e musulmani. L'armonia esiste quando ogni gruppo rispetta i limiti dell'altro conformemente a quanto prescritto; passare quei limiti conduce solo al dolore e all'infelicità » (p. 3). E poi dove mai sarebbero andate le donne sole, quelle senza radici, se non ci fosse stato l'harem? L'altro gruppo, invece, aveva tra le proprie esponenti di punta la madre di Fatima, che non sapeva né leggere né scrivere e che per la figlia sognava un futuro completamente diverso dal suo. In numerose occasioni aveva cercato di ribellarsi. « Chi trae beneficio da un harem? Quale bene posso fare per il paese, stando seduta qui in cortile come una prigioniera? Perché ci si nega l'istru-

zione? Chi ha creato l'harem, e per cosa? Qualcuno può spiegarmelo? » (p. 191). Altre volte, invece, sempre in segno di protesta consumava i pasti da sola contravvenendo alla regola per cui tutti dovevano adeguarsi al ritmo del gruppo e a nessuno era consentito di mangiare da solo. Ciò era ritenuto un atto di maleducazione e di individualismo intollerabile.

È pur vero, però, d'altra parte che l'harem svolgeva un'indubbia funzione di sostegno in tutta una serie di situazioni, come nel caso di donne affette da *hem*, un malessere imprecisato di cui il paziente non conosce le cause, una sorta di depressione sembra di capire: « ... la donna che soffre di *hem* non può farci proprio nulla, può solo starsene seduta in silenzio, con gli occhi spalancati e il mento affondato nel palmo della mano, come se il collo non ce la facesse a sostenere il peso della testa » (p. 138). Talvolta per aiutarle a guarire venivano portate sui monti dell'Atlante o comunque in posti belli poiché solo la quiete e la bellezza potevano curarle. In tali casi di norma l'harem le circondava di *hanan*, cioè « di una tenerezza illimitata e incondizionata... Il silenzio, la bellezza della natura e la tenerezza degli umani, sono gli unici rimedi per questo tipo di malattia » (p. 139).

L'importanza della natura per il proprio benessere psicologico è un motivo che ritorna nel testo, come quando l'autrice fa dire a Jasmina: « La natura è la migliore amica della donna... Quando hai dei problemi, tutto quello che devi fare è nuotare nell'acqua, stenderti su un prato, o guardare le stelle. È così che una donna cura le sue paure » (p. 54). Un'altra importante valvola di sfogo per queste reclusi era la partecipazione alle *hadra*, o danze di possessione con cui si aveva « una rara opportunità di evadere, di esistere in un modo diverso, di viaggiare » (p. 150). I nazionalisti come pure i capi delle famiglie più in vista ovviamente non vedevano di buon occhio la partecipazione a queste danze, che consideravano contrarie all'Islam e alla *sharia*, la legge religiosa. In realtà le donne erano

attratte irresistibilmente dal carattere sovversivo della cerimonia, cui si recavano il più delle volte di nascosto. Talvolta nel corso delle danze crollavano al suolo esauste e in stato di semi-incoscienza per poi riprendersi pochi attimi dopo e continuare a danzare. La Mernissi osserva che tutto sommato le piaceva l'idea di una città « dove le danze prendessero il posto delle parole, ogni qual volta queste fallivano nel creare legami » (p. 155). Alcune tra loro erano razziste di un razzismo particolare: infatti volevano che gli orchestrali fossero tutti neri poiché ritenevano che non si potessero suonare quelle musiche che rinviavano alle loro antiche civiltà essendo bianchi « come un'aspirina » (p. 155).

Un altro elemento interessante tra i tanti contenuti nel libro è vedere come la piccola Fatima gradatamente fa sua — non senza difficoltà — l'idea dei confini e dell'ordine prestabilito all'interno dell'harem. Come quando trovandosi in un harem di campagna, le prime notti non riusciva a dormire perché, a suo dire, « i confini non erano abbastanza definiti. Non si vedevano da nessuna parte dei portoni chiusi, ma solo campi aperti, piatti e sconfinati... » (p. 25).

Questo senso di confusione mentale in Fatima durò anni e riguardò non solo luoghi fisici ma altri aspetti della vita ed in particolare, ciò che andava detto e ciò che non andava detto agli uomini. Dopo un po' capì che « ciò che si dice e ciò che si tiene segreto non ha nulla a che vedere con le bugie e la verità » (p. 10).

Un altro contributo importante era fornito dall'harem a proposito dell'educazione dei bambini: alcune donne si intrattenevano con loro raccontando storie o più semplicemente insegnando loro a vivere. Dal contatto e dallo scambio con figure così diverse la personalità del bambino poteva uscirne rafforzata. Nel testo, infine, si trovano frequenti richiami (in nota) ad aspetti della storia e della cultura araba poco o per nulla conosciuti da noi occidentali: ciò aiuta a capire meglio il racconto della Mernissi e a farsi un'idea della società marocchina degli anni

della sua infanzia (l'autrice è nata nel 1940). Questo libro conferma ancora una volta come attraverso la letteratura si possa meglio comprendere una società.

MARIAROSARIA DAMIANI

NINO NOVACCO, *Politiche per lo sviluppo*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 123;
GOFFREDO FOFI (a cura di), *Narrare il Sud*, Liguori Editore, Napoli, pp. 117.

Troppo spesso politologi e sociologi sono i vati dell'ovvio. Riformulano in termini astrusi, da supertecnici dell'ingegneria sociale, cose che il normale buon senso dà per scontate. Forse è vero che ciò che è troppo banale per essere semplicemente detto va cantato. Persino l'ottimo rapporto sociografico del Censis, dopo un anno di intense e sofferte ricerche, conclude alla fine del 1996 che gli Italiani sono afflitti da sfiducia nella politica. Una scoperta che dà le vertigini. Vale la pena battere altre, meno frequentate strade. La lunga intervista che Nino Novacco ha concesso a Francesco Piva è un esempio da seguire. È un frammento di storia sociale, per così dire, una ricostruzione in cui ricordi personali, dati di cronaca e valutazioni a più ampio raggio, tanto da sfiorare il giudizio storico, che alla fine risulta straordinariamente istruttivo per comprendere alcuni « nodi » dello sviluppo italiano in questo dopoguerra, specialmente nel Mezzogiorno e con riguardo a politiche e a istituzioni che ancora oggi incidono sull'identità collettiva. Sono chiamate in causa la famosa Svimez, animata e diretta talvolta con pugno di ferro da Pasquale Saraceno, la Cassa per il Mezzogiorno, tutte quelle politiche sociali che, in origine mosse dall'ansia di solidarietà verso le aree depresse e l'esigenza di unificare anche economicamente il Paese, si sono poi rivelate in anni recenti nient'altro che meri meccanismi per la creazione di consenso spurio attraverso diffuse pratiche di clientelismo politico a sfondo smaccatamente elettorale.

L'intervista di Novacco, da questo punto di vista, è utile per evitare le generalizzazioni tanto indebite quanto ingenerose. Gli interventi della Cassa, per esempio, non sono sempre stati « interventi a pioggia », tecnicamente non motivati e sostanzialmente corruttori. Il non facile passaggio da un primo approccio negli studi della Svimez essenzialmente statistico quantitativo, per merito soprattutto di Alessandro Molinari, ad un'impostazione socialmente e qualitativamente più provveduta viene delineato da Novacco con grande accuratezza, prestando tutta l'attenzione che si merita alla frizione polemica, cresciuta poi a vera e propria tensione, fra Pasquale Saraceno e Giorgio Ceriani Sebregondi, studioso e operatore sociale di prim'ordine, purtroppo prematuramente scomparso. « Proprio da allora (1952) — osserva Novacco — Sebregondi manifesta una iniziale e progressivamente crescente insofferenza verso un accentuato e troppo "spinto" utilizzo delle statistiche, da lui considerate incapaci di riflettere — pur nella loro tendenziale esattezza — la complessità e l'articolazione del reale. [...] le analisi stesse... esprimevano certo la realtà, gli "effetti" quantitativi che era prevedibile si sarebbero sviluppati, ma non le conseguenze che si sarebbero avute sul sistema sociale, locale e nazionale ».

L'osservazione va ritenuta perché è veramente illuminante. Non si trattava, e non si tratta, di spazzar via o fare a meno delle statistiche, che sono essenziali per delineare le caratteristiche oggettive di un dato contesto. La questione è più sottile: consiste nell'indagare sugli effetti degli investimenti nel Mezzogiorno non solo « in termini aggregati — di investimenti fissi e di crescita dell'occupazione, del reddito e dei consumi — ma in termini di acquisto di carne dal macellaio del paese, in termini di spesa per l'acquisto di rossetti o di calze per donna da parte della manodopera addetta, cioè con una preoccupazione conoscitiva che era già di tipo microsociale, sui comportamenti che lo sviluppo provoca nella so-

cietà ». Non è solo una questione di scuola o sterilmente accademica. Riflette invece con chiarezza i limiti dell'« economicismo » e presagisce, quanto meno, l'importanza che è oggi sotto gli occhi di tutti delle componenti non economiche e, anzi, *immateriali* dello sviluppo. L'intervista di Novacco ci consente di cogliere, a questo proposito, il peso non solo e non tanto delle impostazioni teoriche, ma anche quello delle disposizioni caratteriali che dividevano il pragmatico Saraceno, attento agli scopi a breve termine, dal sociologo Sebregondi, più interessato a disegni strategici a lungo termine e comunque legato ad una visione « globale » dello sviluppo come processo integrale. Nello stesso « Schema Vannoni », che dall'intervista di Novacco esce chiarito in molti aspetti, specialmente nel suo momento genetico originario, questa duplicità doveva farsi sentire e in seguito determinare, sia pure in nome di una lodevole « prudenza », il suo relativo fallimento.

Una conferma, a rigore non strettamente necessaria, della complessità della realtà meridionale emerge dal volume a più mani ottimamente curato da Goffredo Fofi. Non è solo una realtà complessa, ma congelata e, per così dire, marmorea, chiusa in un suo sogno estetico meta-storico, immobile nella morsa di un fato imperscrutabile. La realtà del Mezzogiorno è una realtà in movimento che per gran parte è ancora da raccontare e da conoscere. E non la si potrà veramente conoscere solo con le tabelle statistiche né con i calcoli economici di una razionalità puramente utilitaria. « Il Sud va narrato — suggerisce Marcello Benfante — a piedi. Perché i piedi sono il sud del corpo. Di creta li ha il contadino — come un Golem — e grossi per opposizione alla presunta finezza del cervello. I piedi sono l'antitesi della mente, la materia grezza e volgare. [...] Ma intanto sui piedi ci reggiamo ».

Il suggerimento mi sembra valido, anche per uscire dai radicati pregiudizi che, non importa a quale raffinatezza intellettuale si leghino, impediscono di fatto

una conoscenza e una comprensione del Sud sufficientemente realistica, in grado di predisporre misure operative di intervento che non finiscano, com'è spesso accaduto nei secoli, per confermare la situazione esistente in nome di principi esplicativi che dovrebbero spiegare tutto mentre non spiegano nulla, dal « familismo amorale » di certi ricercatori americani, che studiano il Sud credendo di trovarsi nel New England, alla « filomatiosità naturale », che scambia con incredibile superficialità il dato antropologico con la complicità criminale. Pasquale Scialò ha ragione: « La toponomia di una complessa realtà come quella del Sud si presenta estremamente articolata e stratificata, e pertanto, ritengo sia interessante considerare questa complessità costitutiva, anche per stimolare un serio scambio tra le diverse esperienze e settori. Manca dunque una *guida dell'ascolto del Sud*, un libro bianco capace di documentare le trasformazioni in atto, i possibili sviluppi... ». Su questo punto insistono le osservazioni conclusive di Vincenzo Consolo nella sua « postfazione ». Egli appare convinto che occorra innanzi tutto documentare e distinguere molto nettamente i « tempi della narrazione, che sono lunghi », dall'indagine sociale diretta. Consolo ritiene che « questo momento sia molto simile a quello del secondo dopoguerra, il '47-'48, quando il nostro paese era tutto distrutto e bisognava ricominciare daccapo ». Dopo decenni di sforzi innovativi e di investimenti culturali, con la sua tremenda disoccupazione giovanile, che ormai sfiora il doppio della media nazionale, e con una criminalità organizzata temibile, autentico centro di potere che protervamente contende allo Stato il monopolio della violenza legittima, il Mezzogiorno costituisce oggi più che mai una sfida storica da cui dipende il compiuto sviluppo o l'evoluzione e la morte della democrazia italiana.

F.F.

VITTORIO POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità - Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano, 1996, pp. 229.

Mi domando perché la lettura dell'affascinante tritico che Vittorio Possenti dedica a tre pensatori cattolici mi faccia riandare, di primo acchito, al volumetto di Giulio Cattaneo, un letterato dotato di antenne sensibilissime a captare gli umori del tempo, *L'uomo della novità* (Rizzoli, 1984). Cattaneo si occupava di Ferdinando Tartaglia, un prete toscano in odore di eresia che anticipava con accenti profetici l'odierna « teologia della liberazione ». La stessa ansia di novità, di nuova, militante cristianità, per quanto secondo impostazioni differenti, e fin contraddittorie, Possenti scopre in Del Noce, Rodano e Balbo. Temo che il senatore Carlo Bo abbia torto quando ancora recentemente afferma che la cultura italiana del dopoguerra è stata tutta dominata dall'ipoteca marxistica, e non solo perché da noi il marxismo non ha mai veramente attecchito, tanto grande e pervasiva è risultata la critica crociana, capace di condizionare, almeno in parte, lo stesso Gramsci. Possenti dimostra, credo in maniera conclusiva, che i tre pensatori hanno autonomamente affrontato la questione della « modernità » e hanno con essa chiuso i conti, per così dire, pur senza blindarsi entro la corazza d'una ortodossia dogmaticamente concepita.

Rispetto a Rodano e Balbo, è Del Noce a rompere i ponti, nella maniera più intransigente, con la modernità, a cominciare dal modernismo cattolico dei primi anni del secolo. « Con la tesi del secolarismo quale male radicale — chiarisce Possenti — il pensatore torinese [...] criticava come non conclusiva la visione neoilluministica della storia contemporanea...; attaccava il modernismo cattolico che, intendendo procedere a un'alleanza con l'illuminismo e il pensiero antimetafisico, minava la Chiesa dall'interno e finiva con l'abbandonare il pensiero classico ». L'interpretazione complessiva di Possenti mi sembra convincente.

Del Noce, criticando così radicalmente l'illuminismo e in generale la modernità, si ritrova accanto a Pascal e al suo pessimismo pervaso da spirito giansenistico, ma anche a Donoso Cortés, pur non condividendone le tesi estreme, che dovevano invece sfociare nel politologo e giurista filo-nazista Carl Schmitt. Anche per Del Noce, come per Rodano e Balbo, l'intervento cristiano nella società e nella politica è giusto e inevitabile. Ma la ragione di questo intervento nei tre pensatori cattolici si pone in termini profondamente divergenti. In Del Noce, questa ragione si lega alla caduta originale; è una sorta di diga di contenimento, volta a impedire la disgregazione e lo sfacelo finale dell'umanità. Nulla ha a che vedere con piani o progetti di rinnovamento sociale. C'è una ferita nella natura umana, una falla che non può essere curata. L'intervento cristiano avviene, dunque, *ratione peccati*, non *ratione boni perficiendi*.

Tutt'altra è a questo proposito la posizione di Franco Rodano. Qui si tratta di bloccare l'integralismo cattolico sia di destra che di sinistra, rivendicando « l'autonomia della ragione e della natura umana contro ogni posizione platonico-cristiana ». Si rendono a questo punto evidenti i motivi che hanno consentito per lunghi anni al fondatore e segretario del Partito della Sinistra cristiana la collaborazione con Palmiro Togliatti, specialmente con riguardo al disegno di rifondare il Partito comunista come « partito nuovo », disancorato da ogni ideologia di tipo dogmatico, allo scopo esplicito di farne lo strumento fondamentale, il « Nuovo Principe » in senso machiavellico, del rinnovamento della società italiana. Progetto certamente ambizioso, che la cronaca politica chiamerà alquanto equivocamente « compromesso storico », ma che non riesce del tutto a mascherare, in Rodano, alcune debolezze filosofiche e teologiche accuratamente sottolineate da Possenti. D'accordo sul rifiuto della politica come assoluto, che solo qualche politologo raffinato può oggi ardire di dissotterrare (si

veda l'omonimo titolo di Alessandro Pizzorno, per i tipi del Mulino); d'accordo sulla laicità della politica e sulla distinzione fra natura e grazia, ma, nota Possenti alla luce precisamente di questa distinzione che regge tutto il discorso rodaniano, « l'ordine soprannaturale e la grazia rimangono qualcosa di vago, di astratto, di estrinseco, di accidentale, che non sembrano avere sostanziale rilevanza e incidenza nella vita umana ». Anche per Felice Balbo vale questa fondamentale distinzione, ma la distinzione che Rodano non coglie e che è invece importante per Balbo è « la distinzione reale fra essenza ed esistenza » — in altre parole, non è possibile prescindere dalle condizioni esistenziali (storiche) in cui un'essenza astratta è posta e si manifesta.

Le pagine che Possenti dedica a Balbo sono molto belle, filosoficamente dense e tutte percorse dal rimpianto che la morte prematura abbia troncato nel punto più alto e promettente la riflessione di questa figura anomala di professore, politico, organizzatore industriale. Ho avuto la fortuna di conoscere personalmente e abbastanza da vicino Del Noce, Rodano e Balbo, ma solo quest'ultimo possedeva, credo di poter dire, il dono socratico del dialogo non solo come scambio di informazioni esterne, ma come sforzo interpersonale per giungere ad una verità partecipata, alla verità come conquista inter-soggettiva. Possenti ha colto magistralmente questo punto cruciale: « Pochi pensatori hanno avuto come Balbo il sentimento forte e quasi angoscioso del nesso essenziale esistente, per il bene come per il male, tra filosofia e società [...]. Dal primato dell'esse Balbo deduce il realizzarsi dell'uomo come *novitas*, come autocreazione continua, come crescente autopartecipazione all'essere, entro una conoscenza razionale del *campo totale dell'essere possibile* ». Si comprendono ora con chiarezza le ragioni della impietosa polemica di Balbo contro i « cattolici arrabbiati », come Domenico Giulioti, da una parte, e contro i miti liberali, il « progresso », l'« autonomia », di Piero Gobetti, dall'altra.

L'ora della civiltà moderna non è l'ora di Barabba, come sosteneva Giuliotti, ma non è neppure il momento di un utopismo astorico, platonizzante.

L'impressione conclusiva che questo ricco contributo di Possenti lascia al lettore è quella di un compito aperto che ancora attende di essere pienamente assolto. È vero che il cattolicesimo italiano non può vantare nomi come quelli di Léon Bloy, Ernest Hello, Georges Bernanos, Louis Veuillot, François Coppée e, perché no?, François Mauriac, per non ricordare la sparuta, ma agguerrita pattuglia inglese che fa capo a Gilbert Chesterton e a Hilaire Belloc. Ma una ripresa attenta e spregiudicata, come questa di Vittorio Possenti, potrebbe far luce su pensieri e personaggi che non meritano il silenzio che su di essi ha fin qui pesato.

F.F.

NEIL POSTMAN, *The End of Education*, Alfred A. Knopf, New York, 1996, pp. 209; VITTORINO ANDREOLI, *Voglia di ammazzare*, Rizzoli, Milano, 1996, pp. 284.

Il carattere ironico e talvolta francamente divertito, a spese naturalmente dell'interlocutore, che sembra tipico di Postman, si manifesta fin dal titolo. È bene non tradurlo alla lettera. Professore nel « Department of Culture and Communication » della New York University, Neil Postman non nutre alcuna intenzione di distruggere il sistema scolastico né sembra pronto a invocare la fine delle strutture educative in senso lato. Si potrebbe pensare che, con un certo ritardo, si sia deciso a battere la strada indicata anni fa da Ivan Illich, convinto dell'opportunità di « descolarizzare la società », per cui è da vedersi il suo famoso libro *Deschooling Society* (New York, 1975).

Erano gli anni della contestazione in declino e quel libro, come in Italia gli articoli di Pier Paolo Pasolini nel « Corriere della Sera », potevano apparire come i suoi patetici colpi di coda. Si pen-

sava ad una scuola diversa, non più legata alle classi sociali ma anche libera da ogni vincolo posto dalla cultura tradizionale. L'esempio sembrava essere la « Scuola di Barbiana » di don Lorenzo Milani, senza peraltro rendersi ben conto di quanto rigore e solerzia e ostinata diligenza quel prete anomalo fosse capace. Svaniti i fumi d'una contestazione più gridata che attuata, la sola alternativa che si riusciva a prospettare, una volta aboliti i sistemi scolastici, pur decrepiti e inefficienti e noiosi com'erano (e come sono), era il precettore privato, un'istituzione tipicamente elitaria, buona, al più, e perfettamente compatibile o, come allora si diceva, « funzionale » al « giovin signore » della Milano settecentesca, descritto con amara ironia nel « Giorno » dell'abate Giuseppe Parini. Bel risultato per i rivoluzionari della contestazione globale!

Lo scopo del libro di Postman non è la dichiarazione di morte della scuola né il suo intento consiste nell'affrettarne la fine. Al contrario, è un meditato tentativo di ridefinirne il compito, la struttura, i modi e il ruolo nella società di oggi, naturalmente con particolare riguardo per la scena degli Stati Uniti. L'interrogativo che continuamente torna in queste pagine riguarda però un problema generale, all'ordine del giorno in tutte le società tecnicamente progredite: come è possibile recuperare il valore dell'apprendere, trasmettere ai giovani studenti, nelle condizioni odierne, la fame di conoscenza, il gusto della lettura, la consapevolezza dell'importanza della cultura?

Per quanto grande sia la nostalgia, Postman non cede ad alcuna illusione. Sa che la scuola dei padri e dei nonni è tramontata per sempre. Quella scuola aveva uno scopo chiaro: creare dei cittadini, passabilmente onesti, informati sui loro diritti e sui loro doveri, fedeli alla Costituzione, « suprema legge del Paese ». Soprattutto per una Nazione che era in realtà, come è stato detto molto bene, « una Nazione di Nazioni », la scuola aveva lo scopo di smussare le differenze, assimilare le diversità, unificare le lin-

gue, « produrre », indipendentemente dall'origine geografica, religiosa e culturale, il cittadino americano medio. Ciò fu possibile fino a quando, benché mai esplicitamente riconosciuto, il modello *Wasp*, vale a dire il modello « bianco anglosassone protestante », era l'ideale vincente. Dopo la Seconda Guerra mondiale, le cose sono cambiate piuttosto in fretta. La stessa vittoria, che doveva dare agli Stati Uniti una posizione egemonica su scala planetaria, sul piano interno aveva come effetto indiretto il risveglio, potente e spregiudicato, delle minoranze, rese più consapevoli e fin orgogliose, giustamente del resto, del loro contributo alla vittoria. La creazione del *civis americanus* non è più sufficiente a giustificare il sistema scolastico. Occorrono altri criteri giustificativi, altri « déi », come afferma Postman, pur sapendo che alcuni di questi nuovi déi saranno destinati a fallire. Postman li elenca puntigliosamente: in primo luogo, l'utilità economica, che tende a subordinare i piani di studio e in generale tutta l'attività didattica alle esigenze delle grandi organizzazioni economiche produttive; quindi, il consumismo, vale a dire l'apertura verso l'avere più che l'essere, il bisogno di appartenenza soddisfatto attraverso la partecipazione al mercato; in terzo luogo, la tecnologia, che tende a rendere possibile e auspicabile la tele-scuola, eliminando maestri, aule, edifici, sempre più costosi e mai del tutto adeguati; infine, la « separatezza culturale », vale a dire una scuola ritagliata sulle diversità culturali in maniera così precisa da rendere « scorretto politicamente » — il famigerato, più che famoso, criterio del « politically correct » — parlare di Shakespeare, ma non dedicare lo stesso tempo al rock o al rap.

La conclusione di Postman appare pervasa da un ottimismo temperato. Si rende conto che per avere una « scuola pubblica » occorre, intanto, avere un pubblico così come, per insegnare ai bambini e agli adolescenti, bisogna che questi ancora esistano e non stiano per essere fagocitati dai mass media e quindi « annullati » come soggetto sociale. Eppure,

« la mia fede — scrive — è che la scuola durerà poiché nessuno ha inventato un modo migliore per introdurre i giovani al mondo della conoscenza; che la scuola pubblica durerà poiché nessuno ha inventato un modo migliore per creare un pubblico; e che l'infanzia sopravviverà poiché senza di essa siamo costretti a perdere il nostro sentimento di che cosa significhi essere un adulto ».

Le osservazioni conclusive di Postman coincidono con quelle che chiudono il ricco, affascinante volume di Vittorino Andreoli, il quale continua la sua ricerca intorno alla condizione giovanile nelle società industrializzate di oggi. Andreoli si conferma analista innamorato delle situazioni estreme, quasi « speleologo », per così dire, della psiche giovanile, in un ambito di osservazione, peraltro, che in questo libro appare più ampio, trattato sempre con lo stile nervoso e brillante, che da tempo riconosciamo a questo autore. Vi sono pagine, tuttavia, che fanno di prontuario, specialmente là dove Andreoli elenca i modi di uccidere, le motivazioni che presiedono a questa tetra operazione, che raramente si trova fra gli animali non umani, e che dà invece alla specie dell'*homo sapiens* il triste primato dell'*homo necans*.

Se ci fermassimo ad una considerazione puramente biologica o al più socio-biologica, ci sarebbe da disperare. Ma ad Andreoli non sfugge la possibilità, riservata agli esseri umani, né assolutamente liberi ma neppure assolutamente determinati, di sottrarsi all'« etica della circostanza » e alla violenza gratuita. « Quest'uomo che puzza da omicida ma emana anche un profumo d'angelo — scrive Andreoli con grande finezza — quest'uomo che è scappato dal determinismo, da una fatalità meccanica, e può pertanto costruire la sua fine, ma anche perseguire una grandezza unica nell'universo. Di fronte a ogni assassino vedo un potenziale saggio... ». L'uomo è un progetto per l'uomo. « C'è bisogno di filosofia, di analisi della storia — scrive ancora Andreoli — di quelle "materie umanistiche" che hanno perso progressiva-

mente pregio, mentre il pensiero industriale e l'economia del profitto si ampliano fino al delirio... ». È un richiamo importante. La stessa violenza giovanile, spesso priva di motivazioni plausibili e quindi affrettatamente considerata come puramente distruttiva e irrazionale, è in realtà un'energia, una forza vitale che ha deragliato, che va ripresa e riorientata per il bene comune.

F.F.

JOSÉ A. PRADES, *L'éthique de l'environnement et du développement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, pp. 128. CARLA RAVAIOLI, *La crescita fredda*, Datanews, Roma, 1995, pp. 134.

Credo che Georges Bataille, nella *Critica dell'occhio*, abbia ragione: per capire il mondo bisogna guardarlo dalle parti basse. Le sue vergogne sono epifaniche. I valori nobili accecano. Ci sono volute tonnellate di immondizia per le strade di Milano perché si cominciasse a diffondere la consapevolezza dell'ambiente come problema. I marciapiedi traboccanti di letame hanno illuminato di luce nuova le contraddizioni dello « sviluppo selvaggio ». Nello stesso tempo era probabilmente necessario l'ostinato, motivato rifiuto del piccolo Comune di Cerro a far da pattumiera per la grande Milano a far riflettere tutti e a scuotere alfine dal loro sonno di distratti detentori del potere inerte gli amministratori della metropoli. Ben a ragione Prades osserva che « i cambiamenti determinati dalla rivoluzione industriale, una delle più grandi mutazioni nella storia della civiltà, hanno anche un'influenza decisiva nel trasformare i rapporti che legano gli esseri umani al loro ambiente naturale. E ciò in due sensi successivi e complementari ». In un primo momento, a suo giudizio, si sviluppa lo sfruttamento intensivo, sistematico, si potrebbe dire « anarchico » delle risorse naturali, dal carbone al petrolio, alle foreste, e così via, come se queste risorse fossero di fatto inesauribili. È

quanto meno curioso pensare che persino gli studiosi più aperti e rivoluzionari del secolo scorso, Marx compreso, non abbiano mai fatto cenno al problema dell'esaurimento delle ricchezze naturali e che anzi le abbiano sempre date per scontate, tanto da non prenderle neppure in considerazione quando trattavano della « struttura economica ».

È solo in un secondo momento, in tempi relativamente recenti e generalmente dopo la seconda guerra mondiale, che movimenti notevoli di protesta contro gli sfruttamenti intensivi si fanno strada, forse non del tutto immemori delle preoccupazioni già espresse da John Stuart Mill, nei suoi *Principles of political Economy* circa l'opportunità di una « stationary economy », o economia relativamente stabile, in grado di svilupparsi senza pregiudicare gli equilibri eco-sistemici e senza danneggiare irrimediabilmente la capacità di riproduzione delle risorse naturali. Questi movimenti « conservazionisti » non si esauriscono in una serie di iniziative di tipo sociale ed economico. Investono necessariamente problemi di etica sociale che vanno dalla regolamentazione dei modi di sfruttamento della natura a fini produttivi alla bioetica.

Prades propone una « etica concreta », vale a dire, se comprendiamo bene, il raccordo fra i principi morali generali e le questioni specifiche che si pongono ai responsabili dell'amministrazione e soprattutto della produzione industriale. Egli cerca di superare il dualismo che ancora persiste nel pensiero di Max Weber fra l'« etica dei principi assoluti » e l'« etica della responsabilità », che è quella di chi vive immerso nelle questioni del presente e della pratica produttiva, che quindi deve continuamente mediare fra principi e casi concreti. L'esigenza espressa da Prades è reale, ma la via proposta per soddisfarla, al di là del suo evidente schematismo, non sembra risolutiva. Nessun dubbio che l'impostazione inter-disciplinare, che già oggi si potrebbe forse più correttamente chiamare « post-disciplinare », risulti importante per dar corso ad un'impostazione « in-

tegrata » delle ricerche, da cui dovrebbero discendere le misure di ordine pratico applicativo. Ma forse in questo modo si svaluta o comunque si sottace l'importanza spesso decisiva del mondo degli interessi economici a breve o brevissimo termine, quelle tendenze alquanto piratesche a massimizzare il profitto che stanno dietro e almeno in parte spiegano l'assalto ai suoli urbani e la devastazione del sottosuolo, dei fiumi e delle foreste. È difficile non concordare con Prades quando afferma, nel capitolo conclusivo del suo volume, che « lo sviluppo tecnico-scientifico non comporta solo delle opportunità per la qualità della vita, che comprende anche rischi importanti dal punto di vista della salvaguardia dell'ambiente e della protezione della salute e della sicurezza umane ». È una buona presa di coscienza, necessaria, ma non sufficiente.

I « limiti sociali dello sviluppo » è il tema di cui da tempo si occupa Carla Ravaioli. La crescita a tutti i costi deve cedere il passo alla « crescita fredda », secondo una prospettiva che ha ormai raggiunto e convinto anche gli ambienti dell'ufficialità politica e economica. Ancora recentemente, il Governatore della Banca d'Italia, Antonio Fazio, osservava che i rischi della « globalizzazione » non sono da minimizzare, che con essa e con gli « sradicamenti » che comporta « gli speculatori ci guadagnano mentre i deboli restano emarginati [...] I rapporti di cambio fra monete possono, per periodi anche molto lunghi, risentire in misura considerevole di stimoli e impulsi di natura unicamente finanziaria, talora speculativa. Allo stesso modo i tassi di interesse subiscono movimenti che non traggono origine da accadimenti che riguardano l'economia reale » (dichiarazioni in « Corriere della Sera », 3 dicembre 1995). Può far piacere, certamente, che si sia finalmente scoperto il « capitalismo finanziario », di cui già scrivevano, in un quadro teorico diverso, Thorstein Veblen e Rudolf Hilferding ottant'anni fa.

Carla Ravaioli non si contenta di que-

ste prese di posizione che non vanno al di là di un opportuno aggiornamento. Ella dimostra invece, con un serrato ragionamento in cui le cifre dell'andamento economico mondiale si legano ad un impegno non velleitario di trasformazione positiva, che « non si può affrontare in tutta la sua portata il problema ambiente, sia dal punto di vista dell'analisi che da quello dell'impegno attivo, se non si affronta contemporaneamente, in stretta e interdependente contiguità, anche il problema del Terzo Mondo. Meglio ancora, se non si vede che i due problemi sono in realtà un problema solo ». Di fatto, è indubitabile che la miseria del Terzo Mondo trova nel mondo scandalosamente ricco delle società tecnicamente progredite le sue realtà correlative, le sacche di povertà endemica, uno sviluppo economico impetuoso che però non crea posti di lavoro, una polarizzazione dei gruppi sociali che finisce per spezzare dicotomicamente in due la società e distruggere la comunità. È da questo angolo visuale che è possibile cogliere un'interdipendenza inquietante: l'ossessione produttiva si accompagna o addirittura determina la miseria di massa. L'iperativismo faustiano di tanti imprenditori rischia allora di coincidere non tanto con la « ricchezza delle nazioni » quanto invece con la fine del pianeta.

F.F.

ORNELLA ROTA, *Olio, acqua, cotone. Laiche e islamiche ad Algeri*, De Martinis & C. Editori, Catania, 1995, pp. 70.

L'autrice, Ornella Rota, ex giornalista de *La Stampa* ed appassionata cultrice del mondo arabo, raccoglie nel testo i punti di vista differenti di alcune donne algerine su aspetti emblematici della loro cultura e del loro modo di vita (la famiglia, il rapporto tra i sessi, la donna che lavora, la loro idea della società occidentale, che si fa coincidere sostanzialmente con quella francese, il tempo libero ecc.). Si tratta di tanti frammenti minu-

ti, quasi del tutto slegati dal contesto di riferimento, relativi a donne di cui solo in pochi casi si conosce l'attività svolta, se sono sposate o meno o altre variabili socio-economiche. Ciò sia per difendere in qualche modo quelle che avevano accettato di farsi intervistare da possibili ritorsioni da parte degli integralisti islamici, sia per ragioni « interne alla logica musulmana » quale « il dovere di rispetto del tradizionale riserbo femminile » (p. 17). Secondo l'autrice inoltre i « singoli nomi non sono importanti: conta che esprimano il punto di vista della comunità » (p. 17).

La struttura del libro comprende tre parti: il progetto islamico, quello laico e un tentativo finale di mediazione tra i due, che ci mostrano il diverso articolarsi dei modi di vedere all'interno di una medesima cultura. Così, ad esempio, a proposito del significato del velo; mentre per le islamiche esso può avere anche una valenza politica, di aperta opposizione ai valori occidentali e/o al capitalismo americano, nella terza parte — imperniata, come si è già detto, sulla ricerca di una mediazione — viene visto come un'abitudine quotidiana e/o come semplice atto di fede, senza alcun significato politico o di sottomissione all'uomo. Oppure ancora nella parte dedicata al « progetto laico » alcune donne, nel considerare il problema del rapporto tra Islam e modernizzazione, affermano che tra i due termini esisterebbe conflitto e al riguardo manifestano il desiderio di vivere in una società allo stesso tempo islamica e moderna. Interessante pure il fatto che entrambi i gruppi di donne (islamiche e laiche) tendano a negare l'esistenza di una questione femminile in Algeria, che secondo loro è piuttosto un paese afflitto da problemi socio-economici. È stato osservato inoltre che il concetto della autonomia economica quale presupposto per poter decidere della propria vita corrisponde in realtà a un modo di ragionare più propriamente occidentale. Altre donne propongono di trovare un equilibrio tra il punto di vista islamico e quello laico. L'uno identifica « l'intero oc-

cidente con alcune deviazioni che di fatto riguardano una minoranza » (p. 64), senza considerare, ad esempio, che fenomeni come la corruzione possono colpire anche l'Islam. L'altro, invece, sembra accettare acriticamente tutto ciò che viene dalla Francia, « senza rendersi conto che oggi, nei paesi europei, le donne soffrono delle conseguenze degli stessi principi che loro vorrebbero introdurre anche da noi » (p. 64); e mi sembra chiaro il riferimento al problema del doppio lavoro della donna occidentale, in famiglia e fuori casa; quello della solitudine di molte donne colte ed emancipate, ecc. Alcune ritengono che il Corano non tende a produrre la emarginazione del mondo arabo dall'occidente, ma piuttosto in maniera positiva ad evitare « lo snaturamento che alla nostra società deriverebbe dall'adottare modelli di vita a noi estranei » (p. 65). Come tratto caratteristico della loro cultura in particolare individuano « una sorta di pudore che non esiste più in Europa ». Pudore inteso come « rispetto, discrezione sui propri sentimenti quanto sul proprio corpo » (p. 65). Questo riferimento al modo di concepire e di vivere i rapporti sociali nell'Islam è un elemento che compare anche in un bel libro di Tahar Ben Jelloun, *A occhi bassi*, trad. it., Einaudi, Torino, 1993 (Paris, 1991) quando descrive i rapporti dei genitori della protagonista tra di loro e quelli tra quest'ultima e il padre. « (...) il loro amore era solido: la sua forza sta in quella bellezza interiore, discreta e mai menzionata. Sta interamente in un gesto: tenere gli occhi bassi » (p. 105) (...) « Quando mio padre mi ordina di abbassare gli occhi non posso resistere né fare diversamente. I miei occhi si abbassano da soli. Non so spiegarlo. So soltanto che è l'espressione di un patto tra noi due. L'amore è in primo luogo il rispetto che si esprime con questo gesto. Non occorre cercare lontano... » (p. 118).

Quanto poi alle algerine « emancipate » che in patria continuano a comportarsi da algerine (non fumano di fronte al padre, non bevono vino, non escono

la sera senza il marito, ecc.) un'intervistata nega che ci si trovi davanti a casi di « ipocrisia istituzionalizzata ». Piuttosto « ... questa valutazione discende da parametri di giudizio europei. Non si tratta di ipocrisia. È che da noi le persone più moderne non vogliono offendere una larga parte della società che tuttora la pensa in modo tradizionale » (p. 66). Però c'è chi aggiunge: « (...) Quel che mi piace, in Europa, è che una donna può essere com'è; non deve nascondersi, né dire bugie, né preoccuparsi più di tanto del giudizio della gente » (p. 68).

Come si è già detto, il libro, tutto sommato, pur nell'assenza di un quadro concettuale di riferimento e della ricostruzione, anche nelle linee essenziali, dell'attuale contesto algerino, preso di mira quasi quotidianamente dal terrorismo islamico, offre la possibilità di capire in poche pagine quanto diversificata e varia possa essere una cultura.

MARIAROSARIA DAMIANI

SALVADOR SALCEDO LÓPEZ, *Industrialización y modernización*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1996, pp. 133; WOLFGANG LITTEK, TONY CHARLES (a cura di), *Emerging Forms of Work Organization in International Perspective*, Walter de Gruyter, New York, 1996, pp. 514; ANTONIO COCOZZA, *La sfida della partecipazione*, Franco Angeli, Milano, 1996, pp. 152.

Accade che un libro a prima vista di pura divulgazione attinga invece il piano critico e giunga ad offrire al lettore non frettoloso spunti originali e nuove prospettive. È questo il caso del rapido, ricco volume di Salvador Salcedo, professore di sociologia nell'Università di Valencia e attento osservatore della fase di transizione in cui versa oggi la Spagna. La ragione della sua riuscita è presto detta: mentre molti contributi sull'industrializzazione e sulla modernizzazione ne considerano aspetti specifici, addentrandosi in circostanziati esami dei partico-

lari fino a perdere la visione del tutto, Salcedo afferma fin dalle primissime pagine la natura del processo di industrializzazione come *processo sociale globale* — un processo che non coinvolge soltanto né si esaurisce nei suoi aspetti economici o finanziari o propriamente tecnici, ma chiama in causa fattori meta-economici che vanno dalla struttura istituzionale a quella demografica, dall'organizzazione scolastica alle dimensioni della famiglia media e all'uso, più o meno razionale, del territorio. Per questo Salcedo passa in rassegna le teorie dell'industrialismo e del post-industrialismo maggiormente seguite in Europa e negli Stati Uniti, senza risparmiare appunti precisi a quelle che vanno per la maggiore.

Da questo punto di vista, si rende utile la meditata rassegna intorno alle forme emergenti dell'organizzazione del lavoro industriale, dalla Germania al Giappone e agli Stati Uniti, passando per la Francia, l'Italia e altri paesi sviluppati, che con grande diligenza e senso della misura hanno curato Wolfgang Littek e Tony Charles. La parte italiana è stata scritta da Michele La Rosa, dell'Università di Bologna, e correttamente si impernia sui modelli attuali dei modi di produzione, che sembrano tutti rifarsi a modalità e a tecniche post-tayloristiche. Dalla grande maggioranza di questi studi, non prontamente comparabili se non per accostamenti impressionistici, data la mancata standardizzazione dei criteri metodologici, si ricava che un'organizzazione del lavoro di tipo autoritario, quale era quella postulata dall'arcigno ingegnere di Philadelphia, Frederick Winslow Taylor, non solo oggi non è più proponibile, ma addirittura determinerebbe la paralisi del flusso produttivo. Tanto più che non sembra sufficiente denunciare, nelle condizioni odierne, i limiti del fordismo e del taylorismo, in quanto sistemi organizzativi intimamente autoritari, in cui gli « operai sono pagati per lavorare, non per pensare », ma occorre procedere con urgenza alla costruzione di modelli produttivi « snelli », flessibili ed

efficienti a un tempo, in cui non vale più l'antico dilemma fra la produzione di prodotti di serie a basso costo e quella di prodotti per clienti scelti ad altissimo costo, ossia fra la grande serie e l'artigianato. Lo studio italiano osserva in proposito che « i modelli post-tayloristici di produzione non sono semplicemente l'opposto dei modelli tayloristici, bensì si pongono come forme di organizzazione del lavoro nuove, necessariamente improvvisate talvolta e quindi instabili [...] così che questa specializzazione flessibile non costituisce semplicemente un ritorno al passato dei principi pre-tayloristici ma un tentativo di creare nuove forme flessibili, competitive e socialmente accettabili ».

Sarebbe un errore, a mio sommo parere, pensare che il « superamento » dell'autoritarismo tayloristico sia da attribuirsi ad un improvviso caso di coscienza della direzioni aziendali, a un soprassalto di scrupoli democratici. Le cose sono più semplici e tutto sommato più prosaiche. Nelle attuali forme organizzative del lavoro industriale, specialmente tenuto conto dell'evoluzione del macchinario produttivo, entrato ormai in una fase altamente automatizzata con le macchine transfer e con i robot, nessun contratto di lavoro, per quanto giuridicamente ben codificato e minuziosamente articolato, è più in grado di prevedere e alla lettera sanzionare il comportamento operaio. È chiamata in causa la disposizione psicologica, e non solo l'erogazione di energia muscolare, del singolo operaio, che ora converrà chiamare « operatore ». Nessun contratto formalmente codificato può esattamente prevedere quando un dato segnale si farà avvertire e l'addetto alla produzione o alla manutenzione dovrà intervenire.

Il flusso produttivo dipenderà sempre più da un atteggiamento di collaborazione e di fiducia della manodopera che solo per abitudine si continuerà a chiamare « subalterna ». La « scoperta della fiducia come base delle relazioni industriali » ha qui, nelle condizioni tecniche del lavoro industriale nelle sue punte avan-

zate, la sua radice più che nel buon cuore dei nuovi *managers*. E qui trova anche la sua giustificazione quella che, assai correttamente, Antonio Coccoza indica come la « sfida della partecipazione ». Una volta, ancora pochi decenni fa, la partecipazione era un « optional »; adesso è una pura e semplice necessità. Non è solo la « politica dei redditi », né la si può considerare soddisfatta nei termini della « sistematica concertazione fra le parti ». La partecipazione richiesta dalle condizioni odierne del processo produttivo ribalta il modo tradizionale di concepire la gestione delle risorse umane nell'impresa. « Oggi la vera sfida — osserva Coccoza — sia politica che culturale per l'Europa [...] è rappresentata dalla ridefinizione di un modello sociale orientato all'efficienza, ma anche alla partecipazione e alla solidarietà sociale, mentre nell'economica e nel lavoro occorre consolidare un sistema di relazioni industriali *labour inclusive*. Tale prospettiva potrebbe divenire una risposta propositiva alla *deregulation* proveniente dagli Stati Uniti (e dalla Gran Bretagna) e alla ipotesi di integrazione in un'ottica meramente aziendalistica tipica dell'esperienza giapponese, non trasferibile meccanicamente nel contesto italiano e europeo ».

La globalizzazione delle economie, fortemente guidate o quanto meno condizionate da quei poteri forti, talvolta più forti degli stessi governi nazionali, che sono le società multi-nazionali, non può evidentemente essere considerata, di per sé, come la soluzione dei problemi che oggi fronteggiano tutti i Paesi tecnicamente progrediti, soprattutto avendo l'occhio alla stridente contraddizione fra la ricchezza prodotta, ovunque in aumento, e il numero dei senza lavoro, che ciò nonostante va lievitando. Supporre che il mercato sia di per sé in grado di auto-equilibrarsi in tempi ragionevolmente brevi è probabilmente illusorio. Anche per questa ragione lo stesso concetto di efficienza va ridefinito non solo in termini aziendali, ma tenendo sotto controllo le condizioni minime indispensabili per

l'equilibrio del sistema sociale complessivo.

F.F.

FULVIO SCAPARRO, *Talis Pater*, Rizzoli, Milano, 1996, pp. 195; GIUDITTA LO RUSSO, *Uomini e padri*, Borla, Roma, 1996, pp. 231.

Prima ancora che fenomeno fisiologico, la paternità è un rapporto umano, un fatto culturale. Forse per questa ragione vi sono più procreatori che padri in senso proprio. Specialmente oggi, essere padri è difficile. Richiede tempo, capacità di ascoltare, rispondere, conversare. Quanti padri riescono a compiere anche una breve passeggiata al giorno, verso sera, all'ora del tramonto e dell'esame di coscienza, con i propri figli? Quest'epoca, detta anche del tardo capitalismo o del neo-ipercapitalismo, ci ha dato molti beni, dal riscaldamento centrale al frigorifero, dall'automobile al fax e al computer, ma ci nega le pause di riflessione, il silenzio, il raccoglimento da condividere con i familiari, senza fretta, senza rumori. È uno dei meriti del libro di Fulvio Scaparro di avere implicitamente scoperto le condizioni di vita quotidiana che sembrano essere essenziali per lo sviluppo d'una paternità responsabile, in cui i rapporti padre-figlio non debbano necessariamente essere programmati con apposito preavviso come un appuntamento d'affari. Ma è anche un limite alquanto vistoso. Per far conversare umanamente, vale a dire con tutta la calma e l'imprevedibilità di un vero colloquio inter-personale, Scaparro ha dovuto reinventare l'isola felice, ha richiamato il mito della vacanza smemorata e « vuota », come dice l'etimologia della parola, quel periodo di tempo, purtroppo sempre troppo breve, in cui si dimenticano uffici e affari, impegni sociali e squilli del telefono.

Sarebbe stato bello e, come si dice, « challenging », ossia una vera e propria sfida, se Scaparro avesse allineato le con-

dizioni minime per ottenere su base quotidiana, e nel vortice del « logorio della vita moderna », quello che delinea con aggraziata precisione nel casolare del « Salmone felice » ai margini di quel lembo di paradiso che è il parco dell'Uccellina. Ma per questo ci voleva forse, più che un sottile e acuto psicologo, un rivoluzionario, se non un terrorista, pronto poi a far pagare un biglietto assai salato a tutta la società per i suoi esperimenti e le sue congetture. Nei limiti del « Salmone felice », i consigli di Scaparro sono pervasi di saggezza e di buon senso e aiutano, se non la felicità dei figli, almeno a diminuirne le possibilità che essi siano costretti a scegliere fra scorcioie egualmente negative e in taluni casi persino tragiche: auto-distruttive, quando si tratta di droga, o etero-distruttive, quando è invece di scena la violenza.

Ciò non comporta per Scaparro la condanna senza appello del « mitico '68 » e neppure la riprovazione della ribellione giovanile, che sembra del resto contrassegnare il comportamento di ogni nuova generazione nel suo ansioso tentativo di affermarsi contro la vecchia. I miti non spaventano lo sperimentato psicologo. « I miti — scrive — sono già nati tutti, nella notte dei tempi. Il repertorio è completo. Gli interpreti, le incarnazioni del mito sono tanti. Altri ancora ne nasceranno ». Ma da questo atteggiamento, che potrà sembrare *blasé* e distaccato, Scaparro trae una lezione che non ha perduto nulla della sua validità: gli adolescenti hanno bisogno di comprensione e soprattutto di amore e « il contrario dell'amore non è l'odio, ma l'indifferenza ». Conclusione importante, da tener presente soprattutto oggi, quando ragazzi e genitori tacciono e addirittura si ignorano in casa mentre si confrontano in pubblico, nelle trasmissioni televisive. Niente da dire, se proprio non si aprono altre possibilità di dialogo, anche se il rapporto intimo e diretto fra figli e genitori non dovrebbe essere mediato dalla telecamera: è, o dovrebbe essere, come anche Leonardo Zega ha di recente ancora dimostrato con un'interessante ri-

cerca (si veda L. Zega, *Colloqui col padre*, Mondadori, Milano, 1995), un momento di massima autenticità che non può svolgersi dietro l'occhio falsato e spettacolarizzante del video.

Una concezione altamente problematica della figura e del ruolo del padre è quella presentata, da un punto di vista antropologico culturale, da Giuditta Lo Russo. Il suo libro non si contenta di dare consigli pratici, peraltro generalmente utili, ma scandaglia le origini stesse dell'idea di paternità, non solo del padre così come il bambino nella pratica quotidiana lo incontra, bensì anche del padre come simbolo, figura meta-storica e artefice, nel bambino, della laboriosa costruzione del Super-ego. Ancora di recenti commentatori corrivi, dotati di quella supponenza intellettuale che sembra direttamente derivare dalla superficialità inconsapevole di se stessa, hanno stabilito che negli italiani è presente la madre con il suo amorevole permissivismo mentre è assente il padre, donde lo scarso senso dello Stato, della legge e in generale dei propri doveri, privati e pubblici, che affligge gli abitanti della penisola.

Giuditta Lo Russo fa rapida giustizia di consimili luoghi comuni e arroganti sciocchezze. Il suo libro ci introduce nella selva oscura dei rapporti fra i sessi e ci aiuta a comprendere che da una donna dipendiamo sia per nascere che per diventare padri. Non si vuole con ciò rinverdire le fortune di una mitica età dell'oro matriarcale, tipica dell'epoca protostorica della « Grande Dea », quando il concetto di paternità non era ancora stato compreso, la connessione fra coito e procreazione non era stata percepita e pertanto la parte o il ruolo maschile appariva del tutto trascurabile. Anche se lo cita abbondantemente, Giuditta Lo Russo non sembra rifarsi al « diritto materno » elaborato nella sua poderosa opera da Johann Jacob Bachofen (si veda *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1961). Il suo intento è più complesso né ha molto da spartire con le chiosose rivendicazioni del femminismo che dilaga sui mass media. Esso intende fissare le linee maestre

di una ricerca intorno alla costruzione sociale della paternità, che ne faccia risalire gli aspetti non puramente fisiologici, ma in primo luogo culturali, legati ad una piena assunzione di responsabilità che nelle nostre società, anche quando siano tecnicamente progredite, non può certamente dirsi raggiunta.

F.F.

SIMON SCHAMA, *Landscape and Memory*, Knopf, New York, 1995, pp. 652.

Che cosa vediamo quando guardiamo? Sappiamo per certo che nulla è immediatamente osservabile. In altre parole, guardiamo con gli occhi ma vediamo con i ricordi, le impressioni, le letture precedenti. Guardiamo con gli occhi del corpo, ma vediamo anche, o forse soprattutto, con gli occhi della mente. Ogni cosa che vediamo è, in senso letterale, un *déjà vu*.

Quando Maurice Halbwachs, l'eminento membro della « covata » durkheimiana e l'autore dei *Quadri sociali della memoria*, giunge la prima volta a Londra, gli sembra di esserci già stato. L'aveva vista attraverso i romanzi di Charles Dickens. Ora la « rivedeva ». Ogni persona si porta dentro i suoi paesaggi, parte e insieme stimolo delle sue memorie — i suoi « paesaggi dell'anima », lo schedario dei suoi ricordi. L'importanza del libro di Simon Schama, attualmente professore di storia presso l'Università Columbia di New York, consiste nel far comprendere, se non dimostrare in senso stretto, il peso della memoria nel contemplare qualsiasi paesaggio, e da qui risalire alla fondamentale unità dell'esperienza umana, alla invincibile tendenza a sacralizzare boschi, rocce, correnti d'acqua, attribuendovi significati che trascendono le loro caratteristiche empiriche. In questa prospettiva, il libro è di grande originalità, sfida e affronta i luoghi comuni e la pigrizia della saggezza convenzionale. Vi è, in effetti, tutta una tradizione di pensiero di ascendenza car-

tesiana — in realtà platonica — che si fonda, giustifica e celebra il dualismo: natura e cultura, *res cogitans* e *res extensa*, anima e corpo, empiria e teoria. Assumendo invece un punto di vista altamente originale, questo libro si fonda sul tentativo di riunire i due termini. La presenza umana sembra essere essenziale anche per documentarne l'assenza. Non è vero che non è più possibile ritirarsi nel deserto al modo degli asceti e degli anacoreti del secondo e del terzo secolo solo perché nel deserto è stato trovato il petrolio. Se guardiamo un deserto, se ne contempliamo le onde sabbiose in apparenza immobili, pronte peraltro a riprendere la loro imprevedibile danza non appena si alzi il temibile *ghibli* o, peggio ancora, il *kahan-sin* che brucia gli occhi e annebbia la vista, il buon senso ci dice che è deserto ciò che è privo della presenza umana. Il paradosso è che è proprio l'uomo, con la sua presenza, a definire il deserto.

« I paesaggi — scrive Schama — sono cultura prima di essere natura; costruzioni dell'immaginazione proiettate sulla selva, sull'acqua e sulla roccia. [...] Occorre però anche riconoscere che una volta che una certa idea di paesaggio, di un mito, di una visione si è stabilita in un dato luogo, essa acquista una capacità particolare di confondere le categorie, di rendere le metafore più reali dei loro referenti; di trasformarsi, di fatto, in una parte del quadro ». Gli esempi addotti da Schama sono straordinariamente godibili. Le pagine dedicate al maresciallo del Terzo Reich, al nazista Hermann Göring, il quale fin dal 1934 si preoccupa dello stato delle foreste ai confini tedeschi orientali e si aggira fra i boschi vestito come una comparsa del *Der Freischutz*, da autentico « ippopotamo » sensuale e vorace, degno compagno complementare dell'anale vegetariano Hitler, sono di un umorismo nero irresistibile, ancor più sottolineato dal generale *understatement*. Ma ancora più rivelatrici sono le osservazioni che Schama dedica al *De Germania* di Tacito.

Qui la selva cessa dall'essere la scena

di un'operetta di dubbio gusto. La selva viene sacralizzata, sede della divinità primigenia, che dalle radici emerge e si afferma come la forza indigena destinata a punire l'arroganza razziale, oltre che la presunta superiorità tecnica, di Publio Quintilio Varo e delle sue legioni. Nella densa, oscura e paurosa foresta di Teutoburgo, Varo e le sue truppe cadono vittime dell'imboscata di Arminio. Con un ardito balzo comparativo, non raro in questo libro, Schama paragona Varo al generale Custer circondato dagli Indiani: « Povero Quintilio Varo, il Custer della foresta di Teutoburgo; Custer per più d'una ragione, poiché Velleio Patercolo, l'unico testimone sopravvissuto, presta particolare attenzione all'arroganza razziale e culturale di Varo, il quale disprezza i Germani che « non hanno nulla di umano tranne la voce e gli arti ». Ma Arminio, che era stato educato alle arti militari proprio dai Romani, se era un indigeno, non era certamente uno sprovveduto, e toccherà poi ad Agricola vendicare l'onta della sconfitta di Varo, copiando in parte la tecnica militare e le strategie di Arminio. Questi doveva poi divenire un mito, l'eroe della foresta germanica per eccellenza, come tale rispolverato in anni recenti dai Nazisti e da quel loro ministro dell'agricoltura, Rudolf Darré, cui è attribuita la paternità del motto « *Blut und Boden* » (*Sangue e Suolo*).

L'analisi di Schama è per gran parte debitrice a Tacito, ma non sembra essere del tutto consapevole dell'intento pedagogico che muove la tesa scrittura tacitiana come, secoli dopo, giustificherà la paradossale difesa del cannibalismo fatta da Montaigne. In entrambi i casi, si tratta di porre davanti agli occhi dei corrotti romani, per Tacito, e degli ipocriti cristiani europei, per Montaigne, l'esempio di costumi primitivi ma genuini, sobri, di ammirevole semplicità. Schama solleva invece una diversa, interessante questione: fino a che punto si può spingere il mito, il bisogno di santificare le origini, l'ossessione dell'inizio. « Il vero problema — osserva con molto equilibrio

— consiste nel decidere se sia possibile prendere il mito sul serio nei suoi stessi termini, rispettare la sua coerenza e complessità senza farsi moralmente accecare dalla sua forza poetica. [...] Di questo sono certo: non prendere il mito sul serio nella vita di una cultura chiaramente “disincantata” come la nostra significa in effetti impoverire la nostra comprensione del mondo che abbiamo in comune (*our shared World*) ».

La stessa impostazione Schama fa valere nel suo geniale esame dell'acqua e delle montagne. La ricostruzione della vita e delle opere di quel singolare « amico dell'acqua » che fu Lorenzo Bernini, con le fontane dei quattro fiumi, della « barcaccia » di Piazza di Spagna e del Tritone, è ricca di accostamenti impreveduti così come la riconsiderazione di Henry David Thoreau e di John Muir ci obbliga a rivedere le interpretazioni, ormai tradizionalizzate, dei recenti movimenti di contestazione. Lungi dal porsi come una novità assoluta, sarà forse necessario convincersi che gran parte della contestazione e della controcultura giovanile odierna trova nei Romantici del secolo scorso i suoi progenitori, se non i suoi archetipi esemplari.

F.F.

KONRAD SEITZ, *Europa: una colonia tecnologica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, pp. 462.

L'interrogativo tradisce un'angoscia genuina. È vero che l'Europa perde colpi, e non solo dal punto di vista tecnologico. Politicamente, la sua incapacità di decidere a proposito della Bosnia è stata grave. Ha rivelato debolezze interne, visioni poco chiare, che vengono da lontano. Intorno agli anni '70, quando ormai la ricostruzione del dopoguerra era da tempo ultimata e la Germania era tornata in forze sui mercati mondiali e la stessa Italia, con stupore di molti osservatori, era riuscita a compiere in vent'anni, tra il 1950 e il 1970, una « rivoluzio-

ne industriale » che altrove, per esempio in Inghilterra, aveva richiesto poco meno di due secoli, era quasi di moda interrogarsi sull'avvenire dell'Europa. Gli interrogativi avevano la stessa ansiosa ambiguità della richiesta di notizie circa lo stato di salute di una vecchia veneranda zia per la quale non ci sia più nulla da fare. L'Europa era allora considerata un « continente stanco », *a tired continent*. Il giornalista saggista Jean-Jacques Servan Schreiber, brioso come di consueto, spaventava i ceti moderati europei con un libro dal titolo alquanto perentorio: *Le défi américain* (la sfida americana).

Uno spavento analogo percorre le pagine del libro di Konrad Seitz. Con un'aggravante: la sfida si è fatta doppia. Di fronte all'Europa si erge, oltre alla sfida americana, anche quella giapponese, per non parlare dei quattro « draghi » del Sud-est asiatico: Formosa, Hong Kong, Singapore e Corea del Sud. Nessun dubbio, peraltro, che gli Stati Uniti restino il concorrente, o lo « sfidante », principale. Impossibile ormai definirli, come ancora si faceva pochi anni fa, come la mera « proiezione », la *Uebertragung*, dell'Europa. Il cordone ombelicale con il vecchio continente è stato per sempre tagliato. Insieme con gli Stati Uniti, l'Europa deve fronteggiare il Giappone, concorrente temibile e per certi aspetti misterioso. L'Europa, che fu già padrona del mondo, divenuto sua colonia, è oggi a sua volta minacciata e rischia di vedersi degradata a colonia, non in termini politici, ovviamente, ma tecnologici e industriali. La tesi di Seitz è tanto semplice quanto brutale. La scienza è diventata un fattore direttamente produttivo. La ricerca scientifica europea stenta a tenere il passo con quella americana e giapponese. È questo il terreno su cui si gioca la partita. Non si tratta più di conquistare territori, ma mercati. La posta in gioco non è il dominio politico-militare. Riguarda invece l'efficienza organizzativa, il flusso produttivo, l'applicazione delle nuove tecniche legate all'elettronica e alla telematica.

I dati offerti in proposito sono impressionanti. Il primo caso è quello dei chip di memoria. Siamo alla fine del 1979 e un fatto sembra certo: i chip giapponesi erano migliori di quelli americani. L'autore riferisce che la Hewlett-Packard aveva testato i chip giapponesi e aveva scoperto che la loro « quota di difetti » (probabilità di errore) era solo un quinto di quella dei chip americani. Nello stesso tempo, la Silicon Valley, che si riteneva invincibile, doveva subire la sua Pearl Harbor. Non si trattava solo di superiorità tecnica. I giapponesi avevano fatto irruzione sul mercato con un'aggressività straordinaria, che non indietreggiava neppure davanti alle manovre più smaccate di *dumping*. Dietro ai singoli produttori giapponesi non c'era il vuoto di un'economia liberista ortodossa, precedente in ordine sparso. Agiva invece come coagulante e direzione unitaria il mitico *Miti*, il potente Ministero dell'Industria all'estero, con i suoi piani specifici, le sue « tecnopoli » e con le sue risorse sia tecniche che finanziarie ragguardevoli.

I giapponesi perdettero in quella guerra economica, si calcola, quattro miliardi di dollari, ma i produttori americani di DRAM alla fine erano stati spazzati via. Ed è noto, come nota accuratamente Seitz, che « le DRAM svolgono un ruolo di propulsione tecnologica nella tecnica di produzione; offrono le grandi serie di produzione e le strutture semplici che occorrono per ottimizzare, grazie a un continuo processo di piccoli miglioramenti, la complicatissima produzione di circuiti altamente integrati. [...] La DRAM (o chip di memoria) permette così di apprendere il processo di produzione che verrà poi trasferito nella produzione degli altri circuiti integrati ». Il Giappone doveva poi adottare lo stesso approccio — tecniche d'avanguardia e marketing aggressivo — a proposito dei semiconduttori, delle « tecniche per ottenere altre tecniche », secondo un modulo che fa pensare alle *machine-tools* o macchine utensili della vecchia generazione, ossia a macchine per fare macchine, della

telefonia « digitalizzata », degli apparecchi fax, che alla fine degli anni '80 erano tutti giapponesi, della televisione « High Vision », ossia ad alta definizione, e della robotica, settore in cui l'Italia occupa il quarto posto nel mondo, dopo Stati Uniti, Giappone e Germania.

È curioso, e Seitz avrebbe probabilmente potuto approfondire questo aspetto del problema, che il Giappone sia ad un certo punto la paradossale vittima dei suoi successi. In realtà, credo che sarebbe più esatto dire della sua straordinaria capacità mimetica. Si tratta di questo: fra gli anni '80 e '90 il primato del Giappone sembra consolidato; il Giappone è diventato — afferma Seitz — la prima potenza industriale del mondo. La partita, specialmente con il colosso IBM, sembra chiusa e definitivamente vinta. Il primato del Giappone è nello stesso tempo industriale, tecnologico e finanziario. Ma proprio nella battaglia contro la IBM si nascondeva un pericolo. Lottando contro la IBM, il Giappone ne copiava la struttura, i prodotti, i famosi *mainframe*, o computer giganti, ma all'improvviso questo modello, che aveva determinato il declino della IBM, determinava anche quello del Giappone. Diveniva obsoleto. I veri vincitori erano altri: giovani aziende snelle, con prodotti nuovi come i *Personal Computers*, guidate da giovani pieni di idee, originali, con le loro reti « client-server », altamente personalizzate a seconda delle varie esigenze, contro i *mainframe* impersonali e ingombranti. Era l'America alla riscossa. Ma era anche la riscossa dell'Europa, sia nei confronti del Giappone che degli Stati Uniti. Potrà durare?

Solo alla fine della sua analisi Seitz sembra scoprire il fattore politico, anche se a mio giudizio non comprende appieno la discrepanza che oggi si profila fra la concezione giuridica delle società multinazionali, che è ancora quella di un « domicilio privato », e il loro peso transnazionale su scala planetaria. Come avevo altrove previsto (si veda il mio *Cinque scenari per il Duemila*, Laterza, 1985, p. 115, « Il problema politico irrisolto »),

l'analfabetismo politico dei nuovi gruppi corporativi dominanti, in USA come in Europa, non sembra in grado di comprendere le conseguenze negative di una concezione ristretta e riduttiva dell'azione tecnologica e produttiva nelle condizioni del mondo di oggi. Queste conseguenze non agiscono nel contesto giapponese, dato il centripetismo tradizionale di quel contesto in cui l'esigenza posta storicamente dalla situazione di fatto ha assunto la forma drastica di un dilemma brutale: organizzarsi o perire.

I modi di pensare delle vecchie dirigenze ancora al potere, soprattutto in Europa, sono disperatamente in ritardo rispetto agli imperativi emergenti. Le nuove tecnologie, modificando i modi di produzione, hanno svuotato le attività lavorative dei loro vecchi significati, hanno provocato una dislocazione fondamentale del potere e hanno condannato le vecchie élite all'irrelevanza. Ma le nuove élite non sembrano in grado di cogliere né di elaborare un insieme di nuovi criteri legittimanti. Il gioco dialettico delle reciproche interferenze fra le forze sociali, quelle dei lavoratori subalterni e quelle della rappresentanza politica, è bloccato. Il ritardo dell'Europa e il suo declino, se non verso un destino coloniale, certamente verso una posizione di secondo piano, sembrano inevitabili.

I rimedi proposti da Seitz sono di buon senso, ma esprimono un ottimismo normativo che non ha mai dato buona prova. Invoca lo Stato nel momento in cui lo Stato-nazione in Europa è in crisi sia strutturale che funzionale: troppo grande e centralizzato per intrattenere un rapporto vitale con le sue comunità di base e, d'altro canto, troppo debole per dar corso agli investimenti massicci che sono richiesti dalla moderna ricerca tecnologica. « Il governo — scrive Seitz con una fede straordinaria — promuovendo la ricerca e lo sviluppo nei settori strategici più importanti (*technology push*) e richiedendo prodotti innovativi (*technology pull*), deve creare le specifiche condizioni strutturali che consentano alle nostre imprese di costruirsi delle basi locali

nel settore delle alte tecnologie da cui partire alla conquista dei mercati globali ». Misure necessarie, anche se forse non del tutto sufficienti. Per l'Italia hanno indirettamente il merito di lavorare per un'uscita equa, ma anche sollecita, dalla palude di Tangentopoli e dall'immobilismo politico.

F.F.

M. SERNINI, *Terre sconfinite. Città, limiti, localismo*, Angeli, Milano, 1996.

A suo modo, l'ultimo libro di Sernini è una raccolta di saggi pieni di ironia e di sarcasmo. Visto così, letto sotto quel suo profilo irridente, che sottolineando luoghi comuni, nominalismi e modi di dire passati oramai nella lingua quotidiana ci problematicizza questioni che non si pensava dovessero nascondere tanti trabocchetti, il libro si presenta come un gioco culturale pieno di brio. Ma in nessun modo è un gioco ingenuo, da ragazzi. Il libro fa sorridere e dà piacere, ma ci riporta a un riso amaro.

Cosa resta del « locale » in un'epoca caratterizzata da interrelazioni internazionali? E cosa era quella che noi in modo incurante chiamavamo « locale », se fin dall'origine la città — perfino quella contrassegnata da mura esterne che la costringevano, denotando un « dentro » e un « fuori » — « è un insieme a *bordo fluido* (p. 23) », dove i limiti esterni sono necessariamente con-fusi, se non addirittura quotidianamente negati, o resi irricognoscibili dalle mille piste su cui tutti camminiamo?

Il *bordo fluido* delle città è una loro necessità vitale: ogni città, anche la più marcatamente « locale », è necessariamente contestualizzata, e i suoi abitanti vi entrano o ne escono, segnano confini simbolici ad ogni loro riflessione.

Ma allora, senza reali confini marcati e definiti, come essere in grado di definire una città? Come poter dire: essa inizia qua e finisce là? E questa definizione della città sarebbe comunque un'opera-

zione intelligente, dal momento che la sua parte sociale, quella più propriamente urbana e quella amministrativa non coincidono mai, e anzi tendono a distinguersi e a differenziarsi l'una dall'altra, quando addirittura non ad autonomizzarsi?

Solo nel mito la città è definibile integralmente, poiché al livello del mito coincidono gli aspetti cosmologici con quelli del perimetro fondativo; ma nella storia, nella politica, nel sociale, piani che necessariamente violano tale corrispondenza e che rimandano al *bordo fluido* piuttosto che al perimetro fondativo, la città della quale abitudinariamente parliamo è qualcosa di territorialmente indefinito: « sconfinata » in un disordine necessario, in una confusione di dati che la collegano a contesti più ampi, e che sono in grado di modificarne anche le sue qualità più persistenti.

Letto sotto quest'angolazione, il localismo appare prima ancora che una discutibile opzione ideologica, un'operazione priva di senso. Il localismo? Possiamo davvero definirlo, visto che i *bordi fluidi* della città impediscono di definire con precisione le perimetrazioni esterne di ogni luogo durevolmente organizzato? E che dire poi della cittadinanza? Davvero essa possiede confini certi, o anch'essa soggiace all'incertezza dei confini, delle barriere e dogane, delle (politiche o simboliche) frontiere esterne?

E i movimenti scissionistici, quelli a base « politico-etnico-territoriale », quelli che chiedono una rigorosa definizione (o un ritorno) dei propri confini, come sono da considerare? Arbitrari? Erronei? Effimeri? Mitici? Grotteschi?

« Chi costituisce la società locale? » (p. 124). Gli abitanti stabili? Quelli che quotidianamente giungono in città e vi passano un certo numero di ore, ma per poi tornare a vivere a casa propria, fuori? Oppure quelli che parlano la lingua del posto, anche se in quel posto si parlano venti lingue differenti? E quelli che vi giungono da immigrati, hanno cittadinanza quali stabili abitanti della città? « Secondo l'opinione di R. Pahl, stu-

dioso dei modelli di vita urbana, "la comunità a base locale" *placebased*, è in rapida obsolescenza » (p. 126). E l'identità nazionale da cosa è data? Da un passaporto? Dal riconoscersi cittadini e appartenenti a una stessa patria? O forse dovremo affidarci ai sentimenti profondi (come se non bastasse un innamoramento per rinnegarli?).

Un colossale dubbio sul localismo e sulle sue verità, al di là dei nominalismi cui ricorriamo in genere, mette anche in dubbio le ipotesi sulla deterritorializzazione (frode di territorio, di patria e di identità) cui alcuni studiosi (come A. Magnaghi e G. Ferraresi) amano ricorrere per spiegare come il capitalismo e la modernizzazione abbiano distrutto le connessioni culturali legate alla relazione « appartenenza-dimensione locale ».

Sernini ci invita a ridiscutere quel che sembrava tanto ovvio: la sua graffiante scrittura strappa certezze. Ironicamente ci addita, al posto delle nostre inveterate sicurezze, più vaste zone di ombra: converrà fare luce per capire meglio ciò in cui credere.

GIULIANO DELLA PERGOLA

ARMANDO TORNO, *L'infelicità - Storia di una passione*, Milano, Mondadori, 1996, pp. 159.

Scritto con la mirabile, asciutta semplicità di un testo classico, il libro affronta un tema comune ed elusivo nello stesso tempo — l'infelicità: passione indefinibile, realissima, quotidiana. Come lo zero, suggerisce l'Autore, e come lo zero « annulla tutto ciò che si accoppia con lei, non accetta di essere divisa, non sa nemmeno con precisione quando sia nata ». L'Autore confessa l'ambizione, a mio avviso pienamente raggiunta, di familiarizzare il lettore con i paradossi dell'infelicità-felicità, sofferenza-piacere, dolore-godimento. Non fa sfoggio di citazioni, anche se, ovviamente, le utilizza e non tende a chiamare in aiuto pon-

derose documentazioni scientifiche, come il Panofski del « saggio sulla malinconia » né si cimenta, al modo di Susan Sontag, con la « malattia come metafora ». Credo di poter dire che si colloca nell'illustre tradizione dei trattatelli morali che va dal *De Ira* di Seneca agli *Essais* di Montaigne e allo *Zibaldone* di Leopardi, per limitarmi a tre esempi famosi e tacere della legione di moralisti, classici ma soprattutto settecenteschi, che all'epoca in cui l'individuo appariva meno controllabile di oggi da burocrazie onnipresenti dovevano animosamente fronteggiare con la loro dotta parentetica i rischi di trasgressioni imprevedibili. Molto scolasticamente, e con una punta di civetteria, Torno prende le mosse dalla definizione del *Dizionario della lingua italiana* (1858-1879) di Niccolò Tommaseo e Bernardo Bellini, « il primo vero documento dell'Italia unita ». Ma presto ancora il suo discorso, a parte i deliziosi capitoletti sui filosofi greci, da Aristippo a Epicuro, a tre testi e autori fondamentali: l'Ecclesiaste, citato con il titolo originale Qohelet, Michel de Montaigne e Arthur Schopenhauer. È raro trovare un'esegesi che non si riduca a parafrasi e che alla fine risulti così istruttiva, così senza pretese e nel contempo così illuminante. È Qohelet a fornire la base di convergenza fra questi tre mondi di pensiero all'apparenza lontani e divergenti — una base di relativo minimalismo pratico (« mangiare, bere, godere », da non confondersi tuttavia con l'oraziano *carpe diem*) che rifugge dalle aspettative miracolistiche, non crede nel progresso, non si fida della storia e che infine troverebbe risibile una discussione sulla « funzione degli intellettuali », con quella saggia deenfaticizzazione della cultura libresco, che naturalmente Montaigne e Schopenhauer sottoscriverebbero volentieri (ma non, forse, Pascal e la sua « canna che pensa » che qui non viene citato, essendogli preferiti La Rochefoucauld e Chamfort). Infatti: « la morte viene per il sapiente e lo stupido ». Forse solo nel « Congedo » finale l'Autore rinuncia al nitore d'uno stile impeccabile, ma anche

impassibile, e si commuove: « non importa dove ti trovi e perché stai leggendo queste righe... Io so che tu, come me, avverti il problema ». È così, infatti, Torno ci ha aiutati a « bucare » la banalità del quotidiano.

F.F.

UDI, UNIONE DONNE ITALIANE, *I gruppi di difesa della donna 1943-1945*, Roma, 1995.

L'UDI continua a pubblicare i materiali del proprio archivio. Ci propone così questo testo di grande interesse. Purtroppo, fuori commercio, il che ne impedirà probabilmente un'ampia diffusione. Un testo che propone un bilancio del Cinquantennale della Liberazione a partire dal ruolo delle donne. « ... se si guarda ai convegni, alle ricerche alle pubblicazioni promosse in questo ultimo anno — scrive Anna Bravo — mi sembra che si possa parlare di una svolta. Partigiane, deportate “razziali” e politiche, militanti antifasciste hanno voluto un posto di rilievo nelle manifestazioni culturali e celebrative, ne hanno create di proprie, hanno proposto loro interpretazioni; fra le storiche, molte hanno risposto con gioia e con altri progetti ». La presentazione chiarisce immediatamente una serie di contenuti successivi, a partire dalla consapevolezza dell'importanza dell'incontro — degli incontri — cui questa ricorrenza ha dato luogo.

Ampia la documentazione presentata. Di grande rilievo per farci comprendere le modalità, le tappe delle azioni delle donne, l'uso da parte loro della appartenenza ai gruppi di difesa per rivendicare la titolarità delle azioni e la presenza pubblica delle donne.

Ogni documento proposto reca la data, un titolo e, di regola, una breve nota esplicativa. Coprono, questi documenti, un vasto raggio di azione, dal richiamo alla lotta partigiana a quello dell'impegno per lo sviluppo di agitazioni e lotte per « viveri, combustibile, indumenti e

calzature ». Ci sono documenti che esplicano critiche alle maestranze maschili, che avanzano dubbi sulla combattività degli uomini. Ce ne è uno che ricorda il riconoscimento da parte del governo dell'Italia libera del voto alle donne e un altro che, scritto originariamente a mano, sottolinea un'agitazione in fabbrica. Ci sono richiami ai moti per il pane e riproduzioni delle « Direttive per il periodo insurrezionale » inviate ai Comitati regionali, provinciali e locali dei Gdd. Dall'attività clandestina si passerà poi — e qui ne abbiamo la documentazione — ai primi contatti con la legalità. Chiude il volume la riproduzione dell'articolo 1 dello statuto approvato dal 1° congresso dell'UDI.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

SILVIA VEGETTI FINZI (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 360.

Verso la fine della sua vita Marshall McLuhan, più che al famoso « villaggio globale », pensava alla riconciliazione fra ragione e passione. Tre giorni di discussioni vivaci a Venezia, ospiti di Vladimiro Dorigo e della Biennale, me l'avevano mostrato in ottima forma, i baffetti rossicci e la figura alta e segaligna come un ardimentoso D'Artagnan dei mass media. Con un ardore che ci avvicinava nonostante le divergenze intellettuali, McLuhan cercava di convincermi che l'importanza odierna dell'immagine avrebbe finito per svegliare e mettere in moto, oltre all'emisfero cerebrale sinistro, quello del calcolo analitico, razionalmente freddo e cartesiano, anche l'emisfero destro, emotivo, dominato dalla sintesi intuitiva e dal calore passionale. Il libro *Storia delle passioni*, mirabilmente curato da Silvia Vegetti Finzi, autrice di testi fondamentali sui bambini e sulla famiglia, si occupa dello stesso tema, ma con un'ampiezza di ambito problematico e con un'impostazione multidisciplinare che agevolmente lo sottra-

gono alla fallacia così comune del riduzionismo in chiave fisiologica e neuropsicologica oppure nei termini d'una pura introspezione filosofica. È raro che un libro a più mani sfugga al carattere eclettico e piuttosto miscelaneo, se non francamente confusionario e gratuito. Si può dire che questo libro superi il pericolo malgrado la varietà delle specializzazioni, e quindi inevitabilmente dei linguaggi, dei contributi, che vanno dalla storia della filosofia alla psicanalisi, dalla politologia al campo propriamente psichiatrico.

Come mai? Credo che il merito vada riconosciuto alla curatrice, che fin dalle note introduttive ha fissato i punti centrali del volume. In primo luogo, la passione è una risorsa preziosa dell'individuo. Platone ne parla come di « un'energia innata dell'anima ». Esiste tutta una « termodinamica della passione », già abbondantemente elaborata dai classici, per cui il calore corrisponde all'ira, il freddo alla paura, e così via. La questione che si apre e che è ancora più che mai attuale riguarda il come dirigere questa energia. La via più facile, ma anche la meno produttiva, sembra essere quella della pura repressione. « Sembra quasi che nella lotta plurisecolare tra passioni ed esigenze antipassionali abbiano vinto [...] le seconde — osserva Vegetti Finzi — E poiché la storia viene sempre scritta dai vincitori, è significativo che la genealogia della nostra civiltà si organizzi prevalentemente sull'asse della repressione passionale, sulla interiorizzazione e il controllo delle emozioni contrapposto alla loro libera e spontanea espressione ».

Paradossalmente, tuttavia, l'opera dei moralisti e in generale dei predicatori, che, si potrebbe dire, hanno da sempre goduto nel « mettere le brache al mondo », è assai più ricca e sembra svolgere una funzione parentetica assai più incisiva nel mondo antico fino a tutto il Settecento che nelle società odierne tecnicamente progredite. Il paradosso si spiega tenendo presente che le società premoderne e paleo-tecniche possedevano strumenti di controllo, sia politici che ideo-

logici e operativi, molto modesti rispetto alla capacità di informazione, decisione e controllo dei propri cittadini di una società odierna anche solo mediamente sviluppata. Lo stesso computer, le cui virtù non si cessa oggi dal celebrare, è un terribile strumento di spionaggio in tempo reale, un autentico « cavallo di Troia » rispetto all'invasione della privacy. « Le società antiche — spiega persuasivamente Mario Vegetti — non hanno [...] mai posseduto forti strumenti... di coercizione delle condotte individuali. [...] Questo rendeva assolutamente indispensabile l'attivazione di forme individuali e condivise di autocostruzione di una soggettività capace di porre sotto controllo le proprie spinte passionali potenzialmente disgregatrici dell'ordine sociale ».

Di qui, il secondo tema portante del libro: la modernità come amore di sé, con contributi di prim'ordine di Sergio Moravia, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Nadia Fusini, Elena Pulcini e Antonio Prete. Si ha, a questo punto, un recupero notevole degli aspetti « positivi » della passione. Specialmente sulla scorta degli autori dell'Illuminismo Scozzese, da Adam Smith a Adam Ferguson e a John Millar, si fa strada la convinzione che le passioni sono utili alla società, che, anzi, si pongono come elementi indispensabili nel processo genetico originario della società. Ho l'impressione che a Adam Smith si riconoscano meriti che vanno forse al di là della sostanza dei suoi contributi, anche se è innegabile che fino a tempi recenti tutto l'aspetto propriamente filosofico morale, e non solo economico, del pensiero di Smith sia stato, se non trascurato, certamente sottaciuto. Riconoscimenti tutt'altro che avari giungono al fondatore del liberalismo moderno da Elena Pulcini: « Il problema della traduzione dell'amore di sé in un principio di cooperazione sociale [...] assume ben altro spessore in un autore che pure condivide con i *philosophes* l'ottimismo antropologico. Prendendo criticamente le distanze sia

dal *selfish system* di Mandeville sia dalla teoria del « senso morale » di Shaftesbury e Hutcheson, Adam Smith riesce a fondare su altre basi quell'integrazione tra l'amore di sé e l'interesse collettivo, che sarà poi a fondamento della nuova scienza della *economia politica* ».

Detto ciò, è difficile tuttavia negare che la teoria smithiana della « mano invisibile », che ci guiderebbe naturalmente verso il meglio determinando, alquanto misteriosamente, la metamorfosi degli interessi e delle « felicità individuali » nell'interesse collettivo, sia ancora permeata di un finalismo ingenuo che non si vede come possa, in definitiva, evitare il « deus ex machina », vale a dire un lamentevole esito meccanicistico. Tanto più che — e siamo al terzo tema centrale del libro — la modernità come amore di sé non può sfuggire alla crisi fondamentale dei suoi presupposti edonistici quando si scopre che l'identità ha bisogno dell'alterità e che il Sé non può neppure concepire se stesso se non rispetto, e nel confronto, con l'altro, con il diverso da sé. È probabilmente qui che la certezza, solitaria e superba, del *cogito* cartesiano comincia a mostrare alcune crepe, precoci testimonianze di quell'insicurezza e di quell'ansia per il futuro destinate a generare il desiderio illimitato di potere e a impoverire la vita umana, dimidiandola, nel momento stesso in cui la razionalità tradisce se stessa facendosi ideologia sotto i vari colori, dal rosso al nero al grigio, che Remo Bodei analizza con grande finezza. Forse era il caso a questo proposito di richiamare la polemica già condotta da Giovan Battista Vico contro il « signor Renato Delle Carte » in nome di una razionalità più profonda di quella meramente razionalistica — la razionalità della « ragione storica » che non esclude la ragionevolezza e recupera, anzi, i valori permanenti della tradizione.

F.F.

MAX WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, voll. 5.

È certamente da salutare con grande soddisfazione la nuova edizione in brossura di *Economia e società* di Max Weber, forse il suo postumo *opus majus*, pubblicato a cura di Pietro Rossi nella Collana dei Classici di Comunità. Insieme con la Collana dei Classici della Sociologia, di cui fin dall'inizio mi occupo per conto della grande Casa editrice torinese U.T.E.T., già Fratelli Pomba nel secolo scorso, la Collana di Comunità continua a offrire al pubblico italiano i testi fondamentali del pensiero sociologico. *Economia e società* è in questo senso un punto di riferimento essenziale. Dall'esame critico delle categorie sociologiche fondamentali alla sociologia politica, con la famosa tipologia delle tre forme pure di potere legittimo (tradizionale, burocratico, carismatico), alla sociologia del diritto e dell'economia e, infine, all'esame dei fondamenti razionali e sociologici della musica, quest'opera si pone come una vera e propria *summa* del pensiero weberiano e riesce a coniugare, con un *tour de force* che ha del meraviglioso, il piano analitico con una sterminata erudizione storica, l'intento enciclopedico con l'esplorazione critica originale.

Dalla lettura di essa il lettore non durerà fatica a impadronirsi delle caratteristiche tipiche della sociologia weberiana, lontana ormai per alcuni aspetti importanti dalla sociologia odierna. In primo luogo, il metodo. Le riflessioni di Weber intorno al metodo non sono mai, o quasi mai, un'oziosa speculazione fine a se stessa. Sono piuttosto riflessioni sul lavoro, sviluppate a contatto diretto con l'attività di ricerca, secondo un modulo di grande artigiano intellettuale che non scinde mai metodo e sostanza. In secondo luogo, il tentativo di Weber di andare oltre storicismo e positivismo. L'importanza decisiva che Weber riveste ancora per il sociologo di oggi non sta solo nella sua consapevole rinuncia al « sistema », ossia alla costruzione onnicom-

prendiva che presso molti sociologi e filosofi sembra avere spesso la presunzione di « bocciare la vita », qualora questa non rientri docilmente negli schemi teorici predisposti. L'importanza di Weber è determinata dal fatto che egli si cala nel cuore della tensione problematica fra positivismo e storicismo, fra la tendenza a considerare i fatti umani, che sono sempre fatti storici, come realtà puramente materiali, « fattuali » — *comme des choses*, dice Emile Durkheim —, per cui comprenderli significa la stessa cosa che contarli e misurarli (comprensione come precisione), e la tendenza contrapposta che vede nel fatto umano alquanto di ineffabile e di non standardizzabile, una realtà reale, ma intima e misteriosa, che si può solo « rivivere » e sperimentare personalmente, ma non analizzare in modo positivo per giungere ad una conoscenza e ad una spiegazione pubblica, cioè inter-soggettiva e da tutti controllabile.

Nessuna sorpresa, quindi, che, se non accetta l'equiparazione fra fisica e sociologia affermata in generale dai positivisti — la famosa « *physique des moeurs* » —, Weber critica anche, in primo luogo, la contrapposizione teorizzata da Dilthey fra le « scienze dello spirito » e le « scienze della natura », che fa perno sul principio che l'uomo è in grado di comprendere la sua esperienza storica e sociale in quanto la può rivivere come esperienza interiore, mentre ciò non è possibile, e neppure rilevante, con riguardo alle scienze fisiche naturali. Ma Weber si distacca poi anche da Wildelband e da Rickert, per i quali la validità delle scienze storiche e sociali o, come spesso Weber dirà, « scienze della cultura », è da ricercarsi nel rapporto con i valori cui esse si riferiscono, valori che appunto in grazia del loro carattere assoluto ed extramondano, quindi in senso proprio metafisico, sono in grado di conferire validità e significato alla ricerca sociologica. Per Weber invece questa validità va ricercata all'interno del processo stesso di ricerca poiché la comprensione del significato di un fenomeno non rimanda al

valore metafisico, bensì dipende dalla capacità, da parte del ricercatore, di scoprire empiricamente e di fissare le condizioni fondamentali che presiedono all'inverarsi, sul piano storico, del fenomeno colto nella sua individualità specifica.

Di qui, per Weber, il « politeismo dei valori » e l'*individualismo metodologico*. Il sociologo che non si stanca di esplorare la logica genetica e di sviluppo dei grandi aggregati istituzionali scorge nell'individuo il centro dell'analisi, vuol comprenderne la condotta *sinnvol*, ossia « dotata di senso », intende giungere ad enuclearne la motivazione interna e la disposizione interiore attraverso l'analisi del comportamento osservabile. E perché? Qual è il problema che agita e giustifica nel profondo la ricerca weberiana? Non è, contrariamente a quanto può parere ad uno sguardo superficiale, la genesi del capitalismo e neppure il sorgere delle grandi religioni universali. Esso consiste nel determinare le « ragioni per cui gli uomini obbediscono », i motivi che li rendono uomini in senso pieno e non solo *Luftmenschen*, o « uomini d'aria », interessati a godere più che ad essere. Gli studi di Wilhelm Hennis sono in proposito, a mio sommesso giudizio, conclusivi. Weber non ha nulla in comune con il sociologo odierno che, da buon tecnico, sta sul mercato, pronto a rendere i suoi servizi al miglior offerente. C'è in lui una profonda, mai rinnegata vocazione pedagogica, che ne fa un grande educatore, ossessionato dai problemi specifici e incombenti per la sua Germania, post-guglielmina e post-bismarckiana, enormemente cresciuta dal punto di vista dell'apparato industriale e come potenza economica, ma priva d'una responsabile e chiaroveggente testa politica. Anche la sua polemica verso il marxismo e il materialismo storico (non si conoscevano ancora all'epoca di Weber né i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* né tanto meno i *Gründrisse der Kritik der politischen Ökonomie*) è singolarmente libera da preconcetti di tipo ideologico, pur riconoscendosi Weber « figlio della borghesia », e ap-

pare piuttosto turbata da un costante interrogativo che riguarda da vicino la formazione ideale dell'uomo: e se Marx avesse ragione? Se davvero le idee non fossero altro che il derivato, la figliazione della struttura economica e dei rapporti materiali di vita? Dove andrebbe a finire il regno delle idee, la base della obbligazione etica?

Può essere interessante osservare a questo proposito come quest'opera poderosa indichi un certo grado di perplessità fin nel titolo: *economia e società*; si badi alla copula; non *economia sopra o contro o sotto* la società; invece, solo una problematica preposizione congiuntiva: *economia e società*, termini posti sullo stesso piano, attori d'un rapporto problematico non ancora deciso, forse destinato a restare un rapporto aperto, legato di volta in volta alle accidentalità della cangiante vicenda storica. Friedrich Tenbruck ha di recente, con buoni argomenti, sostenuto la tesi che non *Economia e società* è da considerarsi centrale nella produzione di Weber, bensì *l'Etica economica delle religioni universali* (ne dò notizia nel mio *Una teologia per atei*, Laterza, 1983, cap. IV). È probabile che la controversia debba durare a lungo. Ciò che si può dire fin da ora con sicurezza è che essa non potrà minimamente scalfire la grandezza di quest'opera che forse solo nel *Trattato di sociologia generale* di Vilfredo Pareto trova, pur nelle differenze sostanziali, un degno termine di confronto.

F.F.

GIANCARLO ZIZOLA, *Le successeur*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, pp. 363.

Da esperto vaticanista, ben addentro alle segrete cose e attento a cogliere, spesso con notevole finezza, il senso storico nelle pieghe della cronaca, Giancarlo Zizola offre con questo libro un affresco avvincente e un racconto che si muove agilmente su più piani. Passa dal tono compassato del testo storico, ricco di

aneddotti e talvolta di curiosità, come la « leggenda della tomba » e i « segreti del conclave », al ritmo teso e irto di colpi di scena, tipico del romanzo poliziesco. In ogni caso, non si dà mai particolare in apparenza insignificante che non si saldi, come un tassello necessario, al quadro globale. Scorgo in ciò un merito inconsueto, da tener sempre presente, anche rispetto ad altri consimili studi, fioriti numerosi soprattutto dall'apertura nel 1962 del Concilio Vaticano II, voluto con ostinata coerenza da Papa Giovanni XXIII. Naturalmente, il lettore esigente invano cercherebbe in questo volume le ghottonerie erudite circa la storia millenaria della Chiesa che può invece trovare nei testi, consacrati dalla tradizione, della patristica sia greca che latina, curata magistralmente dal Migne (si veda J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-66; *Patrologia Latina*, Paris, 1844-64).

Pur non trascurando di lanciare precisi colpi di sonda nel retroterra storico della Chiesa, che, anche se considerata come pura struttura organizzativa, riserva allo studioso, nel volgere anche tempestoso dei secoli, sorprendenti esempi di straordinaria vitalità e capacità di ripresa, Zizola concentra la sua attenzione sugli aspetti più recenti e su alcuni sviluppi contemporanei dell'istituzione ecclesiale; si interroga sulla portata dei comportamenti di alcuni pontefici; si sofferma in particolare sui modi di elezione del Papa e cerca di penetrare e di interpretare, se non di chiarire esaurientemente, le modalità attraverso le quali il Sacro Collegio riesce a giungere alla famosa « fumata bianca ».

L'impresa tentata da Zizola, da questo punto di vista, è tutt'altro che agevole. Egli ne è consapevole e non alimenta illusioni. « Un conclave è in effetti — scrive — innanzi tutto un luogo chiuso in cui si riunisce il collegio dei cardinali allo scopo di eleggere il vescovo di Roma. Il termine « conclave » deriva dal latino *cum clave*, « sotto chiave », che sta a indicare le condizioni di stretto isolamento degli elettori dalla costituzione di

Gregorio X *Ubi majus periculum* del 1274, che è l'atto canonico della nascita ufficiale del conclave ». Nessun dubbio che, come osserva Zizola, siamo qui di fronte al processo elettorale più antico del mondo. Ma forse, appunto per questa ragione, occorre non procedere ad affrettate equiparazioni con i procedimenti elettorali attualmente vigenti. In altre parole, il rischio è quello di considerare le procedure per l'elezione dei pontefici nell'ottica, per noi usuale, della prassi parlamentare. In più luoghi, ma specialmente in *Una fede senza dogmi* (Laterza, II ed. 1991), ho notato che in tutta probabilità, nonostante i proclamati riconoscimenti dell'autonomia dei popoli, ivi compreso il « popolo di Dio », la Chiesa continuerà ad essere governata al centro e dall'alto. Non è solo per il peso della tradizione. Anche il non credente deve prendere buona nota del « vento dello spirito » e riflettere sul fatto che non sia del tutto legittimo ridurre i comportamenti della Chiesa ufficiale all'unico scopo di salvare la burocrazia della Curia romana, vista come intrinsecamente gerarchica e per definizione anti-democratica. Zizola sembra ritenere e, anzi, dà per scontato che il principio della *pars sanior*, in base al quale il conclave non decide solo in base alla conta delle teste, leda la sostanza democratica della procedura elettorale. Ma può anche essere che il principio della *pars sanior*, in cui entrano fattori che prescindono dalla pura logica numerica, altro non sia che un salutare correttivo della prassi democratica ad evitarne l'impaludamento e infine la paralisi dovuta al reciproco neutralizzarsi di forze contrarie e simmetriche e che consenta, quindi, una valutazione globale qualitativa, fra i candidati in lizza, superiore al principio democraticista del *tot capita tot sententiae*.

È probabile che all'eccessiva importanza accordata all'aspetto puramente parlamentare del conclave che, come chiave esplicativa, spiega veramente poco ed è alla radice della consueta sorpresa che colpisce gli osservatori esterni, corrisponda in Zizola il peso che riconosce

alla « teologia della liberazione » — un peso paragonabile, con poche eccezioni, a quello attribuito al fragoroso, ma poco produttivo, movimento della contestazione globale del Sessantotto. È vero: al di là della stereotipata e talvolta francamente volgare propaganda anti-clericale, che ha generalmente visto il prete al servizio dei potenti e dei gruppi sociali privilegiati, la Chiesa si conferma come forza istituzionale consolidata solo al cessare delle persecuzioni imperiali dopo che, nel 312 dell'era volgare, ottiene lo status di « religio licita » dall'imperatore Costantino, la cui natura opportunistica e a-religiosa è stata da ultimo conclusivamente documentata dagli studi di Santo Mazzarino (specialmente in *La fine del mondo antico*, nuova ed. Rizzoli, 1987).

La « teologia della liberazione », molto attiva in America Latina, rompe con questa tradizione: la teologia la si fa a contatto diretto con le circostanze di fatto della gente umile e con i rapporti materiali di vita in cui entrano necessariamente fra di loro i conviventi. Per questa via soprattutto i fratelli Leonardo e Clodoveo Boff legano la cristologia della tradizione alla lotta politica immediata dell'uomo latino-americano. Nulla da dire circa il carattere generoso e politicamente condivisibile di questa impostazione. Resta in piedi una difficoltà che non sono sufficienti le buone intenzioni a rimuovere. Il nodo irrisolto della « teologia della liberazione » è dato dal rapporto fra liberazione dal peccato — e riconoscimento della trascendenza — e liberazioni storico-politiche. Sta di fatto che il Cristo non ha inteso dar vita a un movimento di massa di natura politica; ha chiamato i suoi apostoli a uno a uno, come individui, e su di essi e con essi, co-

me individui, ha creato la sua chiesa. L'attività pastorale ha il netto sopravvento rispetto a quella politica, di agitazione e di propaganda.

Forse è possibile, da questo punto di vista, discernere, fra i meriti notevoli dello studio di Zizola, le ragioni del suo evidente favore nei confronti dell'attuale cardinale di Milano Carlo Maria Martini, grande biblista e attento osservatore dell'attualità e dei mezzi di comunicazione di massa, tanto da pubblicare il suo tentato « Dialogo col televisore » e di non rifiutarsi al confronto con intellettuali laici, alquanto disinvolti se non salottieri, da Umberto Eco a Massimo Cacciari. Si direbbe che l'attività pastorale in senso stretto, quella che nasce dall'incontro quotidiano fra il clero e la popolazione minuta, segni il passo e si collochi in secondo piano rispetto all'esposizione mass-mediatica, certamente più estesa e in apparenza più capillare, ma nello stesso tempo diluita e alla fine impersonale. La popolazione vera, in carne e ossa, non ne viene direttamente toccata. Eppure, quella di Milano è la più vasta diocesi del mondo cattolico e ha alle spalle una tradizione di attività pastorali preclare e storicamente significative, da quelle del cardinale Borromeo e del cardinale Ferrari e quelle di militanti come Romolo Murri e, più tardi, don Primo Mazzolari, non volendo citare, fra i laici, il brillante polemista Piero Malvestiti, non dimenticato autore di « Parte guelfa in Europa ». Anche da queste rapide note emerge con chiarezza l'importanza del contributo di Giancarlo Zizola come stimolo alla discussione su temi che non hanno perso nulla della loro cruciale attualità.

F.F.

English Summaries of some Articles

GIOVANNA CAMPANI, LUCIA MADDINI — *The Chinese: images, stereotypes, prejudices at School and in the larger social Context*. This is a valuable research about Chinese immigration to Italy, dating back to the Thirties and usually concerning activity in the field of family-based autonomous economic enterprises. In the Western imagination, the Chinese represent the "otherness" par excellence. Emerging traits seem to be duplicity, ambiguity, lack of trust-worthiness. The authors offer telling examples from Milan and Tuscany.

JEAN-PIERRE HASSOUN — *How to get out of China*. Data and reflections are offered as far as the relationship between China and France is concerned. Light is shed on the networks making it possible to get out of China in a subordinate position which reinforces the traditional family connection with regard to emigration. Especially during the first years of the newly immigrants these close-knit relationships are important and play a major role.

ALBERTO TASSINARI, LUIGI TOMBA — *Zhejiang Pechino, Zhejiang Florence: Tow migratory experiences compared*. This is an interesting case study centering on a specific migration and confirming some working hypotheses: a) the prevailing role of the family; as a mediating factor; as a major influence in determining the destinations; as a productive unit; b) the economic determinant seems to be the dominant one; c) a notable ability on the part of the Chinese immigrants to plan their ways of entrance and eventual adaptation to the foreign environment.

ENRICO PUGLIESE — *La disoccupazione di massa e la questione dell'underclass*. The article analyzes the various usages of the concept of underclass. It was first used by Gunnar Myrdal in *Challenge of affluence*, when he pointed out the risks of social exclusion of certain segments of the American population. In more recent times, the concept was popularized by various scholars and journalists, including Ken Auletta, who added new (and derogatory) dimensions to it. Now the term identifies people who are out of work, but also unable or unwilling to work. The article argues that the concept of underclass, at least in its prevailing meaning, does not help in understanding the social condition of the social strata who are affected by mass unemployment in Europe.

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 1 1996 (in libreria a luglio)

LA LEGGE E IL CORPO

IL TEMA

Corpo e soggettività

- Gabriella Bonacchi, *Corpi di donna e scritture dell'uomo: spunti storici*
Angela Putino, *La « normalità » e i corpi*
Adriana Cavarero-Isabella Peretti, *Conversazione sul corpo*
Letizia Gianformaggio, *Correggere le disegualianze, valorizzare le differenze: superamento o rafforzamento dell'eguaglianza?*
Tamar Pitch, *Relazioni pericolose*

LA QUESTIONE

Norme sul corpo e « diritto leggero »

- Maria Grazia Giammarinaro, *Diritto leggero e autonomia procreativa. La maternità di sostituzione*
Carlo Magnani, *Riproduzione assistita. I limiti del diritto e il diritto come limite*
Cecilia D'Elia, *Prospettive dell'aborto in Italia*
Barbara Duden, *La vita alienata dal corpo. L'aborto secondo il Tribunale costituzionale tedesco*
Maria Virgilio, *Corpo di donna e legge penale. Ancora sulla legge contro la violenza sessuale?!*
Vittorio Agnoletto, *Aids e violenza sessuale*
Susanna Ronconi-Grazia Zuffa, *La legge sulla droga fra criminalizzazione e medicalizzazione*
Franco Corleone, *I trapianti fra onnipotenza della medicina e invasività del diritto*
Franca Ongaro Basaglia, *Eutanasia: libertà di scelta e limiti del consenso*
Giuseppe Bronzini, *Dall'« habeas corpus » all'« habeas mentem ». Soft law e autoregolazione nel lavoro postfordista*
Gruppo giuriste Virginia Woolf B, *Per un diritto leggero. Esperienze di giustizia e criterio di equità*
Giuseppe Cascini-Stefano Pesci, *Riduzione dell'intervento penale e strumenti di regolazione alternativi*
Alfredo Galasso, *Diritto civile e relazioni personali*

ARGOMENTI

Oltre il patriarcato

- Giuseppe Cotturri, *Politica « sottosopra »*
Lorella Cedroni, *I dilemmi della rappresentanza*
Bianca M. Pomeranzi, *Una relazione trasformata fra uomini e donne. Appunti a margine dalla IV conferenza mondiale di Pechino sulle donne*
Patricia Chiantera, *Donne e spazio sociale*

SAGGI

- Ida Dominijanni, *Media, politica, antipolitica*
Franco Cassano, *Il pensiero tra vecchi e nuovi padroni*
Enrico Scoditti, *Il Mediterraneo come prassi*
Giuseppe Cantarano, *Senso comune e passione democratica*
Teresa Vitone, *L'ambivalenza dell'ambivalenza. Note sul postmoderno*

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 3-4 1995

COSTITUENTI DUE

Editoriale (*Giuseppe Cotturri*)

IL TEMA

Sviluppo della democrazia, riforma della costituzione

Pietro Barcellona, *Una transizione pericolosa*
Umberto Allegretti, *Globalizzazione e sovranità nazionale*
Giuseppe Cotturri, *Governabilità e rappresentanza alla prova del maggioritario*
Salvatore Mannuzzu, *Il paradosso del giudice. Giustizia e divisione dei poteri*
Massimo Luciani, *Quattordici argomenti contro l'invocazione del potere costituente*

LA QUESTIONE

Tra riforma e revisione

Isidoro Davide Mortellaro, *Di nuovi sovrani e principati*
Sandro Guerrieri, *Dopo Maastricht: quale costituzione europea?*
Silvia Boba, *Riflessioni sul costo del lavoro nel quadro della globalizzazione*
Marcello Degni, *Federalismo sovranazionale e federalismo infranazionale*
Daniela Giannetti, *Decentramento e federalismo*
Salvatore Bellomia, *Federalismo e regionalismo*
Eligio Resta, *Passaggi*
Maria Grazia Giammarinaro, *Una cattiva fretta*
Michele Prospero, *Le ideologie del maggioritario*
Alberto Gianquinto, *Pluralità di regole. Considerazioni e proposte a partire dalla legge elettorale*
Franco Pizzetti, *Costituzione e legalità costituzionale*
Ernesto Bettinelli, *Avventure costituzionali e riforme costituzionali*
Federico Coen, *Modelli di partito e modelli istituzionali*
Claudio De Fiore, *Il presidente della repubblica nella transizione*
Michele Carducci, *Presidenzialismo senza diritti*
Carmelo Ursino, *Spunti per una riforma del parlamento*
Paolo De Ioanna, *Decisione di bilancio e forma di governo*
Stefano Anastasia, *Garanzie costituzionali e legittimazione del pubblico ministero*
Graziella Priulla, *Il cortocircuito fra magistratura e media*
Claudio Lombardi, *Authorities e poteri neutrali*
Amos Andreoni, *Costituzione e diritti sociali*
Giuseppe Vecchio, *La costituzione e l'associazionismo non-profit*
Giorgio Ghezzi, *Sindacato, concertazione sociale e democrazia maggioritaria*
Giorgio Lunghini, *Il lavoro è il fondo: appunti*
Guido Memo, *Formazione e partecipazione politica in Italia*

IL DIBATTITO

Sul « processo costituente »

Interventi di: Giuseppe Chiarante, Pietro Ciarlo, Antonio Baldassarre, Armando Cosutta, Giuseppe Vacca, Luigi Ferrajoli, Alfiero Grandi, Giancarlo Bosetti, Anna Finocchiaro, Aldo Tortorella, Gloria Buffo, Sergio Garavini, Riccardo Terzi, Umberto Cerroni
Tavola rotonda con: Antonio Cantaro, Franco Bassanini, Francesco D'Onofrio, Pietro Ingrao, Valerio Onida

Edizioni Scientifiche Italiane
Via Chiatamone 7 - 80121 Napoli
Tel. 0871/765443 PBX - Fax 7646477
c.c.p. n. 00325803

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione

n. 22-23, anno X, maggio-dicembre 1995

Indice

Firenze religiosa del Novecento

Pietro De Marco, Luciano Martini, Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi

la chiesa fiorentina

Arnaldo Nesti, Vita religiosa a Firenze nel primo Novecento

Patrizia Mazzuoli, Sinceri desideri di mortificazione. Monache e suore a Firenze tra Otto e Novecento (I)

Federica Nannini, Enrico Bartoletti tra Firenze e Roma

Riccardo Albani, Bibbia, liturgia, cultura teologica fino al « dissenso ». L'itinerario di don Luigi Rosadoni (con un inedito)

cattolicesimo, religione, intellettuali

Luciano Martini, Pietro De Marco. Per la storia della cultura cattolica fiorentina del Novecento. Un saggio e due lettere

Claudio Tiezzi, Profilo intellettuale di Ferdinando Tartaglia fino al 1949 (I)

Mario Gozzini, Memoria de « L'Ultima »

Arnaldo Pini, Memoria di Attilio Mordini

Neri Capponi, Uomini della Tradizione nella Firenze religiosa del secondo dopoguerra. Un profilo autobiografico

dialoghi/documenti

L'apprendistato fiorentino di una generazione: giovani intellettuali e religione alle soglie della seconda Guerra Mondiale. Dialoghi con **Giorgio Spini** e **Geno Pampaloni** a cura di Arnaldo Nesti con un'appendice documentaria

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Sped. Abb. Postale - Comma 26 art. 2 Legge 549/95

L. 38.000