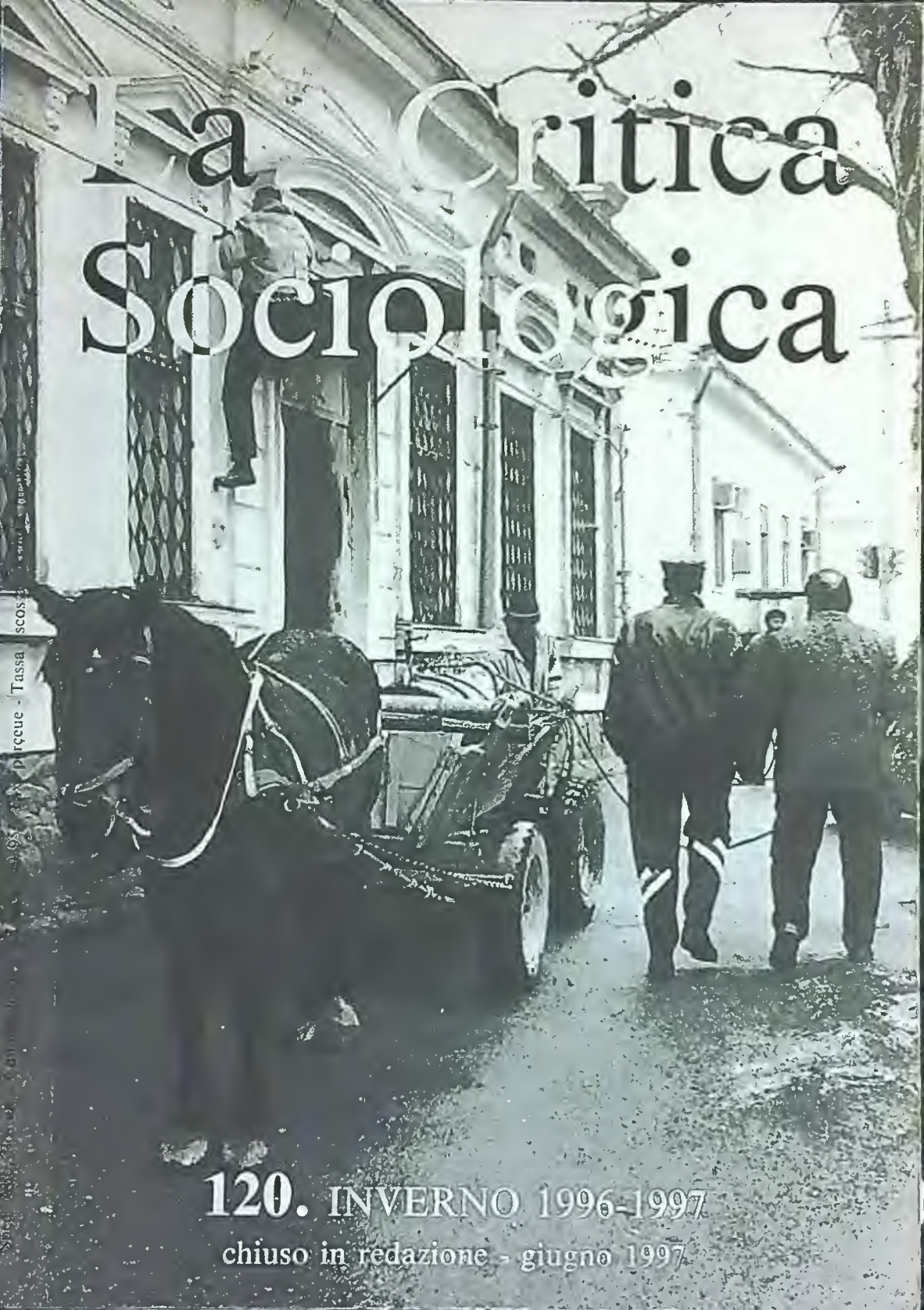


La Critica Sociologica



120. INVERNO 1996-1997

chiuso in redazione - giugno 1997

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 Girelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare luglio 1997

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 perceue - Tassa riscossa - Roma (Italia)

La Critica Sociologica

120. INVERNO 1996-1997

gennaio-marzo 1997

SOMMARIO

F.F. — Storia e teoria nella ricerca sociale	III
SAGGI	
V. Padiglione, A. Riccio — Coerenze contestuali nei racconti di grazie	1
F. Ferrarotti — La « Realtà virtuale » ovvero come scimmiettare Dio (senza farsi soverchie illusioni)	27
INTERVENTI	
M.I. Macioti — A proposito di memoria e oblio	48
L. Del Grosso Destrieri — La sociologia della musica in Italia .	59
R. Cipriani, O. Foresta — Dalla rappresentazione alla ripresentazione. Dal « Cristo rosso » a « Rossocontinuo »	71
RICERCHE	
E. D'Albergo — Immaginare le istituzioni. La classe politica romana e il governo metropolitano	80
C. Cartasegna — Per un'analisi dell'integrazione sociale degli zingari	105
CRONACHE E COMMENTI	
M.C. del Re — Gruppo La Luna	114
M. Macioti — Lettera da Malacca	119
E. Verlicchi — Ibridazioni	126
G. Gianturco, M.R. Damiani — Immigrati: stranieri o nuovi cittadini?	128
A. Benvenuti — Il Forum per l'intercultura della Caritas diocesana di Roma	133
M.I. Macioti — In margine al dibattito italo-francese sulle origini della sociologia	138
SCHEDE E RECENSIONI	140
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	167

In copertina: Foto di Franz Gustincich.
Chisinau, Moldavia, maggio 1997

Storia e teoria nella ricerca sociale

Potenza del piccolo gruppo relativamente coeso! Effetto meraviglioso e dagli esiti imprevedibili, non scontabili in anticipo, del lavoro in cooperazione, da quello del dialogo platonico in cui a poco a poco, una battuta dopo l'altra, la verità emerge come acquisizione partecipata intersoggettiva al lavoro produttivo industriale di cui parla Marx nei primi capitoli del Capitale. Studiosi di fenomeni sociali, lontani per lingua, residenza, provenienza ideale e preparazione culturale, da Carlo Mongardini e Filippo Barbano a Arthur J. Vidich e Stanford M. Lyman (Stati Uniti), Salvador Giner e Salvador Salcedo Lopez (Spagna), Claude Javeau e Michel Maffesoli (Belgio e Francia), Leopold Rosenmayr (Austria), invitati da Laura Tini dell'università di Cassino, si sono incontrati ai piedi dell'Abbazia, tanto famosa quanto sfortunata, e hanno discusso dal 21 al 24 maggio su « Teoria e ricerca - la sfida della sociologia contemporanea » per concludere — ma si tratta ovviamente di una conclusione aperta — che non è più sufficiente parlare, come si parlava fino agli anni '60, di « integrazione » di teoria e ricerca, che ormai tutti sono convinti che il dato non è veramente e semplicemente « dato », che esso è « costruito » e che la stessa teoria non può legittimamente aspirare ad uno statuto intemporale e anzi, lungi dal librarsi a volo sulle slabbate accidentalità della prassi, ne è parte, la interpreta e la smuove dal di dentro, sembra a tratti escluderla, ma solo, in un secondo tempo, per richiamarla.

La teoria è infatti un puro sguardo (theorèin, « guardare »), uno sguardo preciso su uno spicchio di realtà storicamente determinata e da uno specifico « punto di vista ». Storicità della teoria, dunque, senza alcun timore di storicizzare il teoretico, pena l'insignificanza della globalità vuota. Nessun « essere indeterminato » hegeliano né di destra né di sinistra, bensì teoria come sostanziale presa di contatto — descrizione, spiegazione, interpretazione — con i fenomeni sociali che è indebito considerare come meri testi passivi su cui esercitare la propria acribia ermeneutica, data la « durezza » durkheimiana che li caratterizza.

Grazie al suo radicamento storico, la teoria non va confusa con la modellistica. Come strumento euristico, il modello è certamente utile, può offrire criteri o « tipi ideali » per misurare, rispetto ad essi, la vicinanza o la distanza di certi fenomeni. Resta però nella sua essenza una costruzione puramente intellettuale, dominata da una fondamentale congruità fra le sue componenti, ma essenzialmente arbitraria, « ente di ragione », per dirla con gli scolastici, non assurdo ma altamente improbabile e comunque mai tale da poter giustificare la fusione, che sarebbe in realtà confusione

mortale, fra il piano analitico e il piano dei contenuti storici specifici. Credere di occuparsi di teoria sociologica mentre si costruiscono, per quanto diligentemente e laboriosamente, modelli significa semplicemente destorificare e quindi rendere insignificante la ricerca. Il retroterra storico è dunque fondamentale.

Ma quale storia?

Dicendo storia, si dicono più cose, differenti e anche contraddittorie. Storia di élite o storia, come si dice, dal basso? Storia rerum gestarum oppure storia della quotidianità? Sembra plausibile che la sola concezione di storia che riesca feconda per la ricerca sociologica sia quella che pensa la storia come « ampia vita storica »: polisemica e polimorfica, plurale e polidimensionale.

La crisi dei sistemi e la caduta, più rapida del previsto, delle ideologie globali hanno nuovamente ravvivato l'interesse per l'individuo, stanno facendo emergere una nuova forma di soggettivismo, pericolosamente esposto al rischio di vaporose concezioni permeate di suggestioni emotive e immediatistiche, vagamente irrazionali, se non addirittura misticheggianti. Riacquista attualità il rapporto dilemmatico « Io-Noi ». Ma noi non viviamo da soli, come soggetti personali autosufficienti, ma conviviamo. Non siamo indipendenti, ma inter-dipendiamo. I problemi del soggetto personale vanno al di là del soggetto. La « produzione di sé » non può esaurirsi in un'operazione interna. Credo di aver dimostrato in altra sede che in tutti i gradini del processo di auto-costruzione l'altro è essenziale e che l'altro non esiste solo come specchio e « pretesto dialettico » per il soggetto, ma ha una sua particolare, in una certa misura imprevedibile, personalità.

Il contesto ha pertanto un suo peso, soprattutto oggi, nel momento del trionfo della « globalizzazione », che si presenta con la quiete, e pur inquietante, ineluttabilità di un fenomeno naturale. Ma la globalizzazione non piove dalle nuvole. Il suo motore dinamico sono oggi le grandi società multinazionali, più potenti degli Stati-Nazione in crisi, più rapide dei parlamenti schiavi delle loro ottocentesche procedure. Duecento società hanno nelle loro mani il pianeta. I fattori determinanti sono le strategie e le manovre tattiche dei « Chief executive officers », le decisioni degli amministratori delegati. Potentati economici, che la legge considera ancora dei meri « domicili privati », hanno massicce responsabilità pubbliche. Il grande capitale finanziario, essenzialmente apòlide e piratesco, ha oggi il sopravvento sul capitale produttivo. Per aiutarci a capire la situazione in cui versiamo è insieme curioso e paradossale che le scienze sociali debbano oggi tornare a un sociologo dimenticato, a Thorstein Veblen e alla sua geniale distinzione fra « capitani d'affari » e « capitani di industria » — detto altrimenti — fra predoni e ingegneri. La neutralità è attraente e impossibile. In base ad una loro personale opzione morale meta-teorica, i sociologi sono oggi costretti a scegliere da che parte stare.

F.F.

Coerenze contestuali nei racconti di grazie

1. La debolezza della fede

« Una volta — ricorda il cardinale Oddi — si diceva che dopo un papa grasso ci vuole un papa magro. Per dire — spiega — che nella scelta del Vescovo di Roma si deve tener conto, possibilmente, dei problemi che turbano in quel momento la vita della Chiesa. Ora mi sembra fuori dubbio — continua Oddi — che la Chiesa si è messa di fronte a una sfida tremenda che concerne la fede, la sua purezza, la sua integrità » (« La Repubblica », 14.4.96, p. 21).

Il non velato richiamo del cardinale Oddi a un maggiore rigore ascetico nella vita della Chiesa (« il papa magro ») e, più in generale, la critica della religiosità contemporanea, frequentemente compromessa da fin troppo umani e terreni bisogni di « figure sostenitrici » e mediatrici della fede dei credenti, come le « beatificazioni facili » (« il papa grasso »), su cui polemicamente verte l'argomento dell'articolo, configurano un tema non isolato nel dibattito culturale e religioso contemporaneo. Proprio di una *debolezza della fede* come caratteristica saliente della cultura cattolica italiana parla il sociologo Franco Garelli in un suo recente volume (*Forza della Religione, debolezza della Fede*, 1996) che riassume i risultati di una ricerca su scala nazionale. Il cattolicesimo nostrano sarebbe — secondo l'autore — ben radicato nel tessuto sociale italiano, mostrerebbe anzi una presenza diffusa ed operante, incapace però di trascorrere in un significativo riferimento di vita: una religione etnica, insomma, acquisita per motivi ambientali, e professata « senza convinzione e partecipazione ». Con la conseguenza, dunque, di un'assai limitata « capacità di incidere nella coscienza e nei comportamenti delle persone » (1996:27).

Una *fede debole*, ecco, questo sembra essere il *lamento ricorrente* del cattolicesimo italiano. Ma perché mai una fede dovrebbe essere forte? E forte rispetto a cosa? Forse, rispetto alle visioni ideologiche, politiche, identitarie, che sembrano tornare ad accendere il panorama italiano? Oppure forte come *stabile*, nel senso di lunga durata (nel qual caso il modello italiano, consolidato da una secolare tradizione, non soffrirebbe affatto di tale problema)? No, la *fede forte* di cui si fanno interpreti, per restare alle cronache più recenti, cardinali ed intellettuali, sembrerebbe rinviare alla canonica immagine di baluardo contro le tentazioni irrazionalistiche (come nell'esplicita preoccupazione espressa recentemente dal Papa, cfr. « La Repubblica », 20.5.96) ovvero essere ricercata in un modello religioso unitario che si vorrebbe, quasi per definizione, assunto con *forte coerenza*.

Per cui turba che il credente si dica cattolico senza essere praticante, che professi attese di carattere miracolistico nel mentre conduce nel quotidiano una vita che appare laica, religiosamente indifferente. Che si abbia una proliferazione di Santi e devozioni esteriori (denuncia del Cardinale Oddi), rispetto alla mancanza di tensione etica di principi ispiratori della condotta quotidiana (come il sociologo Franco Garelli). Un modello, quello della forte coerenza, che fa gridare allo scandalo quanti osservano che proprio a Roma, nella capitale morale e sacrale del cattolicesimo, folle di fedeli accorrono alle messe di guarigione di Monsignor Milingo, o che il Vescovo di Civitavecchia si faccia smentire dagli esperti della Pretura (unico tra i tanti personaggi coinvolti nella vicenda) quando asserisce di aver visto piangere la Madonnina per la seconda volta.

C'è da chiedersi se nella denuncia di questo inquietante scandalo, di questa fede esteriore, debole e disinvolta¹, in questa debolezza della fede, insomma, non sia presupposta ed idealizzata una *forte coerenza interiore*. Se in questo ricorrente ed incessante « topos » sul cattolicesimo — specialmente italiano — non sia ravvisabile l'effetto di una polemica antica in seno al cristianesimo², polemica che ancor oggi condiziona il nostro modello ideale dell'esperienza religiosa cristiana. Sembra insomma ravvisarsi in queste lamentele l'esito ultimo di un processo di lunga durata, oggi non più scontato nella sua conclusione. Processo in qualche modo connesso se non identificabile, con l'*interiorizzazione dell'atteggiamento religioso evidente nell'esemplarietà del successo protestante nel pensiero moderno*.

Già Ernesto De Martino aveva rivisitato con sensibilità storicista la polemica antimagica (E. De Martino, 1984; 1973) invocando la necessità di rimettere in discussione le nostre categorie interpretative per far guada-

¹ La preoccupazione espressa da queste denunce non può non richiamare un'osservazione critica svolta da Franco Ferrarotti (1978, 42) in merito alla presenza — come vero e proprio limite — di « preoccupazioni pastorali » implicite nella letteratura prevalente dei sociologi della religione.

² A questo proposito ci sembra utile e condivisibile l'analisi di Jean Wirth (1973, 7-51), ripresa e sviluppata da Alain Boureau (1990, 113 segg.) sulle dinamiche storico-religiose che hanno accompagnato il processo di disintegrazione della « fides » medioevale e la sua trasformazione nella fede moderna. La *fides* medioevale si presentava infatti come un modello di conoscenza di oggetti non evidenti, necessari per la salvezza. Era una costruzione epistemica collettiva che trovava fondamento nell'autorità stessa della Chiesa cattolica. La *fede* moderna, così come è venuta definendosi fino a dopo il XVII secolo, si presenterebbe invece (J. Wirth, cit.) come un'attitudine interiore, strettamente personale, manifestata e sostenuta esteriormente dal dogma e dall'istituzione. Secondo Wirth, la distruzione monarchica del sistema feudale, tra il XIII secolo e il XVII secolo, si accompagna progressivamente alla messa in ombra della fede epistemico-religiosa collettiva medioevale a vantaggio di una fede etico-devota singolare. Ricostruzione molto soddisfacente secondo A. Boureau (1990, 114) di un processo più generale, aggiungeremmo, associandoci a quanto scrive Gianni Vattimo (1996, 33-35), che è stato sviluppato, tra gli altri, da N. Elias e M. Weber nella forma, rispettivamente, di un processo di formalizzazione del potere come *perdita di assolutezza* accompagnato da una parallela introflessione della soggettività moderna (Elias 1983a; 1983b) ed in quella della *razionalizzazione* come perdita del sacro e « disincanto » del mondo moderno, accompagnata, sul piano della trasformazione della soggettività, della caratteristica « *intellettualizzazione* » ed individualizzazione dell'attore sociale moderno (M. Weber, 1977, 1980).

gnare al fenomeno studiato originalità e leggibilità. Ora questa prospettiva può essere ulteriormente approfondita e sviluppata, tanto più che nello scenario post-moderno l'Occidente e la sua cultura non sono più ormai, il « centro del mondo », il riferimento obbligato di ogni discorso; e noi, di conseguenza, in questo scenario fatalmente più relativistico che storicista, non siamo più costretti, da intellettuali e attori, a « leggere » il cattolicesimo ancora nei termini di un percorso evolutivo a senso unico dell'atteggiamento religioso e tantomeno nei termini di una contrapposizione polemica con il protestantesimo. Contrapposizione a cui non si deve certo l'origine ma la messa in scena drammatica sì, di polarizzazioni categoriali « forti » quali magia/religione, esteriorità/interiorità, ritualismo/eticità, ecc. che hanno dominato il mondo moderno e che appaiono oggi come « trappole del pensiero », categorie comunque non più efficaci, o meglio — esse si — *indebolite* o comunque da indebolire.

Sulla via di una emancipazione dai lacci di queste forme moderne di pensiero possiamo meglio ricollocare le esperienze di fede in un repertorio interculturale che consente finalmente di vedere e valutare senza animosità (e senza univoche idealizzazioni) le *differenze* e le *sfumature* che il cattolicesimo esibisce in realtà culturali diverse (sia all'interno che all'esterno del nostro paese) come un'insospettata ricchezza ed effervescenza cognitiva del suo messaggio. Di vedere, con le parole di George Saunders, « la dialettica della trasformazione » che il cristianesimo istituisce con le culture, come « espressione della *flessibilità del suo sistema simbolico* » (Saunders, 1988: 179 segg., corsivo nostro): sorprendente capacità di « reinvenzione della religione » secondo il contesto storico e sociale, attraverso uno « spostamento » dei *fuochi culturali* del suo messaggio di redenzione e di salvezza.

Come dire che la contemporaneità, il postmoderno, esibendo policensismo e reincanto, consente di evitare discorsi eccessivamente saturi (discorsi, cioè, che non mostrano consapevolezza della storia che li ha prodotti); consente di accordare attenzione alle re-invenzioni locali, sincretiche, e riscoprire tradizioni di fede dimenticate. Ma soprattutto, invita a *ricercare altre coerenze* rispetto a quelle egemoniche e ufficiali nella lettura, ad esempio, della cultura religiosa popolare, così da accostarci all'esperienza del meraviglioso, che pure costituisce una ricchezza del cattolicesimo popolare, senza dare per presupposta, stabile, universale, una data concezione di cosa sia la fede, di cosa debba essere la soggettività³.

³ Chissà che proprio il decostruzionismo non ci aiuti a superare quella scontata immagine dell'esperienza religiosa popolare, quanto mai ricca e complessa nei testi di storici ed antropologi (per la verità figure eccentriche, che operano in zone di confine, tra paradigmi indiziari e fonti trascurate), rispetto alle immagini — impoverite e stereotipe — che spesso appaiono nelle indagini sociologiche e nelle disinvolute ed affrettate cronache giornalistiche. C'è da chiedersi se non siano stati proprio questi ultimi operatori ed intellettuali le principali vittime di uno sguardo moderno che generalizzava, dando per scontate, categorie e metanarrazioni, rispetto a chi, come gli storici e gli antropologi, raccoglievano indizi deboli, discorsi inediti e trascurati: « la risciacquatura della vita sociale », per citare le parole di un sociologo-antropologo *sui generis* come Erving Goffman (1973, 169).

2. Il cruccio del prete

Sulla scia di queste considerazioni abbiamo avviato una ricerca etnografica nel Lazio meridionale incentrata su quell'ambito dell'esperienza — spesso censurata — che riguarda la « prodigiosità del mondo », per citare l'espressione di Paolo Apolito (1992); cioè i racconti di grazie, di miracoli e altre emergenze del soprannaturale. Delle numerose testimonianze raccolte intendiamo qui, in particolare, riportare i primi esiti interrogandoci sulle eventuali coerenze e ricorrenze che essi esibiscono.

Innanzitutto vale la pena domandarsi se anche a livello locale ritroviamo, magari risignificato, il *topos* polemico nazionale della « debolezza della fede nostrana ». Non c'è dubbio che questo discorso appassiona anche gli intellettuali locali, storici di paese alla ricerca di tracce paganeggianti nel folklore religioso e ecclesiastici preoccupati ed impegnati a « gestire » esperienze altrui con le quali non si sentono in sintonia.

Sollecitato a riflettere con noi di grazie e miracoli, il giovane parroco di una delle Comunità da noi visitate⁴, chiarisce le ragioni della sua distanza dalle concezioni religiose dei fedeli locali.

« La Grazia — dice il sacerdote — presuppone da parte del graziato una *continuità*, una conversione in atto; una trasformazione interiore. Ma generalmente [tutto ciò] non succede; perché [in realtà, ciò che] succede [è] solamente *un fatto*, [che diviene immediatamente] la Grazia! [allora] s'appiccica il “quadro” (ex-voto), [ed è] finito tutto. Sì e no si ricordano di venire in Chiesa al giorno della festa... Non sono Grazie: è *successo un fatto*... Dopo ti ringrazio perché lo hai fatto, se no ti maledico ».

Spesso sono *altri* che chiedono, nemmeno il diretto interessato. « La madre di Celestina, per esempio, veste quasi con un saio con un cordone bianco perché il marito — in quel caso l'ha chiesto lei il miracolo, perché il marito non ce ne fregava proprio niente — il marito s'è bruciato colla benzina, e allora lei ha fatto questo voto... Su questa strada si arriva a diventare blasfemi: per esempio — racconta — c'è una cosa che succede in paese. Io sono una persona che vado a messa tutte le domeniche e tu non ci vai mai. Tu mi dai a me un'offerta e mi dici: fammi la comunione per mio nonno che è morto; ed io, con l'offerta che mi dai faccio le comunioni... È un peccato. Ti pago perché tu faccia *per conto mio* comunioni per mio zio, mio nonno. Io non ci credo, non c'ho tempo, quindi le fa qualcun'altro per conto mio... come [se si potesse essere] intercambiabili... »

Ma questa — prosegue il parroco — non è religione, è religiosità. La religiosità “naturale” è anche il credere ai maghi, ad un evento straordinario, ad un fato; un credere superstizioso. E chi vive nella religiosità — aggiunge preoccupato — facilmente passa dal religioso al magico. Per esem-

⁴ La delicatezza degli argomenti toccati e delle testimonianze, spesso intime e personali, da noi raccolte, ci fanno sentire la forte responsabilità, umana e personale prima ancora che deontologica professionale, di salvaguardare e proteggere le identità delle persone intervistate e/o citate nei racconti. Per tali motivi, laddove necessario, abbiamo ommesso, alterato, e modificato nomi di luoghi e di persone, per garantire la tutela della riservatezza degli intervistati.

pio, se qualcuno dicesse ad una persona che deve fare per sette giorni sette comunioni al giorno in sette chiese diverse — è successo, lo fanno, e magari [si tratta] anche [di] persone [credenti]... Ma la fede non è questa. Ecco perché in Italia nemmeno il 3% è credente... In questo modo — aggiunge amaramente — si arriva a fare dei Santi o della Madonna la stessa cosa che fai con un cornetto, un ferro di cavallo... un uso magico... No, la gente nei rapporti con la fede, con il sacro, ha un rapporto commerciale: cioè ti uso perché mi servi; quando non mi servi più non ti uso più. C'è anche chi ha chiesto al santo e al mago contemporaneamente. Se poi succede: era veramente un miracolo? Il miracolo — ripete — presuppone la *conversione*: non si rimane estranei al miracolo: gli hai sconvolto la vita, non puoi rimanere insensibile, (...) è impossibile che tu, attraverso l'intercessione di un Santo, Dio ti liberi da un periodo e poi tu non la vada più a cercare... Tanta gente che vedo appiccicata nei "quadri" non la vedo mai in Chiesa: né a Pasqua, né a Natale. Allora mi dico: ma è un miracolo per davvero? Può darsi pure... che Dio ha voluto provare? » (registrazione del 15.1.96).

Intenzionalità diverse partecipano di questo discorso che, comunque, sembrerebbe mutuare, sul piano formale, struttura e caratteri tipici del « discorso omiletico »⁵. In primo luogo vi è l'assunzione, da parte del sacer-

⁵ Per « discorso omiletico » intendiamo, con G. Rovere (1982, 36) riferirci non tanto al codice liturgico della « predica » (omelia in senso tecnico) chiaramente non proponibile in una situazione informale e colloquiale come quella cui partecipavamo, quanto piuttosto al *modello* implicito — omiletico in senso ampio — che in qualche modo sembra informare il discorso del nostro parroco. Quest'approccio interpretativo ci appare utile per esemplificare — ed anticipare — quanto svilupperemo più appresso circa la struttura dei racconti di grazie. Così come questi mostrano un *modellamento culturale* tratto dalla retorica religiosa tradizionale e più moderna (vedi « Competenza è modellamento »), anche il discorso critico del parroco mostra un analogo « modellamento » inevitabilmente ispirato alla sua competenza retorica-pastorale. Cosa notare allora in questo testo orale? Anzitutto la struttura « classica » del discorso omiletico: un Thema di apertura su che cosa sia la (vera) esperienza della grazia (« la grazia presuppone una continuità, una conversione in atto... »); alcune *distinctiones* principali (tra grazia e fatto; tra religione e religiosità naturale), enunciate e riprese successivamente con ulteriori distinzioni (conversione/ex-voto, religioso/magico, ecc.), ed opportuni *exempla* (« la madre di Celestina, per esempio... »; « Per esempio, c'è una cosa che avviene in paese... », ecc.) seguiti da *ammonizioni* (« Su questa strada si arriva a diventare blasfemi... »; « si arriva a fare dei Santi e della Madonna la stessa cosa che fai con un cornetto, un ferro di cavallo... »; « la gente nei rapporti con la fede ha un rapporto commerciale... », ecc.); infine, una *ricapitolazione dell'argomento* (« il miracolo presuppone la conversione: non si rimane estranei al miracolo... tanta gente che ha appiccicato i "quadri" — cioè gli ex-voto — non la vedo mai in chiesa... » (Rovere 1982, 24-25)). Da notare anche le strategie testuali implicitamente impiegate dal parroco: tra queste, l'*interstestualità*, che alterna voci di catechesi (grazia/graziato; conversione/trasformazione interiore); a termini tratti dalla sfera teologica (« blasfemi »; « religiosità naturale »; « credere superstizioso »); dal linguaggio comune dei suoi fedeli (« si appiccica un quadro ») a quello statistico-sociale (« in Italia nemmeno il 3% è credente... »). Alla mobilità intertestuale si accompagna un elevato grado di *contestualizzazione*, visibile nel ricorso ad esempi espliciti relativi a persone (« la madre di Celestina ») e fenomeni (« È successo; lo fanno, e magari sono anche persone credenti ») conosciuti a parlante ed uditori (personaggi di paese e fatti della comunità esperienze e conoscenze condivise). Si tratta di strategie retoriche con le quali il parroco cerca di creare le condizioni ottimali per il dispiegarsi dell'*efficacia omiletica* del messaggio. Frequente è anche l'uso della doman-

dote, di impliciti compiti di evangelizzazione, che rendono più eroica la sua missione; vi è anche l'offerta di collusione con due interlocutori intellettuali, collusione che nei paesi usa da sempre dispiegarsi denigrando i contadini, allacciando solidarietà nel prendere le distanze dalle bizzarre credenze popolari. Ma avrete anche avvertito, alla fine di questo discorso, quando era diventato più evidente al sacerdote che noi ci assumevamo il ruolo di « interpreti simpatetici » (così qualifica Rorty — 1994: 277 — gli antropologi) di queste fedi « deboli » e minori, avrete forse avvertito, quella che potremmo chiamare una *sofferenza cognitiva* del nostro parroco. Quel suo « non capire », quasi esplicito nel finale, denuncia l'implicito presupposto di una *forte coerenza* nell'esperienza della grazia; coerenza che sembra essere ricercata a due livelli: *nell'unità della dottrina cristiana e nell'unità del soggetto intenzionale*. Livelli che si fondono in tutt'uno proprio perché la grazia non è tale se non produce *redenzione*: capacità di manifestare raggiunte armonie tra corpo ed anima, ovvero una perfetta incorporazione della dottrina da parte del soggetto. Una evidente e conseguente trasformazione della condotta etica del credente; un rispetto spirituale, implicito nell'etimologia di « redimere ». Come dire che nella teologia del nostro parroco, forse anche reinterpretata localmente per fini pragmatici, la prova dell'intervento divino starebbe, anzitutto, in una *visibilità della conversione* che, a ben vedere, trova il suo modello esemplare nella parabola del figliol prodigo; un « ravvedimento » esplicito, definitivo nelle sue conseguenze comportamentali, per cui l'individuo diverrà rispettoso dei precetti cristiani, praticante assiduo e aderente agli insegnamenti della chiesa. Questa visibilità dell'incorporazione, prodotto di un'autentica esperienza di grazia, questa *costruita coerenza* tra esterno ed interno, tra il credente e la dottrina, si qualificherebbe di per sé come *dispositivo riflessivo di emancipazione* che induce a rivedere totalmente la vita in un'ottica nuova, ed è immaginato dal sacerdote *potente propulsore dell'individuazione del soggetto*. Come se, attraverso il ravvedimento, l'individuo nascesse a vera vita, ovvero venisse a manifestarsi come soggetto pieno, unico; a *distinguersi (e articolarsi) spiritualmente, psicologicamente e socialmente*⁶.

Una visione, quella veicolata dal nostro parroco, che a ben vedere, si sofferma a valutare più gli *esiti* che la natura dell'intervento divino. Con-

da come mezzo retorico per indurre l'uditore a confrontarsi col testo pronunciato, a ricercarne l'attenzione e la comprensione (« C'è chi ha chiesto al mago ed al santo contemporaneamente. Se poi succede, era veramente un miracolo? »). La finalità *persuasiva*, tipica del messaggio omiletico si riaffaccia sia come affermazione (« È impossibile che attraverso l'intercessione di un Santo, Dio ti liberi da un pericolo e poi tu non lo vada più a cercare... ») che come interrogazione (« Allora mi dico: ma è un miracolo per davvero? »), mostrando, nella conclusione, una contingente apertura, probabilmente indotta anche dal confronto con interlocutori critici, quali noi ci mostravamo, che assume toni sofferiti e più problematici (« Può darsi pure... che Dio ha voluto provare? »).

⁶ Pensiamo al figliol prodigo che era stato guardiano di porci e torna alla comunità familiare e civile, separandosi dalla molteplicità indifferenziata (di cui i porci sono il simbolo, cfr. J. Starobinski, 1971, 63, 64).

sapevole del suo ruolo nella gerarchia ecclesiale, egli non si cura di esprimere criteri astratti per cogliere la visibilità dell'invisibile, per accreditare o meno eventi soprannaturali, né dal punto di vista scientifico, né strettamente teologico; è interessato agli effetti pratici, pragmatici dei discorsi di grazie. Ovvero vorrebbe vincolare la gente, che usa etichette religiose, a determinate immagini di cosa sia un soggetto (non è ammessa supplenza nella devozione religiosa), a vincolanti concezioni del mondo, a conseguenti pratiche ecclesiali. Ma ciò che colpisce il ricercatore è che quella proposta ordinatrice dell'esperienza (offerta di coerenza) fa leva su due entità, il soggetto e la dottrina, che non si ritrovano affatto così *idealizzate* e presupposte unitarie nell'esperienza dei fedeli. I quali, questo è il punto, seguono *altre logiche*, mostrano *altre coerenze*, che paradossalmente il cattolicesimo seguita a favorire e nel contempo a negare.

I racconti di grazie che abbiamo raccolto, e dei quali daremo subito appresso alcune esemplificazioni, mostrano che la coerenza sottostante a queste pratiche è soprattutto di *ordine contestuale*. Un'interna legalità che non riposa sullo statuto etico e soggettivo del credente⁷, né su un'astratta coerenza di principi religiosi.

3. Racconti di grazie

Il profumo di Padre Pio e la carezza del marito

Nuccia è una vedova settantenne, ex postina, che vive insieme ad un figlio rimasto scapolo. Sollecitata a darci alcune testimonianze di grazie ricevute — sia personali che di altri — ben volentieri ci racconta alcune storie.

La prima risale all'ottobre dello scorso anno. La nostra informatrice soffre di diabete e periodicamente si sottopone alle previste analisi cliniche. Ma quella settimana, si sente male: « lunedì, martedì, mercoledì, giovedì », rievoca quasi scandendo i giorni della sua sofferenza, « mi so' sentita male... »; la sera del lunedì, per la prima volta, al momento di addormentarsi, avverte un male; il figlio che vive con lei le misura la pressione, che si rivela assai alta; le somministra allora le medicine prescritte dal medico che le consentono, infine, di addormentarsi nelle prime ore dell'alba. La stessa cosa si ripete nelle notti seguenti. Il quinto giorno, la sera del venerdì, la nostra signora è fortemente preoccupata che il perdurare dell'ipertensione le impedisca di sottoporsi l'indomani alle analisi cliniche. Allora, dopo aver recitato le preghiere come ogni sera, prima di coricarsi, *le viene improvvisa e inaspettata alla mente la figura di Padre Pio*: subito, sottovoce gli rivolge la preghiera di non farle aumentare la pressione quella notte, perché altrimenti suo figlio le avrebbe nuovamente dato il medicina-

⁷ Duranti ha in più occasioni (1988, 1992) documentato come esistano società che non accordano rilevanza all'intenzionalità dell'emittente per comprendere il significato di ciò che viene asserito.

le e l'indomani non si sarebbe potuta sottoporre all'analisi clinica. *Detto questo avvertì immediatamente un profumo di rose.* Era il segno della grazia concessale da Padre Pio, ci spiegò la signora. Infatti la pressione non le aumentò e la mattina seguente poté recarsi a Latina per sbrigare i suoi accertamenti clinici. Alla nostra richiesta del perché avesse associato il profumo di rose al venerato Frate, la signora ci spiega che è abbonata a un quindicinale di devoti di Padre Pio; è lì che ha letto storie simili di grazie richieste ed esaudite, testimoniate appunto dalla percezione improvvisa di un effluvio di fiori, inequivocabilmente segno della concessione della grazia.

Nuccia non nutre dubbi sulla grazia ricevuta: « per me m'ha fatto un miracolo », afferma. Come spiegare altrimenti — argomenta quasi a sostegno di una così impegnativa affermazione — che per cinque giorni di seguito le sia aumentata la pressione e solo dopo la sua invocazione spontanea a Padre Pio, l'ultimo giorno, ciò non sia avvenuto? « No — conclude quasi ad escludere ogni residuo dubbio — non è stato un caso ».

Nuccia non è nuova all'esperienza del soprannaturale, come anche altre sue vicine, amiche e parenti, delle quali, pure, ci racconterà storie e vicende straordinarie. Questa « frequentazione » domestica di presenze invisibili era già emersa, in una precedente intervista con la nostra informante, a proposito del marito, morto ormai da diversi anni. « Mio marito, dice Nuccia, aveva l'abitudine di rimboccarmi le coperte quando veniva a letto la sera; ma a tal punto... che a volte io gli dicevo: « mannaggia, Alva', qualche volta mi strozzi... ». Dunque era morto da qualche tempo e una notte — ricorda Nuccia — « me lo so' sognato che... non stava dentro il letto, stava in piedi, dalla parte sua, dove dormiva, e mi stava a mette 'ste coperte bene così... Sul momento non mi so' ricordata che era morto, però quando ho detto: "oh, mannaggia Alva', E mi stai a rifà n'altra volta così..." allora, ecco: lui ha camminato, m'è venuto vicino, m'ha preso le mani e m'ha detto: Nuccia, ma tu lo sai quanto bene ti voglio, ma ti pare che io ti faccio male a te... Allora mi so' ricordata che era morto. Ma proprio... [mi è sembrato vero]: m'è venuto vicino, m'ha prese le mani, e penso che non è stato proprio un sogno, è stata una cosa... e io ci credo, guarda, io ci credo che è venuto vicino a me... » (28.10.95).

La storia di Nuccia non è isolata: lei stessa confermerà la ricorrenza dell'esperienza del contatto con i defunti in un caso simile vissuto da una sua amica:

« Ecco, l'amica mia, sposata dopo di me, dopo dieci anni di matrimonio, il marito ha avuto un incidente sulla strada che va a Cori ed è morto. È stata un anno intero a non uscì più sola in paese. Usciva di casa, ma andava solo dove era morto il marito. E quante volte la gente che passava di lì la vedeva in ginocchio, a terra, che baciava il posto dove il marito aveva avuto l'incidente... E allora, m'ha detto, essa m'ha raccontato, dopo una quindicina di giorni, un mese, morto il marito, mi diceva: "ma lo sai che stanotte, dice, è venuto Nicodemo a trovarmi? M'è venuto, m'ha parlato — eh, dieci anni di matrimonio, sai, so' tanti — e essa c'ha detto che se metteva dentro il letto co' lei: te devi sta' co' me, c'ha detto. Ch'a

risposto: “non posso... vedi, te so’ venuto a parla’, so’ venuto a fa’, ma questo non posso: Iddio non me lo permette... ”. E c’è sparito » (28.10.95).

4. Autocertificazioni della grazia

Come è possibile rilevare da queste prime tre storie, diversamente graduabili nella fenomenologia della grazia, il soprannaturale, il miracoloso, mostra anzitutto aspetti domestici e quotidiani. È la camera da letto il teatro discreto di queste storie, quasi ordinarie nella loro ambientazione, di contatto con lo straordinario. Nelle ore notturne, in situazioni di intimità domestica, *sinestesie improvvise* danno corpo all’irruzione del prodigioso, all’evento inaspettato o, forse, tanto a lungo atteso: sono profumi, contatti, parole, passi, che convocano la presenza realistica e viva di figure carismatiche o mariti scomparsi. È anche evidente che le grazie attese e realizzate in tali situazioni non sono tutte esplicite e visibili. Se il profumo di Padre Pio conferma a Nuccia la grazia esplicitamente richiesta (cioè quella di non farle aumentare la pressione dopo tanti giorni di sofferenza), le visite notturne dei mariti defunti rispondono a richieste più tenui e meno esplicitabili, se non nei termini di una *riconferma* del vincolo affettivo, di un « legame oltre la morte », o semplicemente di un bisogno di compagnia. Ma soprattutto, se ci poniamo un primo, fondamentale interrogativo: chi possieda l’autorità di affermare che si è trattato di una Grazia, sembrerebbe, come suggeriscono queste prime testimonianze, che nessuna delega venga rilasciata in proposito ai rappresentanti ufficiali del sapere religioso o scientifico. Chi si erge a massima autorità è l’attore stesso (« per me m’ha fatto un miracolo »; « per me non è stato un sogno »). È il fedele che sovente *autolegittima* le sue esperienze come straordinarie, miracolose, che si riconosce *referente* di grazie divine, di contatti soprannaturali. Ma da dove trae autorità per darsi questo ruolo? Da due fonti non facilmente distinguibili: in primo luogo dalla sua *competenza ermeneutica*, come vedremo meglio più avanti, (benché già il profumo del santo ne abbia fornito un esempio), che gli fa riconoscere la qualità del contatto come divino, e in secondo luogo, dal *processo narrativo*, intersoggettivo, dialogico, attivato. Il contatto divino, eleggendo il fedele, lo pone in qualche modo alla pari con le gerarchie ecclesiastiche. Lo « obbliga » ad esporsi, a far conoscere ciò che di straordinario è avvenuto. Ed è proprio nel rendere pubblica la testimonianza dell’esperienza straordinaria che questa si modella in funzione del contesto, si annulla, o ulteriormente si costruisce e rafforza a livello sociale. Il miracolo, dice Clara Gallini, si costruisce assieme al proprio racconto (1993: 9).

Visioni

Emanuela ha circa quaranta anni. Madre di due adolescenti, sposata con un agricoltore benestante è lei stessa coltivatrice diretta. Vive in campagna in una località della piana pontina.

Emanuela « quel giorno » si sentiva triste, molto triste. La sera precedente aveva avuto una accesa discussione col marito a proposito dello scarso contributo nei lavori dei campi fornito da uno dei due figli, del quale il marito in qualche modo le attribuiva la colpa. La mattina successiva, prima di uscire, il marito l'incarica di eseguire, insieme al figlio, alcuni lavori necessari in campagna.

Emanuela vive la cosa come una punizione, anzi, per usare le sue parole, « come penitenza ».

Sta per recarsi al lavoro quando la cognata le viene a chiedere di accompagnare la madre a Latina per una visita medica. Emanuela non le dice di essere gravata dall'impegno di svolgere in tempo il lavoro assegnato dal marito, perché non vuole rendere noto alla cognata il litigio avuto: al tempo stesso, però, non può nemmeno rifiutare una disponibilità tante volte mostrata verso la suocera in casi simili. Accompagna quindi la suocera a Latina, e ritorna a casa verso mezzogiorno.

Si reca sul campo, non distante dall'abitazione, per lavorare da sola. Mentre raccoglie pomodori viene colta, improvvisamente, da un lancinante dolore al piede. Il dolore non è nuovo per Emanuela: è causato da una ciste, che ormai da tempo la affligge. Ma quella volta avverte il dolore come fortissimo. Disperata, incrocia le mani e grida: « Dio mio! Dio mio! » Dopo l'invocazione avverte dei forti brividi che le fanno temere uno svenimento. Si siede per terra e dopo un attimo si sente sollevare dal suolo: si volta verso la sua casa e vede, sulla parete, un « quadro di Gesù Cristo », un'immagine grandissima, molto bella. Resta sorpresa, quasi sbigottita. Mormora: « Dio mio, sei venuto a me! Proprio a me che... ». L'apparizione le sembrava « troppo grande » per lei, e invece — ricorda — più guardavo l'immagine e più era bella e grande.

Sulle prime, Emanuela non fa parola con alcuno dell'evento. Poi lo rivela ad un'amica e al prete del borgo dove abita. Infine al marito. Sono ormai trascorsi due mesi e lei continua ancora a vedere quella straordinaria immagine del Cristo sul muro. Nonostante il figlio ed il marito ridipingano di bianco la parete, su pressione delle autorità ecclesiastiche, Emanuela seguita a vedere il volto di Cristo, anzi, lo vede meglio di prima. Intanto la voce si sparge e la gente accorre a vedere quello che vede Emanuela. Veri e propri pellegrinaggi partono dalle province vicine per visitare la casa del miracolo. Chiaramente ne parlano molto anche i giornali.

Intorno alla villetta si affollano per tutto il giorno e parte della notte numerosi fedeli. Anch'essi cercano visioni. Alcuni le trovano, altri restano delusi. Tutti, però partecipano ai commenti, alle affabulazioni che si producono.

Crescono storielle maliziose su progettati *business* (« hanno trovato il modo di fare i soldi »), ma anche leggende edificanti: la scoperta di una fonte d'acqua miracolosa nel giardino, uno straordinario raccolto di verdure e pomodori, doni miracolosi che comproverebbero l'autenticità della visione.

Emanuela smentisce ma ormai è dentro una storia costruita dal contesto, dalle risorse culturali dei fruitori e cioè dalle attese e dalle rappresenta-

zioni di altre apparizioni. La sua prudenza iniziale sembra essersi attenuata in ragione della dicibilità pubblica, non necessariamente ecclesiale, della sua visione.

Il marito, assai preoccupato all'inizio della vicenda, col passare del tempo sembra accettare la situazione (aspetta anche lui un segno divino per costruire una cappelletta). Vede la moglie più serena. « Prima era ansiosa, desiderosa solo di guadagnare, affaticata. Non riusciva a completare le faccende, trascurava un po' la famiglia ». Emanuela conferma questa ricostruzione nel mentre esibisce un delicato sorriso.

Anche Emanuela, come Nuccia, dunque, non dipende dall'autorità ecclesiale per accreditare come *miracolosa* la sua storia. La accredita innanzitutto con una *competenza personale*: con la potenza di parole e gesti che le derivano dalla frequentazione di altri carismatici (lei stessa ci dirà di aver visitato più volte la « Vedova che parla con il Bambinello » a Gallinara, in provincia di Frosinone)⁸. Ma, soprattutto, lascia che il significato di ciò che è avvenuto sia il prodotto di una cooperazione linguistica, lascia che la sua storia si ricostruisca inserendosi in una trama a più voci, in un processo orizzontale e dialogico che avrà esiti diversi nel contesto familiare, in quello dei pellegrini, in quello degli amici e vicini.

Questo aspetto è assai importante perché configura una relativa autonomia, una certa refrattarietà tra il sistema religioso ufficiale e quello esperienziale dei fedeli, se — come sembra — non è soltanto il parroco a prendere le distanze da queste grazie, ma anche il fedele (forse di conseguenza) che non considera il punto di vista del sacerdote come riferimento fondamentale per inquadrare, per dare senso all'esperienza avuta⁹. Ne discende una sommersa fenomenologia, ricca e pluralistica, di esperienze straordinarie che hanno una *vita sotterranea*¹⁰ e che restano, il più delle volte,

⁸ Nell'area del Basso Lazio da noi presa in esame sono attivi diverse figure di carismatici religiosi. Si segnala lo studio di Maria Immacolata Macioti (1978) su Suor Floriana di Bassiano.

⁹ Vi è una tradizione italiana di studi sociologici e antropologici che ha accordato particolare attenzione al complesso rapporto (resistenza, opposizione, sincretismo, subalternità...) tra cattolicesimo popolare e religione di chiesa, sulla scia di ipotesi gramsciane e demartiniane. La bibliografia è sterminata e ci limitiamo a segnalare gli studiosi che in modo più significativo hanno lavorato e stanno lavorando su questi temi: sul versante antropologico, Paolo Apolito, Alfonso M. Di Nola, Francesco Faeta, Clara Gallini, Vittorio Lanternari, Luigi Lombardi Satriani; sul versante sociologico, Roberto Cipriani, Vittorio Dini, Maria Immacolata Macioti, Arnaldo Nesti.

¹⁰ Proprio a questo proposito ci sembra appropriato citare un recente articolo di Gianni Vattimo (La Stampa, 18.4.95) dal significativo titolo « Il miracolo parla solo sottovoce ». Riflettendo criticamente sulla vicenda mass-mediologica degli abusi televisivi che si sono sviluppati intorno alla vicenda della Madonna di Civitavecchia, Vattimo dice: « ci sono tornate in mente spesso in questi giorni le parole della scrittura: *Fides ex auditu*, la fede viene dall'udire. Chi crede — prosegue il filosofo — crede perché ha ricevuto un annuncio, ha ascoltato la Buona Novella. Ma il video dei telegiornali è forse qualcosa di profondamente diverso; non che sia necessariamente demoniaco, ma certo ha una portata "demitizzante", una capacità di omologazione, di universale livellamento, che rende molto problematica la sua utilizzabilità per un annuncio come quello cristiano. Forse nel mondo dei mass-media — conclude — il miracolo non può che accadere fuori della portata delle telecamere, e può parlare soltanto sottovoce ». Se è sottoscrivibile questa attenzione alla *marginalità* quale area di elettività

patrimonio familiare e locale. Una prodigiosità della vita capace di sfuggire sondaggi demoscopici, di incrinare discorsi saturi e immagini stereotipate (come il riferimento statistico del parroco al 3% dei fedeli credenti in Italia).

Questa vita liminale, marginale, dei racconti di grazie fa sì che in essi la trasformazione del « narrato in accaduto » (come direbbe Paolo Apolito) *non sia mai definitiva*; la realtà di ciò che è avvenuto non è presupposta stabile e autonoma, ma deve sempre dipendere dalle narrazioni che la alimentano. Proprio perché carico di vissuti soggettivi e fatalmente gettato nella discorsività, nella trama dei dialoghi, dell'intersoggettività¹¹, il miracolo, in questi racconti, sembra un attributo assai graduabile piuttosto che una cosa in-sé, un-evento-che-c'è-o non c'è.

5. Competenza è modellamento

Un altro elemento indispensabile è la modulazione narrativa che l'esperienza di sofferenza riceve in questi racconti. Che questa emozione chiaramente giochi un ruolo di primo piano è comprensibile; più interessante è riscontrare che, come ha ben messo in evidenza Clara Gallini in un recente lavoro sui racconti di guarigione a Lourdes (1993), la sofferenza raggiunge proprio l'acme in prossimità della grazia, ne sia quasi un annuncio, come, nel nostro caso, rende esplicito l'esperienza di Emanuela (che avverte un dolore « grande, grande », seguito da brividi fortissimi, « mai provati »).

Come dire che il soggetto nel raccontarsi segue inconsapevolmente una trama convenzionale a livello drammatico, narrativo, trama che prevede l'intervento divino quando ogni umana sopportazione è giunta al termine. Che il cambiamento passi attraverso la dura prova della sofferenza è un modulo convenzionale assai ricorrente in concezioni religiose (la sofferenza, castigo e redenzione cristiana) e in pratiche terapeutiche (si pensi alla stessa psicoanalisi). Uno schema simbolico fortemente interiorizzato in questi racconti di grazie in cui il viatico della sofferenza sembra configurarsi come un lungo viaggio, si direbbe sul genere del pellegrinaggio, un percorso penitenziale che apre alla speranza ed alla lode del benefattore.

La sofferenza, infine, gioca con altri accorgimenti nel dare *spessore realistico* ai personaggi. Proprio perché la storia deve raccontare avvenimenti eccezionali ha bisogno di suggerire all'ascoltatore che il mondo evocato non sia di fantasia, ma reale e concreto nella sua ordinarietà. Da qui la necessità di ancorare la descrizione a dettagli minuti di vita quotidiana, di rallentare l'azione e descrivere il contesto quando è imminente l'evento prodigioso.

del miracolo è pur vero che escludere a priori il contesto televisivo e mediatico sembra riprodurre una canonicità del prodigio che non siamo in grado di dire se è nei piani del divino: certo in quelli dei fedeli è sempre alquanto improbabile data la ricchezza ed effervescenza dell'esperienza rispetto ai vincoli teologici ed ideologici.

¹¹ Sul rapporto intenzionalità/contesto intersoggettivo nei processi di negoziazione del senso, implicati nell'incontro faccia a faccia, cfr. Kendom 1992.

Ascoltate come Nuccia, in quest'altro racconto di grazia, descriva con particolari le sue occupazioni domestiche e si soffermi sulla conversazione della sua vicina.

Chiedilo alla Madonna

Si tratta di un'esperienza personale accadutale durante gli anni della seconda guerra mondiale. Nuccia è, allora, appena sposata e, come tanti paesani, per sfuggire alle razzie tedesche, vive in campagna, pur facendo frequenti ritorni in paese per procurarsi cibo e provviste. Nel corso di una di queste necessarie sortite, viene accompagnata dal marito, desideroso di avere notizie sugli sviluppi della guerra da qualcuno dei pochi paesani provvisti di apparecchio radio. Giunti in paese, si dividono: il marito resta in piazza a parlare con i compaesani e lei si reca a casa a preparare la sfoglia di pasta e i carciofi (« quelli nostri, belli, romaneschi... »). È appunto impegnata in queste cure gastronomiche (« avevo appena finito la sfoglia e i carciofi non si erano ancora finiti di cuocere ») quando viene raggiunta da una vicina che le chiede prima dove fosse suo marito, e poi che cosa stesse facendo. Nuccia risponde quasi distrattamente che il marito è rimasto in piazza a chiacchierare e che lei sta terminando di cuocere i carciofi. La vicina allora le consiglia, con grande praticità, di preparare in fretta una pagnotta di pane imbottita con quei carciofi e di correre a portarla al marito che, sorpreso in piazza da pattuglie tedesche, sta per essere portato via, insieme ad altri paesani, prigioniero. Nuccia si affretta, disperata, ad accorrere in piazza — non senza dimenticare di avvolgere in una salvietta la pagnotta ben imbottita da consegnare al suo giovane sposo — ma riesce solo a vedere il gesto di saluto che il marito le rivolge dal camion militare che lo sta conducendo via.

È l'8 maggio: nella chiesa del paese si tiene la supplica alla Madonna di Pompei. Nuccia si trova vicino ad una paesana che aveva vissuto la dolorosa esperienza di un figlio disperso in Russia. Nuccia è sconvolta e disperata per la perdita del marito al punto di non riuscire nemmeno a seguire la funzione religiosa. La vicina lo nota e le dice che piangendo non avrebbe purtroppo risolto nulla. Piuttosto, la invita, quasi con modi bruschi: « Chiedilo alla Madonna, che facesse scappare tuo marito dalle mani degli sgherri; che te lo faccia tornare ». Nuccia, smarrita, rivolge allora gli occhi al quadro della Madonna di Pompei, esposto nella Chiesa, e le formula questa preghiera: « Madonna mia, salvamelo, rimandamelo, perché altrimenti, se arrivano gli Americani, resteremo divisi e sono solo tre mesi che siamo sposati... ».

Il 10 maggio, a mezzogiorno, il marito di Nuccia fece ritorno a casa. E le racconta, dopo gli abbracci e le cure richieste dalle sue provate condizioni fisiche, di essere fortunosamente sfuggito alla sorveglianza dei tedeschi, nascondendosi in una casa abbandonata e danneggiata dai bombardamenti, presso Cisterna. Qui, in un angolo del solaio, dove era salito per mezzo di una scala, accortamente poi ritirata dietro di sé, giacendo bocconi sul pavimento, mentre i soldati lo cercano al piano terra, trova un'immagi-

netta di latta raffigurante la Madonna di Pompei, e una corona di rosario abbandonate. Subito le raccoglie. Attende in silenzio che i soldati tedeschi si allontanano, e riprende la fuga, non dimenticando di portare con sé i due oggetti religiosi, quasi a testimonianza dello scampato pericolo e di quella insperata protezione accordatagli. Tornato in paese regala la corona alla moglie e l'immagine della Madonna alla madre.

6. Tempo ed Evento

In questa testimonianza di Nuccia entra in scena un'altra significativa fonte di associazioni: quella tra tempo ciclico ed evento. Nella competenza ermeneutica esibita dall'attore-narratore l'attenzione al *quando* è fondamentale: consente spesso di individuare il « santo giusto » a cui votarsi. La fedele che in Chiesa, suggerisce alla nostra Nuccia di chiedere alla Madonna di Pompei la grazia e la salvezza per il marito fatto prigioniero proprio nel giorno della ricorrenza liturgica mariana, illustra come la *risorsa della grazia* non sia un dispositivo attivabile arbitrariamente e casualmente: la grazia è spesso un *dispositivo contestualizzato di affidamento religioso*. In tal modo in questi racconti risulta almeno attenuata l'immagine stereotipata del devoto, legato ad uno o più Santi, prevalentemente locali, ai quali, secondo i casi e le circostanze, indirizza motivate richieste di grazia sulla base di un rapporto preferenziale personalissimo e privato, magari tramandato per tradizione familiare, oppure, viceversa, in forza di specifiche e riconosciute « qualità » salvifiche o taumaturgiche riconosciute dalla stessa Chiesa Cattolica, come i Santi Ausiliatori. Contro questa interpretazione precettistica e manualistica che assegna tutele e prescrive affidamenti tradizionalmente consolidati e religiosamente istituzionalizzati, ci sembra interessante riscoprire un orizzonte più dinamico, mobile ed aperto, fortemente contestualizzato e non dato a priori né astrattamente.

Proprio l'invenzione cristiana del calendario, scandito dai *dies natales* dei santi, sembra venir valorizzato da questi devoti come scenario interpretativo per leggere le contiguità Tempo/Evento in uno scenario temporale *ciclico*¹². In quanto collocate nel tempo ciclico del calendario, le crisi ap-

¹² Sul « tempo totalmente sociale del calendario », legato a credenze, feste e tradizioni, oltre che ad osservazioni astronomiche, J. Le Goff (1977, vol. 2, p. 501) ricorda la sua caratteristica di « regista della vita pubblica e quotidiana ». È significativo, secondo Le Goff, il fatto che la riforma del calendario attuata dalla Rivoluzione Francese durò solo 13 anni: 13 anni di inosservanza sociale. Il rifiuto più forte del nuovo calendario venne proprio dalla Francia, « anche per lo scompiglio arrecato all'esercizio di ciò che restava del culto religioso e lo sgomento dei francesi rimasti attaccati agli aspetti cristiani del calendario tradizionale. Soprattutto però, aggiunge l'autore, fu la *soppressione brutale delle tradizioni* legate al calendario a decretarne l'ostracismo popolare (pp. 506-507). Ma ancor più significativo a nostro parere è il fatto, riportato da Le Goff, dell'interpretazione in chiave miracolistica della fortunata *combinazione* che fece coincidere la storia con l'ordine naturale. Il 22 settembre 1792, proclamazione della Repubblica, era il giorno dell'equinozio d'autunno. La relazione di Romme — dice Le Goff (cit. 505) — sottolineò a lungo questa *miracolosa simultaneità*: lo stesso

paiono non più come « fatti » insensati e dunque non governabili, cioè *crisi senza riscatto* per citare De Martino, ma come « punte acute dell'esistenza che sporgono sul divenire » — per restare nella citazione demartiniiana — suscettibili di *riscatto* religioso grazie a forze e potenze salvifiche, ben individuabili, cioè i Santi e altre figure religiose del pantheon cattolico, attivabili per la loro non casuale presenza in quel momento. Figure provvidenziali capaci di farsi *supporto della storia* del credente e delle sue vicende critiche.

La minuta conoscenza delle ricorrenze liturgiche e dei Santi, caratteristica del cattolicesimo popolare, servirebbe quindi anche come ausilio interpretativo, riferimento contestualizzato per cogliere e governare il *tempo fatale, del pericolo e della grazia*, proprio in virtù della conoscenza delle potenzialità di un tempo ciclico che sta dietro le quinte della storia, in qualche modo de-storificato dall'intervento umano, destituito di quella linearità finalistica, impersonale, arbitraria, insensata.

Un altro esempio del tutto evidente, in questa connessione simbolica tra evento prodigioso e ricorrenza calendariale, si ritrova nell'emergente figura di Sant'Erasmo, osannato patrono di uno dei paesi da noi visitati (Roccagorga), per aver evitato i bombardamenti dell'ultima guerra.

« Io penso — dice un'anziana fedele interrogata sulle devozioni elettive dei suoi compaesani — io penso che stanno più legati a Sant'Antonio. Però dopo questa guerra, l'ultima, che l'ha risparmiato per davvero questo paese, allora hanno messo più cose a Sant'Erasmo, perché dice che c'ha risparmiato da sta' guerra ». Chiediamo in che modo il Patrono abbia risparmiato la comunità dalla guerra. « Perché — rievoca lei — prima, il 27 di maggio, sbagliarono i tiri gli Americani: questo verso il pomeriggio, sbagliarono i tiri e le cannonate ci passavano sopra, andava a finì a valle... e poi, il 28 maggio, a mezzogiorno, gli americani arrivavano qui alla piazza... So' venuti dall'Appia, da Terracina... ». « Allora — aggiunge la fedele — dopo che so' arrivati gli Americani, il 28, [era ormai vicina la festa di Sant'Erasmo] è stata sta' cosa a Sant'Erasmo... ».

L'intensificazione del culto per il Patrono nasce insomma, per completare il discorso della nostra informatrice, sulla base di una significativa contiguità temporale individuata tra l'arrivo degli Alleati e la data della festa del Santo Patrono, che cadeva soltanto pochi giorni dopo, il 2 giugno.

La popolazione locale volle leggere nella contiguità delle date e degli eventi un segno della speciale protezione offerta dal Patrono alla comunità. La cosa non appariva del tutto infondata soprattutto perché da parte loro, i paesani avevano testimoniato al Santo una non minore cura e pro-

giorno il sole illuminò insieme, la rottura col passato dell'*Ancien Regime* e la scelta dell'inizio del nuovo anno che, in questo caso, era anche l'inizio di un'era. Anche qui, per quello che a noi ci serve sottolineare, la contiguità tra tempo ed evento è letta, persino da scienziati e laici illuministi com'erano i rivoluzionari del tempo, in chiave non casuale, come evento miracoloso che rivela l'intervento di un Regista « esterno » — sia pure laicamente inteso come la Dea Ragione — che fa' sì che « lo stesso giorno passasse da un emisfero all'altro e il popolo dal governo monarchico a quello repubblicano » (idem).

tezione, esercitata nei riguardi dell'icona argentea che custodisce la venerata reliquia di un frammento del cranio del patrono. Questa preziosa immagine veniva e viene custodita nella Chiesa Collegiata del paese; ma le vicende belliche, con la minacciosa presenza delle truppe tedesche, le razzie ed i rastrellamenti, suggerirono ai più devoti fedeli di trasferire, nottetempo, il busto argenteo in un più sicuro rifugio.

Sorge sul monte che domina il paese una piccola chiesetta rurale dedicata al Santo: si tratta di una costruzione probabilmente risalente al 1500, ascrivibile alla tipologia delle « *ecclesiae rurales* », ed è ad essa annessa un'altra piccola costruzione adibita ad eremo.

« E là sopra, ci racconta un affezionato devoto al Santo, stava nascosto Sant'Erasmo, dietro la chiesa proprio, alla camera dietro l'altare: hanno levato 4-5 mattoni, l'hanno messo dentro una saccoccia, c'hanno messo la segatura e l'hanno messo là, e c'hanno rimesso i mattoni... E ci so' stati i tedeschi, là sopra, eh?... ».

Anche Sant'Erasmo, così come succedeva in quel periodo a tanti uomini, venne per così dire, fatto passare alla clandestinità. Nemmeno questa misura appariva priva di ragioni: verso la fine del '700, infatti, il busto venne sequestrato dai francesi e la comunità per riaverlo si sarebbe in quell'occasione, autotassata consegnando oro e gioielli donati dalle donne e dagli uomini per « riscattare » il busto argenteo del loro Patrono. L'esperienza subita insegnava quindi ai fedeli di Roccagorga a preservare il loro Santo dalle razzie nemiche.

La protezione di Sant'Erasmo, insomma, appare « meritata » o « guadagnata » attraverso un concreto e continuativo rapporto di reciprocità e di scambio. Il miracolo dello scampato pericolo della guerra, quindi, non riposa su un'ingenua attribuzione salvifica ma su una *costruita capacità culturale* del Santo di farsi supporto della storia della comunità e dei suoi eventi critici: ricorrenti invasioni di condottieri di ventura ed eserciti stranieri, terribili epidemie come la peste del 1657 che devastò Carpineto, siccità, inondazioni e, da ultimo, i bombardamenti alleati e le razzie tedesche: eventi — tutti — potenzialmente distruttivi per la comunità e che essa ha invece superato, ritrovando unità e solidarietà nel simbolo di un Patrono potente e vicino.

7. Performance ermeneutica

Sinora crediamo di aver mostrato come nei racconti di grazie il narratore si rappresenti attraverso immagini non certo ascrivibili alla passività, alla mera accoglienza del prodigio. Inscritto nel testo vi è in qualche modo il segno di un'elettività, del perché proprio a questo fedele sia capitato un evento eccezionale. Il rinvio potrà configurarsi nella condizione patetica di chi, disperato, soffre innocente; potrà intravedersi in una reciprocità già attivata, come è il caso di Sant'Erasmo che salva la comunità la quale, a sua volta, aveva protetto l'immagine del santo. Ma quasi sempre la prova implicita di aver in qualche modo meritato la grazia risulta inscritta nel

protagonismo del soggetto, nella pronta performance ermeneutica attivata dal narratore-attore.

Ma veniamo alla competenza di chi racconta di aver ricevuto una grazia. Si tratta di un sapere non certo esibito come tale, poiché lascerebbe configurare una qualche azione manipolativa. È un sapere incorporato, frutto di un processo di *modellamento implicito dell'esperienza* da parte di tradizioni religiose molteplici, dalla precettistica cattolica classica (che raccomandava, per esempio, ai fedeli, particolarmente nei casi di insonnia, o nelle ore notturne, prima del sonno, di invocare il mistico congiungimento con la divinità, cfr. Weber, 1977: 193; nota 1), ad altre tradizioni minori, poco conosciute ma ancora assai attive in particolari contesti. Si pensi all'onirotecnica, inscritta nel visionarismo, ma anche a simboli potenti, quali l'*odore di santità*, che ricorrono nelle agiografie antiche e contemporanee dei carismatici (cfr. Grottanelli, 1990: 47-76).

Si pensi, a proposito delle due testimonianze sul ritorno dei mariti defunti, al motivo del « ritorno dei morti » (*revenants*), ampiamente documentato nell'area laziale. Ancora fino al secondo dopoguerra, nei monti Lepini, per esempio, si attendeva nella notte del 2 novembre la visita dei parenti morti; specialmente quelli precocemente scomparsi per cause improvvise e tragiche, ai quali le culture locali attribuivano « un'inquieta nostalgia della vita », per usare un'espressione di Vito Teti (1995); « un inestinguibile desiderio di ritornare a visitare le proprie case ed i propri cari ». In quest'occasione venivano osservati una serie di atti cerimoniali (lasciare la porta socchiusa, la tavola apparecchiata, il « concone » pieno d'acqua, il letto rifatto, ecc.), intesi ad accogliere i defunti stanchi per il lungo viaggio dall'aldilà. Il racconto delle due visite straordinarie, soprattutto quello dell'amica di Nuccia, rimasta prematuramente vedova, mostra in modo evidente il forte modellamento culturale (religioso) della credenza popolare locale. Il desiderio della giovane vedova di ricongiungersi (in senso fisico) col marito morto, viene respinto dallo stesso (« No, questo Iddio non me lo permette ») mostrando così come quest'incontro sia normativamente regolato e contenuto entro precisi limiti, intesi a evitare pericolosi eccessi di intimità con i defunti che potrebbero alienare i vivi dalla « loro » comunità, dal « loro » orizzonte culturale.

Il simbolismo delle Anime Sante dei defunti, delle apparizioni dei morti mostra continuità con la « cultura visionaria cattolica », come ricorda Paolo Apolito (1992: 71-72). Nei racconti di grazie da noi raccolti questa « forma di inconsueto che si presenta nella vita quotidiana » (*ibidem*) appare anch'essa presente. Il caso di Emanuela, nel 1986, quello della « vedova di Gallinaro », avvenuto nel 1975, e l'apparizione del Cristo sui vetri di una finestra a Supino, nel 1987, sembrano confermare la disponibilità del registro simbolico visionario come risorsa cattolica-popolare nel Lazio centro-meridionale.

Il modellamento dell'esperienza visionaria di Emanuela viene definita come l'apparizione di « un quadro di Gesù, molto bello e grande », cioè come un classico modello iconografico religioso che sembra essere convocato nell'emergenza di una crisi acuta quanto indefinita nelle motivazioni

(« mi mancava qualcosa e non mi sapevo spiegare ») ed espressa col termine di « disordine familiare » (« C'era disordine a casa mia »).

In sostanza le testimonianze di Nuccia e di Emanuela non rinviando semplicemente ad esperienze idiosincratiche, leggibili in chiave di psicologia individuale o decontestualizzata: mostrano come l'esperienza della grazia si modelli sulla base di varie fonti del sacro, sulla base cioè, di un'ampia e poco studiata, per il presente (salvo limitate eccezioni, cfr. Nesti 1980), pubblicistica di genere religioso: prediche, exempla, opuscoli, Vite dei Santi, oltre che — soprattutto — sul contatto con altri carismatici e, più recentemente, emittenti radiofoniche specializzate. La signora Nuccia, infatti, dichiara di essere abbonata a due periodici religiosi (il quindicinale di Padre Pio e « Il Messaggero di Sant'Antonio ») e di dialogare abitualmente con le emittenti locali di Radio Maria e Radio Madonna della Civita; Emanuela, come abbiamo già detto, ha avuto contatti, prima dell'apparizione, con la « vedova di Gallinaro », Giuseppina Norcia, veggente molto nota in Ciociaria, che ha fatto erigere una cappella dedicata a Gesù Bambino dopo aver avuto ripetute visioni del Bambinello.

Anche attraverso questi sussidi (sia convenzionali che più recenti e attuali) offerti da una retorica religiosa di lunga tradizione nel cattolicesimo, si costruisce la possibilità stessa di percezione, riconoscimento e rappresentazione dell'esperienza di grazia. La gran parte delle persone che riconoscono di aver avuto esperienze di grazie partecipano di un circuito comunicativo reale e/o virtuale (via etere o attraverso giornali) composto da altri carismatici, riconosciuti o meno dalle autorità religiose. Essi sono visibilmente attratti da questo mondo di prodigi sempre possibili e dimostrano una conoscenza minuta proprio di particolari e dettagli che ritornano nel repertorio dei casi (si pensi al colore del manto della Vergine). Si tratta di una *competenza soprattutto narrativa*, che, nella costruzione/rappresentazione dell'evento sarà fondamentale perché un'esperienza soggettiva, per assumere i caratteri della grazia, per riconoscersi in questo *frame*, deve sottostare a condizioni tacite ma vincolanti. È proprio questa trama narrativa interiorizzata (evidente nelle interviste a Nuccia, Emanuela), che *dà coerenza all'esperienza*, così da renderla sociale, intersoggettiva. Un punto cruciale è quello del rapporto — al quale abbiamo già accennato — tra *invocazione ed esaudimento*, del tutto evidente e paradigmatico nel percorso lineare e causale della storia raccontata da Nuccia (la richiesta diretta della grazia a Padre Pio).

Ma le narrazioni esposte ci dicono anche che questa non è che una *modalità* dell'esperienza della grazia. Più complessa si mostra infatti la testimonianza di Emanuela che non sembra chiedere nulla, ma che alla fine ricostruisce una storia in cui l'apparizione ha reso esplicito e sanato un bisogno nascosto di grazia. Emanuela, ci dice, non aveva consapevolezza di stare male, tanto stava male: se ne accorge solo dopo, quando ne è liberata dalla grazia ricevuta. L'apparizione diviene un simbolo che condensa invocazione inconsapevole ed esaudimento.

Lo abbiamo visto riguardo alla capacità di scegliere ed invocare il protettore giusto, ma è un procedimento generale nel senso che chi racconta

una grazia si riconosce di aver prima o dopo saputo cogliere l'opportunità, comunque contribuito alla buona realizzazione dell'evento. Agevolato anche dalle caratteristiche del discorso autobiografico, il narratore non si attribuisce il ruolo di passivo recettore, ma attivo ermeneuta, capace interprete di simboli. È anche grazie alla sua cooperazione, alla competenza da ermeneuta-*performer*, di chi sa leggere indizi e cogliere al volo opportunità fatali, che avviene la trasformazione dell'emergenza in miracolo, del casuale in sensato, dell'emozione disforica in attivismo produttivo. Si prenda un qualsiasi racconto e si vedranno le innumerevoli azioni interpretative richieste al soggetto per mandare a buon fine il prodigio; si potrebbe a buon diritto ritenere che tutte le *prove* siano state messe là per essere superate e così rendere *guadagnabile* la grazia. Il pianto comunicante di Nuccia diviene, su sollecitazione della più esperta fedele, un'invocazione « ragionata » e « ragionevole », ben indirizzata, d'intervento salvifico. Una richiesta che orienta la sofferenza verso l'immagine della Madonna, esprime e formula compiutamente una praticabile soluzione alla perdita subita (far fuggire il marito); giustifica una restituzione « legittima » (erano tre mesi che erano sposati); scongiura le conseguenze di una separazione dolorosa (l'arrivo degli americani, l'allontanamento dal paese).

La grazia, in effetti, non esclude intenzionalità e progettualità dell'attore, ma le potenzia, lasciando volutamente nel vago e nell'ambiguo l'esatto riconoscimento dei meriti da ascrivere al soggetto o alla divinità.

Tra i racconti autobiografici di grazie ricevute, Nuccia attribuisce a Sant'Erasmo un'« illuminazione » che le consentì di « salvare » suo fratello e suo marito dai pericoli della seconda guerra mondiale. Era il 1943, subito dopo l'armistizio. Dal Comune, la mandarono a chiamare per comunicarle che suo marito e suo fratello maggiore erano stati richiamati alle armi e dovevano presentarsi a Roma, in una certa caserma. Sorpresa, chiese spiegazioni e ottenne vaghe risposte sulla necessità di sostenere l'esercito allo sbando.

« Non so come mi venne » — rievoca Nuccia — ma, risolutamente, chiese per ordine di chi venissero richiamati i suoi uomini. Le fu risposto: « per ordine di Badoglio ». Allora — ricorda la donna — « ci risposi così: beh, senti, mio fratello e mio marito partono quando c'arriva una cartolina firmata da Sua Maestà il Re. Così ci dissi ». Rimasero tutti ammutoliti. « Ma il re non ci sta più... » obiettarono. « E allora perché mio fratello e mio marito devono parti' se non comanda nessuno? » replicò prontamente lei. « E allora, conclude, non hanno partito ».

Non abbiamo potuto approfondire le ragioni per le quali Nuccia attribuisce proprio a Sant'Erasmo questo scampato pericolo che appare, in tutta evidenza, come un effetto dovuto alla sua prontezza di spirito. Ma il fatto che Sant'Erasmo, come Vescovo e Martire, rappresenti per i paesani un grande protettore comunitario dagli arbitri del potere feudale e militare, oltre che un « gran dottore e professore » di eloquenza, concorre probabilmente a trasformare la provvidenziale prontezza e acutezza di spirito esibita con straordinario tempismo da Nuccia, in una manifestazione dell'inter-

vento miracoloso del Santo Patrono, che ha in tal modo salvato dal pericolo di un richiamo alle armi i suoi cari.

In questo caso, il conoscere le regole, la capacità di saper far fronte con la prontezza della parola e la lucidità del ragionamento a imposizioni arbitrarie, evoca nella fedele un tratto agiografico tipico delle figure eroiche dei Vescovi e Martiri cristiani, capaci di opporsi con forza argomentativa alle vessazioni dei potenti.

8. Sostituzione e reciprocità

Anche in questa storia, come in altri racconti autobiografici di grazie, si palesa, come abbiamo visto, un paradosso, anch'esso fonte di inquietudini per il cattolicesimo moderno: è lo *statuto ambivalente del soggetto* che appare — a un tempo — protagonista della grazia eppure *agito* dalla grazia. Ambivalenza della motivazione personale, sì, ma assai più spesso intenzionalità mediata, vicaria, sostitutiva (ritorna qui, se ricordate, il tema della intercambiabilità denunciato dal nostro parroco). Ed anche qui, forse è proprio dando più rilievo ai dettagli, più ascolto ai discorsi che possiamo ricavare articolate ipotesi di lettura. Se riandiamo al miracolo della Madonna di Pompei che Nuccia ci ha raccontato, vi troviamo una pluralità di personaggi umani (la vicina di casa e quella di banco in chiesa) che affiancano Nuccia, come alter-ego nel ruolo di slargare il campo delle possibilità e orientare in modo determinante le azioni: cosa fare? a chi rivolgersi? In sostanza sono voci, presenze, che si sostituiscono a Nuccia, valorizzando le sue prestazioni. Del resto Nuccia stessa agisce per sé ma anche in sostituzione del marito, quando chiede la grazia. Infine, tutti questi personaggi sono rappresentati come individuati nei loro caratteri, competenze, problemi e, ad un tempo, *agiti da un regista divino*. Come dire che in molti racconti di grazie, inscritta come densità intersoggettiva, vi è la rappresentazione di un orizzonte ad un tempo differenziato e indifferenziato, dialogico e corale: un orizzonte comunitario e discorsivo disponibile ad essere mobilitato, come il pantheon religioso, in virtù dell'occorrenza; un orizzonte in cui la solidarietà nel soccorso riesce ad essere pensata non attribuendo ai soggetti identità stabili, confini già definiti da coerenze interiori, ma *moltiplicando* il soggetto in tanti personaggi cooperativi ed antagonisti.

L'ultima storia autobiografica l'abbiamo raccolta in un celebre santuario del Lazio. Ce la racconta un giovane handicappato proveniente da un paese del Frusinate.

Il giovane porta le grucce, soffre di una grave forma di invalidità alle gambe, fin dalla nascita, e tuttavia viene al santuario da otto anni.

Per scendere fin qui, dice, ci ho messo due ore. (È un chilometro circa di percorso accidentato che dal grande piazzale adibito a parcheggio, si snoda tra rocce e sassi fino al santuario situato ai piedi di un monte). È quindi facile immaginare quali difficoltà comporti per il giovane quella

ripida discesa, tanto più che egli evita di associarsi a qualche Compagnia di fedeli perché non vuole « pesare » sugli altri. Così viene da solo: parte dal suo paese alle quattro della mattina ed è giunto alle 7,30 al santuario, su un piccolo motorino. La discesa lo ha stremato, nonostante le frequenti soste per riposarsi, perché gli venivano i crampi. Perché mai, allora, domandiamo stupiti, compie questo sforzo estenuante? Pensa di dovere qualcosa a questo santuario?

« Penso di sì — risponde il giovane —: penso di dovergli *non qualcosa, ma parecchie cose* »; la voce si incrina, piange.

« Io gli devo un voto », dice: « devo venire qui a vita ». E ci racconta una drammatica e confusa storia.

« Tre anni fa, dice, è morto il Professore » (cioè il chirurgo che lo ha operato). « Io ero come uno straccio: dove mi buttavi stavo bene. Come quando ti cacci una maglia e la butti via ero io. I nervi tutti rotti, tutto quanto... Ho subito 36 operazioni: più di quello... Si può dire *che m'ha fatto a pezzi e m'ha ricomposto*. L'ho ritrovato otto anni fa: appunto allora ho fatto il voto. L'ho ritrovato per caso, mentre andavo a Roma a farmi le scarpe (porta scarpe ortopediche), come facevo abitualmente. Un giorno ho ritirato la cartella clinica ed il preventivo per le scarpe e, non volendo, *confrontai queste firme ed erano uguali*... Ho messo sottosopra l'ospedale e lo stesso giorno lo ritrovai. Andai in portineria e dissi: "qui se non mi chiamate il professore non me ne vado". Lui non si ricordava più di me, però dandogli delle indicazioni... Allora, neanche... che ti posso di': se c'avevi un parente morto e aveva resuscitato. Una contentezza tremenda. Poi non m'ha rimandato più a casa, mi ha portato a casa sua, m'ha presentato i parenti, la moglie, i figli, ha chiamato tutti, neanche se era arrivato il Presidente, guarda! Mi disse della figlia che abita nei pressi del santuario ed il giorno che è morto ci ho fatto questa promessa. E mi dispiace — conclude con una fermezza quasi eroica — può piovere, può fare quello che gli pare, ma in questo mese, il mese che è morto lui, ci devo venire. Vengo la domenica, perché lui è morto di domenica... ».

La firma del Protettore

Notate come anche in questa drammatica storia il testo appaia formalizzato in un genere già ascoltato. La particolarità di questo racconto è però che la riconoscente devozione verso il salvatore umano (il chirurgo) sconfinava, sino a confondersi nella devozione verso il patronato celeste del salvatore umano (e cioè il santuario). Una catena, un'intercambiabilità di soggetti, un'assunzione mimetica di intenzionalità altrui che sembra orientata soprattutto a trovare, comunque, un referente da ringraziare. Come se la protezione dal rischio ovvero la via della grazia potesse essere suggerita comunque dal passaggio da immagini di identità irrelata, di solitudine (se non frantumazione, come in quest'ultimo caso) ad immagini di dialogo, di ricostruzione di forme di socialità dove poter innescare dispositivi di reciprocità.

È in questa chiave interpretativa che possiamo meglio comprendere il

significato di tanti dettagli disseminati ad arte dai nostri narratori. Dettagli che qualificano l'evento miracoloso (il profumo di rose avvertito da Nuccia, l'immagine di latta della Madonna di Pompei ritrovata dal marito in fuga; la perizia calligrafica del giovane portatore di handicap nel riconoscere la firma del suo benefattore). Un surplus di segni che hanno precisamente il compito di convalidare, comprovare il prodigio. Non basta lo scampato pericolo del marito di Nuccia, tornato fortunatamente a casa dopo solo due giorni dalla sua cattura; non basta a Nuccia essersi addormentata senza aumenti di pressione dopo cinque giorni consecutivi di disagio; non basta aver ritrovato il chirurgo perso di vista per tanti anni: *ci voleva anche la firma*. Si tratta di eventi non necessari al fine della testimonianza del risultato: segni trasformati mitopoieticamente in veri e propri simboli, esternazioni di un potere che non si risparmia e che lascia, esibendosi volutamente, attestati, prove della sua presenza.

Apparentemente non strumentali per l'azione, tali simboli hanno — proprio come la firma — la funzione del riconoscimento. Fanno sì che l'attribuzione della grazia non resti vaga, ma si riferisca esattamente a chi difatti l'ha operata.

In tal modo questi marchi di riconoscimento diventano essenziali nell'economia del discorso che iscrive già nell'atto di narrare la lode verso il benefattore, già nel descrivere porta a compimento doveri pragmatici di ringraziamento *a quello e non ad altri artefici divini*. Come dire che il racconto di grazie è già un ringraziamento, mostra nel suo corpo testuale i *segni della reciprocità*, di quella trama sociale e divina che per attivarsi ha sempre bisogno che gli uomini e i santi si distinguano e al tempo stesso si confondano tra loro.

Proprio come le messe per i defunti, o le comunioni per le Anime Sante del Purgatorio su commissione, che suonano blasfeme, o perlomeno abusi sacramentali al parroco, il voto del giovane che viene in pellegrinaggio al santuario è, a tutti gli effetti, un atto di devozione al suo amato Professore, trasferito sull'oggetto della di lui devozione. Ma questa devozione derivata, questa *fede mediata*, che istituisce rapporti a rete, *network* di relazioni col sacro, non dovrebbe suonare scandalo al messaggio evangelico di un Dio che si è fatto uomo, annullando la sua divinità nell'esperienza creaturale proprio per farsi *tramite* con il soprannaturale. L'esperienza religiosa della salvezza e della grazia contiene già al suo interno la possibilità di sostituirsi al richiedente, a chi ha bisogno, a chi non ha voce per chiedere, ma solo intenzione, sia pure espressa nella forma sin troppo umana, sì, della manchevolezza e della mediazione¹³.

¹³ Partecipe di una solidarietà comunitaria ormai in crisi, la devozione popolare continua una esperienza sociale mutuandone i modi e le espressioni. Alle messe di guarigione di Monsignor Milingo si vedono selve di fotografie dei propri cari levarsi al momento della benedizione e dell'invocazione della grazia. Sono attori convocati, spesso inconsapevoli della richiesta avanzata per loro: la fede di chi crede per loro è l'espressione di quella solidarietà, di quella reciprocità che tanto sembra scandalizzare il pensiero modernista della Chiesa cattolica: un'incomprensione, a noi pare, delle proprie radici, recentemente rilevata con grande

Coerenze contestuali

Ciò che l'ascolto di questi racconti di grazie sembra suggerirci, in conclusione, è un orizzonte assai più ampio e variegato delle forme canoniche di esperienza religiosa e della soggettività dell'attore sociale contemporaneo in esse coinvolto. Lo stimolo che ci giunge è ad operare necessarie relativizzazioni, problematizzare consolidate categorie, dischiudendo in tal modo più suggestivi ed inediti scenari interpretativi di un ambito fenomenologico (quello della fede popolare) altrimenti consegnato a desueti paradigmi di una « fede minore », « folklore devozionale », « sopravvivenze » culturali arcaiche, attardamento magico-religioso.

Solo mettendo tra parentesi, come una delle realizzazioni possibili, l'esperienza storica della *fede forte*, quale si manifesterebbe in un'esemplare conversione della condotta del credente, noi possiamo riconoscere dignità culturale ad esperienze di fede diverse da quelle ipostatizzate dalla Chiesa cattolica. In tal modo guadagniamo alla conoscenza antropologica una *fenomenologia del meraviglioso*, più ricca e articolata rispetto a quanto propongono canonici di vario genere. Tutti sguardi intellettualistici che, a ben guardare, restano vittime di un'idealizzata coerenza — tutta moderna — presupposta nel soggetto (quale sintesi armonica di agire ed essere); coerenza che diviene, nella visione cattolica di una fede forte, pretesa interiorizzazione di un sistema etico e formalizzato di condotta religiosa. Ad esso l'individuo si dovrebbe conformare quotidianamente e costantemente attraverso una sintonia di azioni e di pensiero pervasiva ed elevata a siste-

sensibilità antropologica da Gianni Vattimo, che invita a riscoprire proprio nella crisi della modernità, espressa dall'interpretazione « debolista » di Heidegger, nell'idea, cioè, che la storia dell'essere avesse come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture « forti », « la trascrizione della dottrina cristiana dell'incarnazione del Figlio di Dio » (1996, 27). Nella « kenosis » di Dio, nel suo farsi uomo, c'è il « riconoscimento di una vicinanza », l'inquietante messaggio evangelico di un cristianesimo « friendly » che sembra ancora turbare e fare scandalo per le gerarchie della Chiesa cattolica, arroccate su posizioni « moderniste ». È forse quella di Vattimo, l'anticipazione di una trasformazione culturale in atto nel rapporto col sacro: un ritrovamento nichilistico del cristianesimo (indebolimento come incarnazione) che approda ad un'« ontologia debole » dello statuto del soggetto, ritrovando in questa eredità dimenticata le radici del precetto autenticamente evangelico e cristiano della *carità* (1996, 37-38).

L'interpretazione di Gesù più secolarizzante dell'Antico Testamento sta, secondo Vattimo, proprio « nella nuova e più intensa carità fra Dio e umanità; cioè degli uomini tra loro » (cit., 43). Carità, aggiunge il filosofo, che non può esercitarsi astrattamente ma deve applicarsi alle situazioni concrete; alla comunità viva dei credenti (pp. 81, 89).

Ecco: soltanto mettendo tra parentesi come *una* delle realizzazioni possibili l'esperienza di una fede « forte », noi possiamo accostarci con « un ascolto caritatevole » alle manifestazioni popolari della grazia, coglierne la regola interna del processo, il significato cristiano della reciprocità e della sostituzione. Recentemente sembra che il dibattito culturale abbia sentito come una forte esigenza del nostro tempo il recupero di questa fondamentale virtù teologale cristiana. Pietro Citati, (cfr. « La Repubblica », 10 maggio 1996) nel rileggere i Padri della Chiesa, riscopre il senso evangelico dell'« agape », la « caritas » cristiana, ricordando come proprio San Paolo, lui che aveva costruito la sua teologia sulla fede, risponda con uno straordinario capovolgimento al passo del Vangelo di Matteo che rivendica alla fede la capacità di spostare le montagne: « Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla ».

ma di vita. È insomma una *coerenza decontestualizzata* quella richiesta al credente; attributo fondante di un soggetto ben strutturato che richiama il modello ideale dell'*interieur* borghese: un ideale che fin dall'avvento della psicoanalisi ha mostrato la sua intrinseca ed ideologica debolezza, nonché gli impliciti livelli di relazione con le esigenze storiche di controllo sociale (cfr. Elias, 1983).

Nei racconti di grazie che abbiamo ascoltato si delinea invece un diverso statuto del soggetto, refrattario a idealizzazioni e ad « eroiche » conformità, culturalmente estranee al mondo popolare in quanto non coinvolto in pretese egemoniche. Un mondo che, semmai, ha tradizionalmente stimolato l'attiva ricerca di adattamenti complessi nel gioco, tutto sociale, della reciprocità e degli scambi¹⁴. La soggettività che prende forma in queste rappresentazioni è una *soggettività contestualizzata*, più mobile, articolata e dinamica. Il suo modello di individuazione anziché confinato nell'interiorità è conformato a precisi standards normativi ed etici, è aperto invece a *network* di relazioni ed appartenenze, variegata e molteplici, stabili o contingenti, in cui inscrivere e vincolare socialità reciproche, sempre potenzialmente attivabili come risposte e risorse a bisogni altrettanto mutevoli, differenziati, cogenti ed imprevisi. L'io dell'attore più che inteso a mantenere stabili confini interiori è per così dire slargato e partecipe di parentele reali, convenzionali e spirituali. All'interiorizzazione borghese come incorporazione di un sistema formalizzato che orienta la condotta etica attraverso un'« eroica » autosufficienza e autonomia dell'attore, fa riscontro un modellamento culturale dell'esperienza ispirato alla regola aurea della *socialità, della sostituzione e dello scambio* come orizzonte di solidarietà e soccorso contro le evenienze critiche dell'esistenza.

La pratica interpretativa da noi seguita ha cercato appunto di « leggere » le testimonianze di grazie all'interno di una prospettiva più riflessiva superando quello spirito sia di Emancipazione che di lutto e di nostalgia che sembra aver informato lo sguardo, talora insofferente, talora preoccupato, dell'intellettuale moderno; abbiamo cercato di prendere distanza dalle idealizzate immagini di coerenti professioni di fede, di identità integre e salde nella loro decontestualizzata condotta religiosa. Abbiamo creduto così di riscoprire l'effervescente ricchezza dell'esperienza del meraviglioso nella fede contemporanea e popolare in una molteplicità di esperienze narrate e nell'*interna legalità* dei processi di coerenza che le governano.

Lo statuto di « verità » di questi racconti risiederebbe allora non tanto nella « realtà » delle loro manifestazioni « oggettive », nella verifica della loro efficacia operante, né tantomeno nella trasformazione delle coscienze da esse prodotte, tutte precluse alla nostra diretta conoscenza. Quanto soprattutto nella *coerenza contestuale* che tali trame narrative, tali testimonianze vissute, esibiscono nel qui ed ora del loro manifestarsi dialogico.

L'ipotesi sottostante è che il contesto (implicato ed agito) nei racconti

¹⁴ Cipriani (1990, 85) fa esplicito riferimento ad una « religiosità sensibile ai miracoli » come attiva ricerca « che procuri protezione e miracoli in cambio di devozione ».

di grazie giochi un ruolo centrale nella produzione dell'evento miracoloso. Nella contingenza fatale, nell'evenienza critica ed impreveduta, la fede che produce salvezza si ravviserebbe in un soggetto capace di cogliere, sulla base di non casuali proprietà situazionali, inedite potenzialità e straordinarie risorse, nascoste dietro le quinte della vita quotidiana; capace di individuare soluzioni provvidenziali perché contestualmente coerenti e tempestivamente attivate.

Il *setting* stesso insomma sembra fornire le coordinate necessarie ad orientare ed indirizzare correttamente motivate e vincolanti richieste di grazie, convocando doti, culturalmente affinate e modellate da una lunga tradizione di sussidi religiosi popolari, che rendono possibili straordinarie *performances* ermeneutiche ed espressive. Queste competenze culturalmente modellate individuano, tra fonti e risorse molteplici, il patronato d'elezione. Ad esso vengono rivolte situate richieste, inscrivendo già nella invocazione e nella successiva narrazione della grazia, vincoli di gratitudine e reciprocità. Si alimenta così una tradizione dimenticata di fede. Trova costruzione etica una soggettività, quotidianamente esposta a crisi, ordinarie e straordinarie che — tuttavia — riesce a trasformare, religiosamente, in riscatto.

VINCENZO PADIGLIONE
ANTONIO RICCIO

Bibliografia

- APOLITO P., *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- BOUREAU A., *L'Eglise Medievale comme preuve animee de la croyance chretienne*, Terrain « L'Incroyable et ses preuves », Mars. Ministère de la Culture et de la Communication, Mission du patrimoine ethnologique, Paris, 1990.
- CIPRIANI R., *La religione dei valori*, Caltanissetta: Sciascia, 1992.
- CIPRIANI R. e MANZI M., *Sud e Religione. Dal Magico al Politico*, Borla, Roma, 1990.
- DE MARTINO E., *Il Mondo magico* (1948), Boringhieri, Torino, 1973.
- DE MARTINO E., *Magia e Civiltà* (1962), Garzanti, Milano, 1984.
- DURANTI A., *Intention, Language and Social Action in a Samoan Context*, Journal of Pragmatics 12, 13-33, 1988.
- DURANTI A., *Etnografia del parlare quotidiano*, Nis, Roma, 1992.
- ELIAS N., *La civiltà delle Buone Maniere* (1936), Il Mulino, Bologna, 1983^b.
- ELIAS N., *Potere e Civiltà* (1937), Il Mulino, Bologna, 1983^b.
- FERRAROTTI F. ET ALTRI, *Studi sulla produzione sociale del sacro*, Vol. I, « Forme del sacro in un'epoca di crisi », Liguori, Napoli, 1978.
- GALLINI C., *La soglia del dolore dai racconti di guarigione di Lourdes*, in *Etnoantropologia*, 2, 1993.
- GARELLI F., *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- GOFFMAN I., *La struttura dello scambio riparatore*, in *Linguaggio e Società*, a cura di P.P. Giglioli, Il Mulino, Bologna, 1973.
- GROTTANELLI C., *Unzione del Re, miracoli regali*, in *Gli occhi di Alessandro*, GEF, Firenze, 1970.

- KENDOM A., *The negotiation of context in face-to-face interaction*, pp. 323-334, in DURANTI A. and C. GOODWIN (eds), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.
- LE GOFF J., *Calendario*, Enciclopedia Einaudi, vol. 2, Torino, 1977.
- MACIOTI M.I., *Il caso suor Floriana*, in Ferrarotti et altri, *op. cit.*, pp. 168-169, 1978.
- NESTI A., *Una cultura del privato. Morfologia e significato della stampa devozionale italiana*, Claudiana, Torino, 1980.
- RORTY R., *Scritti filosofici* (1991), trad. M. Maraffa, a cura di A.G. Gargani, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- ROVERE G., *Il discorso omiletico*, CSER, Roma, 1982.
- SAUNDERS G., *Culture and Christianity. The dialectics of transformation*, Greenwood Press Inc, Westport, Conn., 1988.
- STAROBINSKI J., « *Le Démoniaque de Gèrasa* », in *Analyse structurale et exègese biblique*, pp. 63-94, Neuchatel, 1971.
- TETI V., *La melanconia del vampiro*, Manifestolibri, Roma, 1994.
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1966.
- WEBER M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Sansoni, Firenze, 1977.
- WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1980.
- WIRTH J., *La naissance du concept de croyance, XII-XVII siècles*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome 45, 1983.
- da LA REPUBBLICA:
- 14.4.1996: *Il Vaticano è diventato una fabbrica di santi*, p. 21;
 - 20.5.1996: *Santi e non astrologi per l'Europa in crisi*, di M. Politi, p. 12;
 - 07.4.1987: *Per quel Cristo alla finestra un paese grida al miracolo*, di L. Laurenzi, p. 20.
- da IL MESSAGGERO:
- 08.8.86: *Visioni: su un muro di Sezze è apparsa Maria. O forse la Sindone*, di C. Vallarino
- da LA STAMPA:
- 18.4.1995: *Il miracolo parla sottovoce*, di G. Vattimo, p. 1-2.

La « Realtà virtuale » ovvero come scimmiettare Dio (senza farsi soverchie illusioni)*

1. L'ambiguità della tecnica: un mezzo che si trasforma in fine

C'è un'ambiguità originaria nel termine stesso: in greco *téchne* significa arte, ma anche modo di procedere. Di qui artigiano e artigianato, vale a dire coloro che sanno risolvere un problema specifico, soddisfare un bisogno, ma anche inventare. La tecnica è un'arte e nello stesso tempo un modo di far fronte ai problemi della quotidianità. È quindi, nello stesso tempo, uno strumento di dominio e una disposizione al servizio, un atteggiamento di subordinazione. In entrambe le accezioni, domina il senso della prassi. La tecnica è per eccellenza il modo pratico di risolvere problemi specifici. Come far arrivare l'acqua nelle case; garantire il caldo durante l'inverno; refrigerare l'aria durante i mesi estivi; rendere possibile trasporti veloci, produrre in quantità adeguata i beni necessari alla vita individuale e di massa. Questa praticità della tecnica ne determina il limite invalicabile nell'antichità classica. È considerata troppo vicina ai bisogni materiali, « servili » dell'esistenza, non sufficientemente nobile, non garantita rispetto alla possibilità della « contaminazione manuale ». Ecco un « blocco » mentale che forse solo dal Cristianesimo, nella civiltà occidentale, sarà rimosso con il binomio di San Benedetto da Norcia « Ora et labora ». Lo stesso vale per l'altro « blocco », quello costituito dal lavoro schiavile, che rende le macchine superflue e la produzione di massa, anche se teoricamente già possibile e praticamente attuabile, inaccettabile dal punto di vista sociale.

L'essenza della tecnica si pone nei termini d'una ripetizione della stessa operazione che si svolge all'infinito secondo determinate istruzioni di ordine pratico. Sembra esclusa l'immaginazione. Anzi, ogni atto non previsto dalle istruzioni operative, ogni « scatto », per così dire, dell'immaginazione è un ostacolo, può causare l'arresto del processo tecnico. Questo processo è infatti basato su un sistema di parti fra di esse integrate e concatenate, tali da essere calcolate in vista dell'incastro preciso che garantisce il funzionamento del tutto. Il processo tecnico è organizzato matematicamente in base al multiplo o al sottomultiplo di uno standard come unità o criterio portante dell'operazione. In questo senso, il processo tecnico,

* Dal volume recentemente uscito presso l'Editrice Laterza, *La perfezione del nulla: promesse e problemi della rivoluzione digitale*.

che all'origine è motivato e messo in moto da bisogni umani specifici, può in seguito prescindere e trovare in sé la propria giustificazione operativa. Poiché non ha uno scopo prefissato come termine invalicabile, il processo tecnico può svilupparsi e dilagare sul piano orizzontale indefinitamente, si autogenera e si autosviluppa, si ripete e si conferma senza bisogno d'alcuna giustificazione esterna. È ad esso sufficiente la capacità di controllare la correttezza interna delle proprie operazioni.

Il processo tecnico è dunque un processo razionale, ma si tratta di una razionalità puramente formale, non rispetto ai fini. Non si misura in base alla compatibilità fra fini desiderati e mezzi disponibili. È la razionalità operativa di uno strumento o di una macchina che si autoalimenta, al limite in piena indipendenza rispetto ai bisogni originari per cui era stata costruita. La macchina funziona, eguale a se stessa; produce a ritmi costanti, accumula i prodotti, gli scarti e le scorie, i beni e i manufatti, tendenzialmente a ciclo continuo. *Ma i bisogni umani sono limitati.* Si mangia tre volte al giorno. La natura stessa ha ritmi e limiti precisi. Ci vogliono ancora nove mesi per far nascere un figlio, all'incirca sei-sette mesi perché il grano, seminato, cresca, germogli, si faccia spiga matura e chicco da macinare e poi ancora da seminare, e così via. Bacone suggeriva di obbedire alla natura per poterla dominare (« *natura non nisi parendo vincitur* »). Non è dunque, quella baconiana, un'obbedienza in buona fede, basata sull'accettazione umile delle « leggi » della natura figlia di Dio. È invece un'obbedienza tattica, una mossa per conoscere a fondo l'avversario, disarmarlo e colpirlo a freddo nel momento più opportuno.

Alleata con il calcolo scientifico, la tecnica, in quanto scienza applicata, non è più concepibile come mero strumento per il soddisfacimento dei bisogni umani elementari attraverso ciò che Marx chiamava il « metabolismo uomo-natura ». La tecnica diventa una vera e propria rivolta contro la natura e, anzi, una *re-invenzione della natura*, la creazione, attraverso la combinazione e la manipolazione delle risorse naturali, di ciò che nella natura non esiste.

Per circa tre secoli, almeno dalla rivoluzione galileiana, si è potuto pensare che la tecnica fosse un adattamento dell'ambiente all'uomo. Da André Leroi-Gourhan a José Ortega y Gasset si è teorizzato un supposto primato del soggetto rispetto all'ambiente, prima ancora che la nozione stessa di individuo fosse invece concepita da Niklas Luhmann come l'« ambiente del sistema ». Sta verificandosi in proposito un'inversione di tendenza le cui risultanze finali non sono oggi neppur immaginabili. Non è più l'individuo che si ribella all'ambiente circostante. È l'ambiente, invaso e variamente compromesso dalla tecnica nei campi più diversi, da quello minerario a quello nucleare, che si ribella contro l'individuo e che « si vendica », mettendone a repentaglio le condizioni minime di sopravvivenza.

Il delirio di onnipotenza che ha fatto dimenticare ai moderni il terrore dell'illimitato, dell'*àpeiron*, che per gli antichi costituiva il *nec plus ultra* alla base della consapevolezza della misura, ha mutato il senso della tecnica, ne ha rovesciato la natura strumentale in uno scopo finale, ha decretato il primato del « fare per fare » rispetto all'esigenza di fare per un fine.

È così cominciato il declino della consapevolezza del *télos*, la crisi dell'intenzionalità, il trionfo della mera quantità rispetto alla qualità, l'attivismo tanto frenetico quanto inutile, privo di facoltà immaginativa, formalisticamente perfetto e contenutisticamente vuoto.

Nessuna meraviglia che in un mondo dominato dalla logica della tecnica come scienza applicata prenda il sopravvento quello che è stato chiamato *l'esprit polytechnicien*¹. In *Presagi del mondo nuovo*, Hermann Alexander Keyserling prevedeva che l'eroe dei nuovi tempi sarebbe stato un tipo piuttosto prosaico, alieno da ogni ardimento dell'immaginazione. Per la precisione, l'eroe del mondo nuovo sarebbe stato per Keyserling l'autista: tiri una leva e ottieni un certo effetto; spingi un bottone, giri una chiave e ecco che l'automobile parte. Un comportamento modellato sull'arida legge di causa e effetto. A questo tipo di uomo impoverito e intellettualmente dimidiato, C.P. Snow darà invece una patina di ascetismo laico nelle vesti dell'ingegnere o dell'operatore industriale in camice bianco contrapponendolo all'intellettuale della tradizione umanistica, radicato in un retroterra storico specifico, essenzialmente anti-democratico, a detta di Snow, se non nazionalista estremista².

Per Snow si darebbero due culture, l'una contrapposta all'altra, la cultura scientifica e la cultura umanistica. Nessun dubbio che il discorso scientifico, come « procedura pubblica » e elaborazione dotata della capacità di autocorreggersi in presenza di nuovi dati, diverga e sia diverso dal discorso intuitivo-artistico, che richiede in primo luogo interpretazione e partecipazione « empatica » e che non è « ripercorribile », se non con il rischio di cadere in un vieto manierismo. Fra la seconda legge della termodinamica e una lettura criticamente provveduta di Shakespeare corre certamente una differenza di approccio considerevole. E solo la pretenziosa sicumera di un professore del Politecnico può a cuor leggero, e con sovrana inconsapevolezza ignorare questa differenza, tacciando chi la rilevi di essere digiuno di matematica. Ciò non legittima però alcuna cesura fra i due discorsi. L'incenso bruciato da Snow in gloria dello scienziato non convince, sa di pregiudizio scientistico e fa torto agli stessi presupposti razionali e anti-dogmatici del procedimento scientifico. Al ragionamento matematico e alla procedura scientifica occorre la stessa funzione ideativa e lo stesso potere di immaginazione che caratterizza il discorso poetico-intuitivo. Che l'ideologia tecnocratica non ne sia del tutto consapevole non dovrebbe sorprendere più di tanto. Questa ideologia ha una sua universalità e, al limite, può prescindere dagli orientamenti politici specifici, tanto da accomunare, per esempio, Thorstein Veblen e Antonio Gramsci³.

L'uomo contemporaneo, questo maldestro apprendista stregone che

¹ La formula di Fridrich A. von Hayek nel suo *The Counter-Revolution of Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

² Cfr. C.P. SNOW, *The two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

³ Si veda in proposito il mio *Macchina e uomo nella società industriale*, ERI, Torino, 1962.

fa coincidere essere e avere, si sta giuocando il proprio destino con le sue mani. Ho già osservato altrove che il bisogno e la capacità, tipicamente umani, di porsi in un rapporto problematico rispetto a se stessi, agli altri e al mondo, secondo modi e atteggiamenti non esattamente prevedibili, e quindi mai totalmente scontabili e standardizzabili, vengono frettolosamente liquidati come pura ignoranza delle scienze rigorose, « dure », quasi si trattasse semplicemente di curiose anomalie o del bizzarro intimismo, aristocratico e fatalmente « improduttivo », di poche « anime belle » che vivono di rendita. Il problema toccato da Snow è indubbiamente reale, ma le soluzioni non vanno ricercate in ricette prefabbricate. Che una certa letteratura possa finire in bellettristica è indubbio, ma occorre tener d'occhio la stessa evoluzione del concetto e della pratica della scienza. L'attività scientifica non può pretendere di valere in sé e per sé. Essa è niente più che un'impresa umana. Una nuova cultura si impone per l'epoca dell'industrializzazione su vasta scala, ma essa non sarà il risultato di una campagna di volgarizzazione scientifica. L'avvenire non dipende dal semplice sviluppo scientifico né dal puro progresso teorico. Progresso tecnico e progresso morale non coincidono. Una società schiava può produrre le piramidi e la fissione controllata dell'atomo. L'avvenire dell'umanità, alle soglie del terzo millennio, dipende dalla valutazione critica globale, cioè da una cultura integrata, in cui la scienza riscopra e ritrovi la sua funzione rispetto al significato dell'uomo senza pretendere di esaurirlo. Dall'energia nucleare alla genetica la scienza ha bisogno di riscoprire e far valere il senso del limite.

La tecnica come scienza applicata ha bisogno di ritrovare il suo carattere strumentale, l'invalidabile limite della razionalità formale, che la guida. Abbiamo avuto la critica della ragion pura, la critica della ragione pratica e del giudizio, la critica della ragione storica, con Wilhelm Dilthey e José Ortega y Gasset, la critica della ragione cinica, con Peter Scoternik. È forse tempo che si elabori una critica della ragione *razionalistica*, della ragione che procede a tematismo puro, ragionando fino a sragionare. Sono cadute molte certezze. La scienza ha da ritrovare e stabilire i termini di un suo preciso, verificabile collegamento con i bisogni umani reali, storicamente maturi. Husserl contro Galileo, al di là di ogni suggestivo sogno di « geometrizzazione del mondo ». Il progresso scientifico è un tentativo umano, « troppo umano », esposto allo scacco e al fallimento, drammatico, con fasi necessariamente dogmatiche, intriso di lotta politica, di potere, di violenza e di sangue.

2. Il divorzio fra produzione e bisogni: dalla società industriale alla società dell'informazione

Lo scollamento fra attività produttiva industrialmente organizzata e bisogni umani induttivamente accertati ha portato alla conseguenza paradossale della produzione del consumo attraverso la pubblicità che fa perno su bisogni indotti. Dove trovare, nelle nuove condizioni, la giustificazione

dell'attività produttiva? In tutte le sue fasi evolutive — da quella dell'imprenditore come capitalista e amministratore dei capitali di cui è proprietario alla fase del manager di professione, che ha il controllo funzionale della fabbrica senza possedere alcun legame con la proprietà — l'imprenditorialità si è giustificata in base alla produzione del profitto derivante dalla combinazione ottimale dei fattori della produzione (terra, lavoro, capitale), più precisamente dal differenziale fra costo di produzione e prezzo di vendita sul libero mercato degli oggetti prodotti.

Questa era la logica fondamentale dell'attività imprenditoriale in un'epoca di relativa penuria in cui l'attività del *business* era radicata nella comunità in cui il *business* stesso aveva la sua sede. Le cose sono cambiate. L'economia capitalistica si è globalizzata, non riconosce più alcuna comunità originaria. La sua patria è il mondo; le sue attività si svolgono su scala planetaria. La categoria « tempo » ha assunto un ruolo strategico in quanto ogni prodotto deve essere ammortizzato nel più breve tempo possibile allo scopo di far fronte positivamente alla concorrenza che si sviluppa nel mercato mondiale e all'incalzante pressione dell'innovazione tecnologica. Il grande capitale finanziario ha preso il sopravvento sul capitale produttivo ed è un capitale essenzialmente apolide⁴. Può sopravvivere solo velocizzando i suoi processi. Nelle società tecnicamente progredite la categoria « tempo » è rapidamente divenuta, nel corso dell'ultimo decennio, una categoria strategica. Produrre è meno importante che far conoscere i prodotti. La grande distribuzione condiziona i circuiti produttivi. Le società più sviluppate si fondano sempre più sui processi informativi e sulle loro tecnologie — elettronica, informatica, telematica — e sulle caratteristiche sinergie che tenderanno a legare nel prossimo futuro intrinsecamente telefono, radio, televisione, computer. La produzione in senso proprio è affidata a paesi in via di sviluppo in cui la manodopera è nello stesso tempo affamata, abbondante e a buon mercato. Il nuovo « imperialismo », alla fine del secolo ventesimo, è un imperialismo non più politico ma tecnologico. Corrisponde a una nuova divisione del lavoro internazionale e trova nei paesi in via di sviluppo i suoi nuovi « schiavi », formalmente liberi sul mercato.

La categoria « tempo » ha fatto irruzione nella ricerca scientifica, da ultimo per merito di Ilyia Prigogine e di Isabella Stengers (si veda specialmente il loro libro *La nuova alleanza*), battendo in breccia, in particolare con l'insistenza sui processi di entropia e sulla seconda legge della termodinamica, le paratie stagne che separavano indebitamente campi di indagine che pur avevano in comune l'oggetto di ricerca (per esempio, l'uomo come organismo biologico ma anche come essere sociale, storicamente presente e dinamico). Non solo: la categoria « tempo » fluidifica le « leggi » scientifiche suppostamente marmoree, fa comprendere che la scienza altro non è che un'impresa umana, ce ne restituisce la natura di fondamentale, tenta-

⁴ Per alcune considerazioni in merito mi permetto di rimandare il lettore al mio *Roma madre matrigna*, Laterza, Roma-Bari, 1991, specialmente p. 151-159.

ta risposta a bisogni e domande della società. In questo senso, lungi dal porsi come dispensatrice di leggi intemporalmente e a validità universale, *timeless* e *spaceless*, la scienza si presenta come un insieme cumulativo di sforzi storicamente condizionati. Lo stesso concetto di tempo, del resto, subisce condizionamenti e variazioni a seconda dei differenti contesti.

Da questo punto di vista, il « tempo » è un indicatore importante del cambiamento sociale e culturale. Nel mio libro *Il ricordo e la temporalità* (Laterza, 1987; tr. ingl. Greenwood, New York, 1990 con il titolo *Time, Memory, and Society*) ho tracciato la distinzione, in termini teorici ed empirici, fra « tempo rurale », che è ciclico e « naturale », nel senso che include tempo diurno e notturno, tempi stagionali e così via, e tempo « industriale », essenzialmente unilineare e storico, conteggiabile meccanicamente con precisione, al di là della vaghezza del mondo tradizionale del pressapoco (per cui si vedano i lavori di Lewis Mumford, John U. Neri e Alexandre Akoyré). Lavorare secondo ritmi naturali oppure secondo moduli e tempi fissati dall'Ufficio Progetti e Metodi indica una responsabilità manageriale di primaria importanza, che va analizzata in quanto tale. Ciò è soprattutto vero per i managers europei e dell'Europa meridionale in particolare. La globalizzazione rischia infatti di ridurre l'Europa, come ha sottolineato di recente Konrad Seitz, alla condizione di una colonia tecnologica (cfr. K. Seitz, *Europa: una colonia tecnologica?*, Comunità, Milano, 1995).

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 propria crisi interna (Bosnia, per esempio), 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 « rivoluzione 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, spaventa 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 sono 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, procedente 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 giovanotti 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'irrilevanza. 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 tecnolo-

gica. « 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 della corruzione e dall'immobilismo politico.

3. La rescissione del legame fra fabbrica e comunità: primo passo verso la de-responsabilità

È incredibile come i problemi veri siano refrattari al cambiamento e resistano, spesso vittoriosamente, al réolo capriccioso dell'attualità. Il nucleo essenziale delle difficoltà eloquentemente espresse da ultimo nel libretto di Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio: benessere economico, coesione sociale e libertà politica* (Laterza, 1995) è già tutto contenuto in una affermazione di John Maynard Keynes del 1926, nei suoi stimolanti *Essays in Persuasion*: « Il problema politico del genere umano consiste nel combinare tre cose: l'efficienza economica, la giustizia sociale e la libertà individuale ». La principale indicazione terapeutica offerta da Dahrendorf, vale a dire la « flessibilità », mi è parsa di primo acchitto plausibile ma tautologica, forse necessaria ma certamente non sufficiente. Se ci si arresta alla « flessibilità » — in altre parole, se ci si contenta di dire che i lavoratori non devono più « sposare » l'azienda, ma essere invece preparati e pronti a spostarsi, a cambiare mansioni operative e residenza, per sé e per la propria famiglia, a seconda delle cangianti esigenze d'una tecnologia produttiva in continuo sviluppo e di un mercato altamente dinamico, il rischio che si corre è quello di scambiare la conseguenza del problema con la sua supposta terapia. Il problema è in effetti dato, oggi, da una mobilità e da un dinamismo tecnologico che tendono a « sradicare » individui, famiglie e comunità, all'insegna della concorrenza economica, fattasi rapidamente planetaria, e in nome d'una libera impresa che, stante il vuoto giuridico oggi determinato dalla crisi dello Stato nazionale e dall'insufficienza delle sue dimensioni, da « domicilio privato », quale è ancora considerata dal codice civile, si trasforma di fatto in potere transnazionale unicamente guidato e giustificato dal creare profitti individuali.

Nessun dubbio che il profitto, nelle circostanze odierne, sia l'indice più importante per giudicare del carattere nazionale della gestione di un'impresa. Il profitto è la conferma che la combinazione ottimale dei tre fattori della produzione industriale — terra, lavoro, capitale — è stata raggiunta. In questo senso, ha certamente ragione Schumpeter quando afferma in più luoghi che il livello del profitto è il termometro più affidabile circa la salute di un'impresa industriale. È qui, del resto, che cade la grande, radicale differenza fra rendita statica, più o meno apertamente parassita-

ria, e investimento industriale, con la sua buona dose di incertezza e rischio, inteso a creare profitti, ossia a garantire una congrua remunerazione del capitale investito. L'imprenditore non va confuso con il capitalista. Il capitalista è il detentore, il proprietario privato del capitale. L'imprenditore è l'uomo con un'idea da realizzare, un nuovo prodotto, un « servizio » che interrompa la routine economica e imponga, con il suo carattere innovativo, una nuova partenza, al di là e eventualmente contro il « flusso circolare » abitudinario. L'economia si fa sociologia. La qualità « demiurgica », innovativa dell'imprenditore prevale sull'onesta, ripetitiva, prevedibile routine del capitalista normale.

La netta distinzione che Schumpeter traccia fra capitalista e imprenditore in senso pieno può far pensare alla dicotomia di Thorstein Veblen fra « *captain of business* », o affarista, e « *captain of industry* », o industriale. Ma fra Veblen e Schumpeter corre un abisso. Per Veblen l'affarista è il finanziere puro, vale a dire colui che compra e vende sfruttando abilmente gli sbalzi della congiuntura e i suoi aggiustamenti interstiziali — gli *interstitial adjustments*, come li chiama Veblen — in modo da ottenere guadagni anche cospicui senza produrre niente, in maniera indolore o forse, più correttamente, truffaldina, almeno nel senso che una certa sveltezza di mano e una buona dose di *insider trading*, o informazioni riservate, fanno sempre comodo.

Il *captain of industry* sarebbe invece, per Veblen, l'organizzatore della produzione industriale, che conosce le caratteristiche tecniche della fabbrica e ne controlla su base quotidiana le funzioni. Veblen tende a confondere manager di professione e ingegnere dotato di competenze specifiche, facendo cadere o quanto meno riducendo la distanza che nella scala gerarchica aziendale separa il dirigente ad alto livello, in particolare i membri del consiglio d'amministrazione, e i tecnici al livello intermedio e basso. Questi, responsabili del flusso produttivo e quindi essenziali al buon funzionamento dell'azienda, non hanno tuttavia accesso alle stanze del potere in senso proprio, là dove si prendono le decisioni strategiche circa la direzione dei grandi investimenti finanziari e dei settori merceologici di attività. Anche se la cosa potrà essere considerata scandalosa, l'accesso a quelle stanze dell'ultimo piano non si basa sulla pura competenza tecnica. Ha bisogno, come preconditione fondamentale, di doti che cadono al di là della mera conoscenza di certe tecniche funzionali. Si fonda invece su legami di altro genere, spesso familiari, sia in linea diretta che laterale o su alleanze con istituti bancari finanziatori dell'impresa o ancora su una collaudata « complicità » di tipo ideologico, ossia su una convergenza che è nello stesso tempo psicologica, etica e politica, e quindi su una comprovata « fedeltà ».

Diversa è la posizione di Schumpeter. L'autore della poderosa *History of economic Analysis* non disdegna certo di vestire all'occorrenza i panni dell'analista sociale o anche del sociologo in senso stretto. Il suo imprenditore è essenzialmente un *innovatore*, un eretico, un marginale creativo che si differenzia radicalmente dai due tipi elaborati da Veblen. È sostanzialmente un *inventore*. Può far pensare ai casi e alle esperienze della *Polaroid*, della *Xerox*, più recentemente della *Microsoft* di Bill Gates e, in Italia,

anni fa, alle scoperte di nuovi materiali e quindi all'apporto direttamente produttivo di uomini come Giulio Natta.

È curioso che Schumpeter non trovi nella lingua inglese un termine adatto per il concetto che gli preme. Usa il termine francese « *entrepreneur* »; talvolta usa anche quello di « *promoter* », ma quest'ultimo sarebbe di per sé fonte di ovvii fraintendimenti, essendo il promotore poco più di un propagandista o, se si vuole, il « piazzista » di un prodotto che già esiste, e non, come intende Schumpeter, il suo esclusivo e impreveduto inventore, il suo organizzatore dentro una struttura produttiva messa in piedi per questo scopo, il suo « fondatore » nel senso più lato del termine, con tutte le conseguenze « sovversive » con riguardo ai metodi produttivi tradizionali.

Dall'azione di questa figura innovatrice e, anzi, rivoluzionaria Schumpeter vede dipendere lo sviluppo economico. Tutto il resto — dalle risorse materiali agli atteggiamenti abitudinari — passa in seconda linea. A rigore, poiché l'imprenditore schumpeteriano è il responsabile di nuove combinazioni « creative », non è necessario che abbia un rapporto duraturo con qualsiasi azienda. In questo senso, secondo Schumpeter, la qualifica di *entrepreneur* non è da attribuirsi a tutti i soggetti economici autonomi solo in grazia della loro autonomia. Né è titolo sufficiente la quota di capitale accumulato. La classica definizione di Jean-Baptiste Say — « la funzione imprenditoriale consiste nel combinare, nel riunire i fattori della produzione » — manca vistosamente della dimensione dinamica. Siamo dunque ancora, nel migliore dei casi, nel « flusso circolare », nel « *circular flow of economic life* ».

La tesi di Schumpeter è che nel « flusso circolare » non si creano veri profitti; tutto ritorna, dopo la produzione e il consumo, alle condizioni di partenza, secondo la logica dei modelli omeostatici. Gli stessi beni di consumo non si accumulano: « *consumption goods are generally only in the hands of retailers and consumers in the quantity necessary to meet the requirements of the moment* » (i beni di consumo sono in generale nelle mani dei rivenditori al dettaglio e dei consumatori nella quantità necessaria a soddisfare i bisogni del momento; cfr. J.A. SCHUMPETER, *The Theory of economic Development*, New York, Oxford University Press, 1961, p. 45).

Siamo in pieno nella concezione che dell'imprenditore viene elaborata da Alfred Marshall: *un soggetto che si occupa solo di compiti amministrativi correnti*. Per Schumpeter, l'imprenditore di Marshall è poco più di un impiegato di concetto. Non ha creatività. Manca di intuizioni originali. È l'eterno ritorno dell'identico. È un burocrate. Possiamo anche chiamarlo *entrepreneur*, ma sarebbe un *entrepreneur* che, come dice Léon Walras, « non farebbe né perdite né benefici » (*faisant ni perte ni bénéfice*). Nel « flusso circolare » abituale, d'altro canto, il capitalista si muove con tranquillità e scioltezza: conosce il terreno, ha familiarità con i soggetti economici con cui tratta; questi pretendono una condotta regolare e prevedibile; non amano le sorprese; vogliono sapere esattamente, in ogni momento, che cosa aspettarsi. Non appena, nelle condizioni prevalenti del « flusso

circolare, il soggetto economico decidesse di utilizzare nuove acquisizioni scientifiche, dar corso ad innovazioni produttive, provocare la rottura della routine produzione-consumo con un nuovo prodotto, *non aspettarsi dal mercato le richieste, ma creare lui stesso il mercato*, per sé e per i suoi prodotti, subito dovrebbe fronteggiare l'ostilità del mondo economico circostante, che teme il nuovo perché non sa che cosa potrà venirgliene.

Dalla statica passiamo così alla dinamica; dal « flusso circolare » e dalla sua tendenza all'equilibrio ci muoviamo verso il mutamento della prassi economico-aziendale e la rottura delle abitudini consolidate. Il capitalista come puro proprietario e amministratore dei propri capitali cede il passo all'imprenditore demiurgico, al creatore, a colui che crede in ciò che fa, anche se va contro corrente, che consapevolmente rinuncia a tutti i criteri e ai parametri di riferimento del passato. La tradizionale motivazione del guadagno economico non è più sufficiente poiché le nuove iniziative comportano inediti piani di lotta, da quello giuridico a quello politico e istituzionale. È però da queste iniziative, capaci di auto-generarsi, che ha origine lo sviluppo economico, che poi si traduce secondo Schumpeter, in un bene per tutta la comunità.

Le affermazioni di Schumpeter sono in proposito trancianti: « Il profitto imprenditoriale non è una rendita come il reddito derivante dai vantaggi differenziali negli elementi permanenti di un'impresa; né è un reddito da capitale, quale che sia la definizione che si voglia dare di capitale. Così che non si dà alcuna ragione di parlare di una tendenza verso l'equiparazione dei profitti che nella realtà non esiste [...] (il profitto) non è certamente un semplice residuo: esso è l'espressione del valore di ciò che l'imprenditore contribuisce alla produzione esattamente nello stesso senso in cui i salari sono l'espressione del valore di ciò che l'operaio "produce" » (cfr. J.A. SCHUMPETER, *op. cit.*, p. 153: « Entrepreneurial profit is not a rent like the return to differential advantages in the permanent elements of a business; nor is it a return to capital, however one may define capital. So that there is no reason for speaking about a tendency towards equalisation of profits which does not exist at all in reality... (entrepreneurial profit) is certainly not a simple residuum; it is the expression of the value of what the entrepreneur contributes to production in exactly the same sense that wages are the value expression of what the worker "produces" »).

Il profitto emerge dunque come il segno e la prova che lo sviluppo è in marcia, che ha attecchito per forza endogena e che sta per decollare. Le affermazioni di Schumpeter sfiorano qui il tono e la sostanza di una dogmatica professione di fede: « Senza sviluppo non c'è profitto; senza profitto non c'è sviluppo. Per il sistema capitalistico c'è da aggiungere che senza profitto non avrebbe luogo alcuna accumulazione di ricchezza. Quanto meno non si avrebbe il grande fenomeno che abbiamo sotto gli occhi — questa è certamente una conseguenza dello sviluppo e del profitto » (cfr. J.A.S., *op. cit.*, p. 154; corsivo nel testo: « Without development there is no profit; without profit no development. For the capitalist system it must be added further that without profit there would be no accumulation of wealth. At least there would not be the great social phenomenon which

we have in view — *this* is certainly a consequence of development and indeed of profit »).

Profitto, dunque, come causa e conseguenza insieme dello sviluppo. Ma quale profitto? Di quale profitto si sta parlando? Di un profitto riduttivamente concepito in termini puramente ragionieristici, contabili? Noi oggi sappiamo che dei tre fattori dalla cui combinazione ottimale nasce lo sviluppo, almeno in origine, con l'impulso che può venire dalla genialità e dal dinamismo degli imprenditori « demiurgici », come non si stanca di definirli Schumpeter (terra, lavoro, capitale), il più malleabile e comprimibile è storicamente apparso, nonostante le resistenze sindacali, il lavoro. Oggi si produce più ricchezza con minore forzalavoro impiegata. Nello stesso tempo, sembra non funzionare più la temibile contraddizione strutturale, messa in luce da Marx, fra sovrapproduzione e sottoconsumo. Di qui, il paradosso inquietante di un aumento di produzione e di crescita economica in concomitanza con una drammatica diminuzione di lavoratori occupati. Di fronte a questo scenario, è chiaro che la « flessibilità » non basta. Le grandi carriere d'una volta sono probabilmente finite per sempre. È finita la stabilità dell'impiego. È cominciata l'epoca del precariato sistematico. Ma proporre semplicemente la flessibilità significa non avere la piena consapevolezza della portata del problema. La flessibilità può fare la gioia e contribuire al pieno impiego degli psicanalisti. Significa però lo « sradicamento » di massa, l'insicurezza di intere popolazioni, la caduta del senso di appartenenza e di comunità, la diffusione incontrollabile della micro-criminalità metropolitana, l'aumento dell'economia sommersa e illegale. Pur riconoscendo la grande importanza del profitto come indice della gestione razionale dell'impresa, forse è venuta l'ora per una concezione più matura del profitto, da concepirsi non più e non solo in termini monetari e contabili all'interno della singola azienda, incurante della comunità e dell'ambiente, bensì anche in rapporto alle condizioni minime per garantire l'equilibrio sociale ed ecologico del sistema complessivo.

È da questo punto di vista che emergono con chiarezza le responsabilità etiche e meta-tecniche delle operazioni produttive. Ed è anche da qui che si può con relativa facilità comprendere come il concetto e la realtà dello sviluppo si facciano altamente problematici. L'iperattivismo faustianamente elitario di Schumpeter è ancora tutto ottocentesco. Dà per scontato il progresso sociale come variabile dipendente da un trainante individualismo imprenditoriale. Presuppone che le risorse naturali, che del resto non sono mai neppure di passata menzionate, siano inesauribili. Questa è una falla grave, comune a tutti gli economisti classici ad eccezione forse di John Stuart Mill, condivisa però da Marx e Engels, le cui conseguenze non sono ancora precisamente calcolabili, ma che a giudicare da ciò che oggi avviene nella foresta amazzonica, potrebbe riuscire fatale al genere umano e all'equilibrio eco-sistemico del pianeta Terra.

Non solo. Lo stesso legame che alcuni stimabili studiosi hanno creduto di intravedere fra sviluppo e democrazia è tutt'altro che garantito o scontato e va, anzi, criticamente riconsiderato. Fra i due fenomeni storici, Amartya Sen ha ipotizzato l'esistenza di una connessione sistematica. Un certo

grado di scetticismo è in proposito non solo legittimo, ma forse doveroso. Si possono dare casi esemplari di progresso sociale e della qualità della vita *senza* progresso economico e viceversa. L'educazione di base e la consapevolezza sociale media della gente sembrano in grado di giocare un ruolo determinante, relativamente autonomo rispetto all'andamento del ciclo economico. Nulla di sorprendentemente nuovo in questo. Già lo storico ed economista Karl Polanyi aveva notato, dalla sua posizione di anti-capitalista ma anche di avversario del marxismo e delle pianificazioni rigide, soprattutto se si intende il marxismo come una costruzione monastica che preluda ad una sacralizzazione teologizzante della storia, che « la degradazione umana delle classi lavoratrici fu il risultato di una catastrofe sociale non misurabile in termini economici » e che « la degradazione culturale può essere arrestata soltanto per mezzo di misure sociali di diversa natura rispetto allo standard economico » (cfr. K. POLANYI, *La grande trasformazione*, tr. it. Einaudi, Torino, 1974, pp. 365-366).

Le stesse riserve critiche vanno fatte valere per la storia concepita dogmaticamente in termini di lotta delle classi come *deus ex machina* dello sviluppo dell'economia e della società: « Gli interessi di classe offrono [...] soltanto una spiegazione limitata dei movimenti sociali di lungo periodo. Il destino delle classi è molto più spesso determinato dalle necessità della società di quanto il destino della società sia determinato dalla necessità delle classi. [...] I soli interessi di classe non possono [...] offrire una spiegazione soddisfacente per nessun processo sociale di lungo periodo, in primo luogo perché il processo in questione può decidere sull'esistenza della classe stessa, in secondo luogo perché gli interessi di certe classi determinano soltanto i fini e gli scopi per i quali quelle classi stanno lottando, ma non anche il successo e il fallimento di tali sforzi » (cfr. K. POLANYI, *op. cit.*, pp. 195-196). È probabilmente legittimo concludere, ancora con Polanyi, che il dato economico, se non irrilevante, è certamente meno decisivo di quanto si è fin qui ritenuto da molti studiosi, grazie forse ad una concezione meccanicistica del rapporto fra *Unterbau*, o « struttura », e *Ueberbau*, o « sovrastruttura », che una lettura criticamente provveduta dello stesso Marx è ben lungi dal garantire. Nelle parole di Polanyi: « Le questioni puramente economiche come quelle che influiscono sulla soddisfazione dei bisogni sono incomparabilmente meno rilevanti per il comportamento di classe che non quelle del riconoscimento sociale. [...] Gli interessi di una classe si riferiscono più direttamente alla situazione e al livello sociale, allo status e alla sicurezza, essi sono principalmente non economici ma sociali » (cfr. K. POLANYI, *op. cit.*, p. 197).

Conferme in questo senso non mancano. L'economista-sociologo Albert O. Hirschman osserva che « quando la gente impara qualcosa sulla salute, per esempio sull'igiene di base che abbassa il tasso di mortalità infantile, questo lo considero un progresso; lo stesso per l'aumento dell'alfabetizzazione. Supponiamo che il progresso economico, misurato sul reddito pro-capite, conosca invece una battuta d'arresto, o che addirittura diminuisca, come è avvenuto in un decennio difficile come gli anni ottanta. Resta fermo il fatto che gli altri fattori, i cosiddetti indicatori sociali, non

sono entrati in crisi: la mortalità infantile continua a diminuire, l'alfabetizzazione a crescere, il controllo delle nascite continua a migliorare. Quindi si verifica una discrasia fra progresso sociale e crescita economica. Un certo progresso sociale non dipende tanto dal reddito pro-capite. Le madri imparano a bollire l'acqua e a mandare i figli a scuola, piuttosto che tenerli in casa: queste piccole cose fanno sì che gli indicatori sociali possano migliorare mentre, magari, peggiorano gli indicatori economici » (cfr. A.O. HIRSCHMAN, *Passaggi di frontiera*, Donzelli editore, Roma, 1995, pp. 69-70).

Preso atto della relativa autonomia di quelli che potremmo provvisoriamente chiamare i sub-sistemi economico e sociale-istituzionale, resta confermato l'indubbio peso che le decisioni dei grandi complessi economico-produttivi fanno valere sulla società come compagine globale, nel cui ambito i vari sub-sistemi interagiscono e si sviluppano, per quanto secondo modi, velocità e ritmi altamente variabili, tanto da sfidare qualsiasi progetto di « armonia prestabilita ». In questa prospettiva riacquistano inopinatamente grande attualità le considerazioni e le preoccupazioni espresse circa due secoli fa da John Stuart Mill intorno alla possibilità e, anzi, alla indesiderabilità di una « stationary economy », ossia di una economia relativamente stazionaria, e quindi stabile, non ossessionata dal demone iperattivo dell'imprenditore « demiurgico ».

Il senso del limite e il freno della ragionevolezza, già così forti presso gli antichi, sembra che abbiano abbandonato invece i moderni, incalzati dal mito dello sviluppo, della quantità, dell'accumulazione di ricchezza come sogno indubbio di eccellenza. Adam Ferguson, il grande teorico della « scuola scozzese » e originario elaboratore del concetto di « società civile », lo aveva nettamente rilevato: « Sembra che le nazioni che sono pervenute ad un alto stadio delle arti commerciali siano esposte alla corruzione per il loro considerare la ricchezza, senza che sia sostenuta da elevatezza e da virtù personale e per il loro aver rivolto l'attenzione al lato dell'interesse come alla via che conduce alla considerazione e all'onore » (cfr. A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, tr. it. Vallecchi, Firenze, 1973, p. 288; mi si consenta di rinviare in proposito al mio *La società come problema e come progetto*, Mondadori, Milano, 1975, *passim*). Questa posizione è ripresa e sviluppata in forma dilemmatica da Adam Smith: « Due differenti strade si parano dinanzi a noi [...] L'una è lo studio della saggezza e la pratica della virtù, l'altra l'acquisizione di ricchezza e grandezza. [...] La gran massa ammira o venera la ricchezza e la grandezza » (cfr. A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, tr. it. Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, p. 80).

Sembra essenziale, a questo punto, richiamare, alla luce degli imperativi posti dall'uso ottimale del tempo a disposizione, le quattro funzioni manageriali che, per essere strettamente legate al compito, si pongono come momenti di relativa autonomia rispetto alle motivazioni e agli orientamenti profondi della società globale e rispetto alle varie strutture giuridico-istituzionali: 1) informazione; 2) decisione; 3) attuazione pratica; 4) controllo delle conseguenze effettivamente prodotte rispetto alle finalità proposte. Ognuna di queste funzioni non può essere concepita *sub specie tech-*

nocratica, in modo asettico, vale a dire a-storico. Va invece calibrata e considerata dal punto di vista dell'azienda concepita non come monade, senza porte né finestre verso il mondo esterno, bensì come sub-sistema del sistema complessivo. La stessa concezione del profitto è da riprendersi criticamente, ampliandone la portata. Nessun dubbio che il profitto sia e resti l'indice più sicuro della gestione razionale dell'impresa. Ma una concezione del profitto puramente contabile, ragionieristica, confinata alla singola azienda non è più sufficiente. Il profitto va collegato al rapporto fra fabbrica e comunità. Insieme con la ragionevole remunerazione del capitale investito (dividendi ed eventuali aumenti gratuiti di capitale), il profitto non può essere conseguito senza tener conto delle condizioni minime indispensabili per l'equilibrio, sia economico che ecologico e latamente socio-culturale, del sistema complessivo.

4. I signori dei media e la re-invenzione della realtà

I soli imprenditori che oggi abbiano una prospettiva del sistema sociale complessivo in un'ottica planetaria sono i nuovi signori dei media, gli autentici nuovi imperatori della terra, coloro che controllano i flussi informativi e che hanno pertanto nelle loro mani il potere reale poiché non si può controllare se non ciò che si conosce. La comunicazione di per sé, con i suoi strumenti operativi, è rapidamente divenuta una risorsa strategica. Chi la controlla mette una seria ipoteca sull'avvenire del mondo. Non occupa più territori. Non ha bisogno di costruire l'impero romano o quello britannico. Il Reich di mille anni di cui sognava la mente malata di Adolf Hitler è solo la patetica rivisitazione di scenari defunti. È cominciata l'epoca della colonizzazione interiore. Il terreno di conquista non è il territorio e neppure il magmatico, fluido, onnipresente capitale finanziario, ma la psiche umana, le coordinate mentali spazio-temporali che definiscono la personalità dell'individuo, il *framework*, il quadro mentale in cui vive.

Si può occupare un territorio, circoscriverlo con posti di blocco e uffici doganali. Si può manipolare, trasferire, « rubare » il capitale finanziario. L'informazione è una merce che si può rubare senza spostarla. È venuta meno la fisicità. Nell'epoca dell'elettronica applicata alla comunicazione, basta premere un tasto per irradiarla su scala planetaria. Il nuovo imperialismo non riguarda più i territori o le risorse. Non ha bisogno di eserciti né di trattati commerciali. Investe direttamente le anime degli uomini, ne trasforma le percezioni, ricrea la realtà, la ridefinisce e la re-inventa come « realtà virtuale ». Non sono stati certamente i terroristi a colpire al cuore lo Stato-nazione, dai « tupamaros » peruviani alle Brigate rosse, ma le nuove strategie comunicative, in essenza transnazionali e planetarie. Di colpo, lo Stato-nazione è stato reso obsoleto. Potrà per qualche tempo sopravvivere a se stesso perché la decomposizione del sociale è un processo laborioso e relativamente lento, ma le sue funzioni vitali sono finite.

I signori dei media, da Rupert Murdoch a Bill Gates, da Ted Turner a Leo Kirch, per citare solo i più importanti, non si contentano di trasfor-

marc la realtà, la vogliono re-inventare. Per questo hanno bisogno di un *ego* sgretolato. La quantità e la varietà degli stimoli cui è normalmente oggi sottoposto un individuo in ambiente urbano è al riguardo un'ottima preparazione. Le « overlapping loyalties », o lealtà sovrapposte e incrociantisì, non possono più essere fronteggiate e in qualche modo parate con l'atteggiamento *blasé* come sospettava Georg Simmel. C'è una novità tecnica che aiuta il processo di erosione dell'individuo che si auto-possiede fino a indebolirne in maniera decisiva il carattere unitario e la coerenza interiore: la novità che segna il passaggio dalla modalità analogica — vale a dire, un flusso di dati continuo — alla « digitalizzazione » dei processi comunicativi, ossia ad una serie di dati discreti, separati l'uno rispetto all'altro. In questo modo si provoca una frammentazione dei fenomeni e della loro percezione.

Non c'è più dato o testo che non possa venire trattato in istato di isolamento, e quindi manipolato, modificato, rilocato *ad libitum*. Non si dà più alcun testo originale che non possa venire manipolato e ri-significato. Nel cyberspazio chiunque può farsi « pilota » — autentico *kubernètes*, « timoniere », come indica il termine *cyber* — e quindi non si dà testo che non possa venire da chiunque riscritto, manipolato, reinterpretato. Scompare l'idea di autore o, più precisamente, si amplia al punto da farne scomparire o da appannare il concetto di un autore personale a favore di un generale *authoring* così che il messaggio del cyberpunk, del cyberspazio e della « realtà virtuale » si trovano a convergere su un punto fondamentale: non solo le informazioni devono circolare liberamente, ma tutti devono poter produrre informazioni secondo le possibilità offerte dai nuovi media e dalle nuove reti.

Volenterosi e valenti psicologi sociali e sociologi della comunicazione non hanno tardato a fornire schemi teorici alquanto elaborati allo scopo di spiegare e in qualche modo rendere persuasiva la nuova « soggettività diluita » o, se si preferisce, « casuale ». Tutti insistono sul fatto che è in corso la transizione dall'epoca dei mass media all'epoca del personal medium, in stretta concomitanza con il passaggio dalla società industriale di massa, essenzialmente caratterizzata da tecnologie della comunicazione asimmetriche, unidirezionali e monomediali, alla vera e propria società dell'informazione, post-industriale e de-massicata, nella quale le tecnologie della comunicazione assumono un ruolo fondamentale e sono digitali, interattive, multi-mediali e virtuali.

Occorre preliminarmente definire con precisione i termini. Dicendo comunicazione si dicono, con un termine solo, più cose, che vanno chiaramente distinte. Abbiamo conosciuto, storicamente, due forme di comunicazione, la *comunicazione individuale* e la *comunicazione collettiva*. Una terza forma sta affacciandosi e rapidamente imponendosi: la *comunicazione digitale*. Qui è il medium a definire la situazione comunicativa, a modificarla, eventualmente a costruirla. Pubblico e privato, individuale e collettivo sono categorie ormai insufficienti, destinate a esplodere. Il rapporto di interazione e di acquisizione delle conoscenze nella comunicazione digitale appare sostanzialmente cambiato. Mentre i mass media avevano co-

struito il loro successo su valori tipici della modernità — universalismo dei valori e dei sentimenti, cultura accessibile a tutti, alfabetismo universale, eguaglianza dilagante in senso orizzontale — la comunicazione digitale nasce e si sviluppa sulle macerie dei sistemi globali onni-inclusivi, massificati e standardizzati, post-comunitari e cosmopolitici. Con i nuovi media cadono le dicotomie tradizionali e si configurano nuove compresenze al di là delle contraddizioni messe in luce dalla logica cartesiana: norma e identità, differenza e eguaglianza, persona individuale e soggetto sociale. In una parola: la rete è planetaria ma la conoscenza è individuale, interattiva, personale, sintetica.

Un aspetto altamente originale della comunicazione digitale va messa in rilievo: i vecchi media estraniavano l'individuo rispetto alla propria quotidianità, avevano una funzione onirica, una funzione, come s'è detto fino alla nausea, di evasione e quindi, in una certa misura, anestetizzante; i nuovi media ci riportano invece, per così dire, a casa, affermano un certo parallelismo con l'esperienza quotidiana attraverso la ri-creazione della realtà in termini inediti, vale a dire mediante la « realtà virtuale ». I mezzi di comunicazione di massa si basavano sulla verosimiglianza; nella comunicazione digitale la verosimiglianza cessa di essere un valore centrale, diviene residuale, perde importanza; ciò che acquista importanza decisiva è invece una realtà nuova, sintetica, interattiva, che non tende alla verosimiglianza con la realtà normale, ma tende invece a superarla, a simularla in termini virtuali, non effettivamente esistenti ma non assurdi, tali da riflettere, ma soprattutto da arricchire, la realtà quotidiana, da prospettare alternative possibili.

Per questo aspetto, la didattica sembra destinata a beneficiare dell'approccio comunicativo basato sulla « realtà virtuale ». I media tradizionali avevano nettamente distinto il produttore-emittente del messaggio dal fruitore-ricevente. I nuovi media consentono, invece, anzi incoraggiano uno scambio di ruoli. Ai tradizionali convegni e « tavole rotonde » a faccia a faccia vengono oggi affiancate comunicazioni e discussioni scientifiche mediante reti e si avviano esperienze di didattica flessibile, con la creazione di dispense elettroniche a più mani, lezioni e interazioni a distanza. Il docente non è più un docente che insegna, solitario e separato; diviene un « broker », per così dire, un mediatore e un « agente » dell'informazione. Il docente non è dunque scomparso, non è stato completamente sostituito dal mezzo elettronico, ma ha mutato pelle.

Siamo lontani dal *De Magistro* di San Tommaso d'Aquino e da quel suo cerchio logico costituito da *docere, doctor, doctrina, discipulus*. La concezione dell'insegnare in Tommaso è un'accezione forte, di ascendenza aristotelica, in base alla quale la soggettività del discepolo, pur rispettata nella sua fondamentale autonomia come persona, viene « rafforzata », e non solo variamente stimolata, dall'insegnamento. Infatti: « Se un uomo è un vero insegnante, non può che insegnare la verità. D'altra parte, chiunque insegni la verità illumina la mente, dal momento che la verità è il lume stesso della mente. [...] Se un uomo ne istruisce un altro, occorre che lo trasformi da ciò che è inizialmente, ovvero da una persona che sa in potenza

in una persona che sa in atto, il che implica necessariamente che il suo sapere venga fatto passare dalla potenza all'atto »⁶. Il ruolo dell'insegnante è pertanto insostituibile. Ma anche nella comunicazione digitale l'insegnante conserva il suo ruolo, per quanto in parte diminuito. Egli dovrà adattare i programmi alle necessità del singolo utente, motivare gli studenti, rispondere alle domande individuali e, in una certa misura, imprevedibili, fornire le conclusioni del dibattito a distanza, incoraggiando l'interazione fra gli studenti sia con se stesso che con i compagni di studio.

È appena necessario osservare che con i nuovi media lo stesso messaggio può raggiungere un numero notevole di persone che si trovino disperse dal punto di vista geografico, tanto da soddisfare l'imperativo morale in base al quale tutti gli esseri umani hanno il diritto di vedersi riconoscere un'identità di sapere. Tecnicamente, l'interconnessione di reti dà corpo a una sorta di « intelligenza collettiva », fondata sulla cooperazione « anarchica » di migliaia di centri informatici nel mondo con la rete Internet, simbolo, per il momento, del grande medium eterogeneo e transfrontaliero che viene sommariamente e riassuntivamente indicato come il *cyberspazio*. Questo spazio particolare non è che l'ultima, la più recente tappa evolutiva, dopo lo spazio della terra, del territorio e delle merci.

È uno spazio in cui la fisicità cessa dall'avere la preminenza fin qui goduta nella storia umana. Esso consente pertanto la massima articolazione dei messaggi e dell'intelligenza. In esso non sono più le varie intelligenze a cercarsi e a fondersi, rischiando di dar luogo ad un magma indistinto. L'intelligenza collettiva che si sviluppa nel cyberspazio è un processo di crescita che riesce ad essere nello stesso tempo collettivo e differenziato, generale e specifico. Esprime la fondamentale convergenza delle nuove tecnologie comunicative. In questo senso, è un'intelligenza distribuita ovunque, non secondo stratificazioni o livelli gerarchici fissi, mobile, coordinata in tempo reale, capace di mobilitare tutte le competenze disponibili e quindi in grado di « negoziare » costantemente l'ordine delle cose, di sfidare qualsiasi anchilosatura dogmatica, di reinterpretare continuamente il linguaggio, la memoria, il ruolo di ciascuno in quanto niente è dato, niente è fisso, tutto è aperto a tutti e da tutti fruibile.

Il soggetto individualista della tradizione umanistica occidentale era impervio all'esterno, chiuso in se stesso come in una corazza, autosufficiente e sprezzante verso il « di fuori ». Questo *ego* non è stato solo sgretolato. È stato rovesciato. Si è verificata, in termini concreti, la pagina hegeliana della dialettica fra servo e padrone. Il servo, la macchina e la tecnologia comunicativa, già al servizio dell'utente-padrone, pronta a seguirne le volontà e a tradurne e a spedirne i messaggi, lo ha assorbito, incorporato,

⁶ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *De Registro*, a cura di Edda Ducci, Anicia, Roma, 1995, p. 80: « Praeterea si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat; sed quicumque docet veritatem mentem illuminat cum veritas sit lumen mentis [...] Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod eum faciat de potentia scientem actu scientem, ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum ».

dopo averlo debitamente svuotato d'ogni complesso antropocentrico e dopo aver fatto esplodere il mito dell'interiorità autosufficiente. Il padrone è stato assorbito e asservito dal servo. Fra servo e padrone vige ora un nuovo rapporto.

Il padrone sente di vivere su più piani. Comprende oscuramente che alla sua vita quotidiana si accompagna e affianca una realtà parallela, che la sua stessa personalità è ormai una personalità multipla e che un'incombente « realtà virtuale » è più reale degli schemi generati dalla sua mente individuale, più attendibile delle proprie aspettative, più semplice e più accessibile. Forse la realtà virtuale non sarà mai come la realtà *reale* ma potrà contribuire potentemente a rendere quest'ultima più comprensibile, più padroneggiabile, meno imprevedibile. Ci sarà per questo da pagare un prezzo in termini di ridotta capacità immaginativa? Può darsi. Ma è un prezzo che vale la pena. Immaginazione individuale e imprevedibile a parte, gli interrogativi etici toccano altre sfere e vanno sobriamente richiamati: chi possiederà i processi reali propriamente detti, i fenomeni accertabili ed empiricamente confermabili? Chi controllerà l'accesso a questi fenomeni? Per esempio, quale sarà la morale della « guerriglia virtualizzata »? Vale a dire, quel fenomeno che oscura la differenza fra videogiochi e incursioni aeree reali? Infine, in una prospettiva più ampia, quali problemi insorgono con riguardo all'utilizzazione della realtà virtuale allo scopo di modificare le idee e influire sulle opinioni e sui comportamenti della gente?

È però, forse, sul piano dei comportamenti quotidiani che sia Internet che la *World Wide Web* pongono le questioni morali più ardue e pressanti. L'entrata in Internet è democraticamente aperta a tutti coloro che abbiano un semplice collegamento via telefonica, via cavo o via etere. Nulla di più ovvio, oggi, per la gran maggioranza dei ragazzi e delle ragazze, specialmente in ambiente urbano. Le informazioni sono d'una varietà estrema, non costano nulla — a parte l'allacciamento — e sono spesso pubblicizzate dai rappresentanti dell'industria elettronica come la massima realizzazione pratica dell'eguaglianza sociale e culturale. Ma questa assoluta mancanza di controlli ha anche un risvolto inquietante. Chiunque, compresi i minori e in generale gli utenti in età relativamente giovane e per qualche aspetto immaturi, può essere esposto a scene di attività sessuale particolarmente dettagliate e crude, degne non tanto dei *tableaux vivants* del « divino marchese » Sade quanto dei bordelli di infimo ordine di Amburgo o di Amsterdam, con la rappresentazione, insistita e sanguigna, di amplessi e di coiti che, senza porsi necessariamente come « perversioni », non si possono tuttavia considerare del tutto normali.

⁷ Intorno a questa problematica sono da vedere, fra i contributi più recenti, ANDREA CHIAVESIO-LUCA LEMMI, *Personal media - dalla comunicazione di massa alla comunicazione in rete*, Guerini, Roma, 1996; VALERIO FAGGIONI, « *New media, Authoring, Musica* », di prossima pubblicazione in *La Critica sociologica*; FRÉDÉRIC VASSEUR, *I media del futuro*, Armando, Roma, 1994; STEWART BRAND, *Media lab - il futuro della comunicazione*, Baskerville, Roma, 1993; PATRIZIA GHISLANDI (a cura di), *Oltre i multimedia*, F. Angeli, Milano, 1995; PIERRE LÉVI, *L'intelligenza collettiva - per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Sesso a parte, anche più gravi sembrano essere le immagini di Internet, aperte alla fruizione di tutti, a proposito di atti di violenza e di sangue. Recano i giornali (agosto 1996) che Internet mette in rete il massacro: una coppia uccide un uomo a colpi di pistola, poi si divide il resto del lavoro; lei tende gli arti del cadavere, lui impugna una sega elettrica e lo riduce in brandelli un pezzo dopo l'altro. Dodici immagini che ciascuno può vedere a casa al prezzo di pochi scatti telefonici, grazie alla rete telematica internazionale. Le immagini sono irradiate a Honolulu, nello Stato delle isole Haway, Stati Uniti. Le autorità europee, in mancanza di intese internazionali, non possono intervenire.

D'altro canto, limitare la libertà di trasmettere immagini su Internet sarebbe un primo passo verso la censura? È possibile elaborare e mettere in pratica un codice deontologico da parte delle grandi reti telematiche? Come definire la cosiddetta « immagine di cattivo gusto »? Con quali mezzi, giuridici e tecnici, sbarrare la strada ai programmi di pornografia e di violenza? Un punto è chiaro: la buona volontà, per quanto propagandata, non è sufficiente. Programmi di pornografia spinta e di violenza, anche sui bambini, non hanno neppur bisogno di essere tradotti, corrispondono a impulsi potenti e elementari, esercitano un'attrazione, presso tutte le culture e in tutti i Paesi, quasi irresistibile. Il silenzio dei gruppi politici responsabili è di per sé eloquente: non sanno che fare.

FRANCO FERRAROTTI

INTERVENTI

A proposito di memoria e oblio

Un denso, stimolante testo a più voci, quello curato da Maurizio Bettini, *I signori della memoria e dell'oblio* (Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp. 177). Filo conduttore, come chiarito da M. Bettini, i luoghi, i simboli della comunicazione. Nella cultura antica, in quella moderna. Il testo ruota intorno a quattro « figure comunicative », a quattro ruoli della comunicazione: si tratta del profeta, del medico, della persona femminile, del bardo. Lo schema prevede un discorso per diadi, con riscontri fra mondo antico e moderno. Esula da questo quadro l'intervento di Alessandro Triulzi con riguardo al *griot*.

In primo luogo, l'*Introduzione* di Bettini. Che ha per titolo *Le orecchie di Hermes. Luoghi e simboli della comunicazione nella cultura antica*. Perché la comunicazione ha dei luoghi, « anche e soprattutto simbolici », e molto si è trasformata, nel tempo. Ha ormai poco a che vedere con l'interazione fisica, oggi, la comunicazione. Persino l'oralità, una volta registrata, si trasforma in scrittura. Ma perché le *orecchie di Hermes*? Perché Hermes viene interpretato come il dio della comunicazione. È il messaggero e, in quanto tale, è un canale comunicativo. A lui è consacrata la lingua: ed eccolo veicolo della comunicazione linguistica, della conversazione. Lo accompagna l'ibis, uccello dalle piume bianche, dalle piume nere. Nere, che rinviano al linguaggio taciuto, al linguaggio interno. Bianche, al linguaggio esplicitato. Né è tutto qui. A Hermes infatti viene attribuita l'invenzione delle lettere dell'alfabeto, forse a partire dal volo delle gru (gli uccelli e il loro volo hanno sempre dato segni divinatori). Domande vengono formulate, sussurrate all'orecchio della rappresentazione statuaria del Dio: dio della lingua e delle orecchie, dio bisbigliatore, dio del sussurro, del « parlare all'orecchio ». E la comunicazione non avviene proprio da bocca a orecchio? Resta un aspetto rilevante: quello della *interpretazione*. Bettini ci rammenta, al proposito, che il dio è figlio di Maia, il cui nome significa levatrice, colei che porta alla luce: il dio è legato alla ricerca. E non solo: la parola *ermeneutica*, rammenta l'autore, ha la stessa radice di Hermes, e rinvia proprio all'arte dell'interpretare, del tradurre da una lingua all'altra. Un termine quindi che ci riporta, una volta ancora, al dio. Per la simile radice semantica, ma anche perché Hermes è colui che stabilisce le comunicazioni fra una cultura e l'altra, fra uomini e dèi. È colui che mette gli uomini in grado di interpretare il volere del dio. È colui che esplicita ciò che è taciuto.

Hermes è anche, in modo apparentemente paradossale, legato al silen-

zio. E M. Bettini ricorda il suo arrivo alle nozze di Admeto: quando tutti si interrompono nel parlare e tacciono. Oggi, dice, qualcuno commenterebbe: « è passato un angelo ». Perché il silenzio? Perché l'interruzione della comunicazione? Perché è in gioco un'altra comunicazione. Avviene anche oggi, e ce lo ricorda la nota espressione *lupus in fabula*: che interrompe i discorsi precedenti, che spezza la comunicazione. Il *lupus* ha poteri fascinatori, toglie la voce alla persona che lo ha visto. Di fronte a lui, dice l'autore, si *deve* tacere; nel dialogo, *lupus in fabula* è l'ultima battuta, è quella che non attende risposta. E ancora, M. Bettini rivà a un adagio toscano: « se eri un fico, eri in bocca ». Una frase rivolta alla persona parlata: una apertura di discorso, perché la conversazione coinvolge l'io, l'altro e l'assente.

Proseguendo nella sua indagine, Bettini torna all'orecchio e ricorda come fosse opinione comune che la memoria vi fosse di stanza: onde il tirare il lobo dell'orecchio al festeggiato nel dì natale, come incoraggiamento a suscitare la memoria. Ma il canale dell'udito non è forse — ce lo dice Plutarco — collegato con l'anima? Ed ecco la immediata corrispondenza fra orecchio e facoltà spirituali, la possibilità della comunicazione diretta con noi stessi...

Ma veniamo alla prima delle diadi annunciate, quella che riguarda la donna. Ce ne parlano Eva Cantarella, ne *La comunicazione femminile in Grecia e a Roma*, e Maria Minicucci, in *Conservare, riprodurre, progettare: la memoria femminile tra passato e futuro*. La Cantarella ci porta immediatamente in Grecia, col canto delle Sirene. Sirene che promettono la conoscenza del presente e del passato. Che promettono, con la loro « voce di miele », la memoria. Però una sorte atroce colpisce chi le ascolta, chi non resiste alla seduzione della conoscenza. Pericolosa, forse, la comunicazione al femminile? Non sempre, non necessariamente. Non nel caso delle benefiche Muse: del canto — uno dei più antichi mezzi di comunicazione — si può fare un buono o un cattivo uso. Il dilemma è quello dell'uscire o meno dalle regole che presiedono alla trasmissione del sapere. Da temere, in altre parole, sono le donne seduttrici, le donne autonome. Eva Cantarella rivà alla figura di Peitho, aiutante di Afrodite, la cui forza è legata alle parole, alle arti femminili, al potere di seduzione: ma anche alla conoscenza della vita pratica, del sapere domestico. E ricorda Aius Locutius, personificazione maschile della parola, ricorda Tacita Muta, personificazione femminile del silenzio. Perché esisteva un iniziale dovere femminile del silenzio, a Roma. Ché la parola femminile era sgradevole e pericolosa per i Romani: che saranno tuttavia costretti ad ascoltarla già a partire dall'era repubblicana. Perché un certo spazio deriva alle donne dalla posizione successoria: il difendere interessi comuni, interessi di categoria, implica comunicazione. Come è evidente nel caso di Ortensia che si reca in tribunale a parlare contro le tasse applicate alle donne, che vengono tassate ma non possono accedere alla magistratura, che non hanno spazio nei pubblici uffici.

Quali le principali forme di comunicazione al femminile? Quella della seduzione e dei veleni — sorta di medicina al femminile — tramandataci

dalla letteratura; l'educazione dei figli, sorta di comunicazione alta, e quella dei valori cittadini: dei valori di uomini che tengono per sé il potere e che lasciano alle donne l'onore.

Fa da *péendant* a questo il pezzo di Maria Menicucci, che riguarda il Sud d'Italia e ci propone l'esame di alcune espressioni e funzioni della memoria delle donne. Perché, a suo dire, la memoria non è solo rivolta al passato. Vive invece anche nel presente; agisce, si proietta sul futuro. L'autrice rivendica l'importanza di una memoria genealogica, che travalica la storia dei singoli individui: memoria che viene di regola attribuita, genericamente, agli anziani. Sono invece soprattutto le donne a raccontare le storie familiari. Sono le donne le più implicate anche nelle strategie del futuro, secondo l'interpretazione della Minicucci: e basta per tutti l'esempio delle migrazioni con i problemi della costituzione di nuove identità etniche, con i processi di adattamento e acculturazione.

Un collegamento fra passato e presente è dato dalle *lettere*. Sono le donne che più spesso scrivono e tengono i contatti, anche nelle migrazioni. Sono le donne a essere anche, sovente, le destinatarie delle lettere. Loro sono le descrizioni degli ambienti familiari, dei fatti intercorsi, delle speranze, delle possibili difficoltà e delusioni. Loro i ricordi del passato, i consigli per il futuro. « Sono loro molto più degli uomini che, attraverso l'esercizio della memoria e la trasmissione della stessa, tentano di mantenere la coerenza e l'integrità del paese, anche quando questo... sia stato dimezzato dall'emigrazione » (p. 32). Due le principali funzioni di questo tipo di comunicazione: mantenere la solidarietà, conservare una identità. Il ricordare una propria genealogia serve a tenere una trama di relazioni: per loro e per i figli. Avere una identità familiare vuol dire infatti avere una identità etnica, secondo l'autrice. La quale esamina in particolare l'area metapontina, quella della riforma agraria. Una zona quindi di grande povertà. Qui « l'identità originaria, legata a una vita di privazioni, sbiadisce a vantaggio di una nuova identità, quella che loro hanno creato » (p. 34), in cui ci sono le case, c'è la terra. Il testo ci offre la testimonianza di una donna di 67 anni, analfabeta: « dove c'è il letto — dice — c'è l'affetto ». In maniera abbastanza paradossale, secondo M. Minicucci, « proprio le donne, quelle che meno, in questo tipo di società, rappresentano ufficialmente i gruppi e che sono in genere escluse dall'esercizio dei poteri locali, sono poi quelle che tessono le fila di una storia sociale in cui appaiono, a un primo sguardo, come punti sbiaditi » (p. 37). Storie familiari, storie private, in primo luogo. Ricordi personali: il che indica diversità col modo di raccontare maschile, col modo di organizzare nella memoria i ricordi. Il richiamo è qui a Luisa Passerini, alla sua teorizzazione circa i livelli del discorso, che può essere un discorso fortemente simbolico, di autopresentazione, implicante frasi fatte, luoghi comuni, aneddoti; oppure, più legato alla quotidianità, rispecchiante eventi e fasi del corso della vita. È a Renate Siebert, secondo la quale le forme espressive prevalenti nelle narrazioni delle nonne sono quelle della tradizione orale, il che implica un ampio ricorso ad espressioni dialettali, l'impiego di proverbi che stanno a sottolineare il carattere collettivo, sovraindividuale del ciclo di vita e delle

sue stagioni. Resta da capire, certamente, quanto di questa tradizione sia una rielaborazione femminile. Ancora, sulla scorta di N. Ginatempo, ci si richiama alle radici comuni, fra donne, date dalla maternità, dai legami intergenerazionali. Le donne, viene notato, raccontano la loro storia come fosse una favola, come si trattasse di una narrazione che ha una sua verità al di fuori del racconto individuale. Il sacrificio del tempo, del lavoro femminile diviene un motivo di orgoglio, di auto-consapevolezza. Luogo della trasmissione dei valori, delle tradizioni familiari, la cucina col fuoco acceso. E di lì il discorso scivola sul privato, sulle proprie emozioni, sulla solitudine: argomenti difficilmente trattabili con gli uomini.

Esiste, ancora, la « memoria di confine »: tornano, in sogno, i morti. Danno consigli, suggerimenti, indicazioni. Perché « ... le donne sono le interlocutrici privilegiate dei defunti e sono le interpreti prime dei loro messaggi; i sogni per eccellenza, quelli che meritano di essere ricordati, narrati, interpretati, sono i sogni di morti » (p. 49). Sogni che vanno creduti, interpretati: e lo fanno le donne, che sanno che un sogno angoscioso è un preavviso di disgrazie future; che sanno che i morti vogliono essere ricordati: non vogliono scomparire del tutto. Così « la memoria, affidata prevalentemente alle donne, permette di mantenere l'identità dei singoli e dell'insieme della comunità al di là dei confini della morte » (p. 56). Ed ecco che le donne fanno visite al cimitero, raccontano al defunto le vicende occorse, lo tengono aggiornato, ne rinnovano la memoria. E i morti non sono quindi presenze ostili; sono presenze vive, grazie alle donne, anche nella memoria dei più giovani, mentre la famiglia diviene un luogo di aggregazione mitica.

Una seconda sezione riguarda il *guaritore*. Se ne occupano Mario Vegetti, con uno scritto dal titolo *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, e Giordana Charuty, con un saggio intitolato *Le cure della memoria*.

C'è un rapporto antico, secondo Vegetti, fra pratiche di guarigione (termine inteso in senso ampio, comprensivo della salvezza) e controllo delle dimensioni del tempo. Il male da vincere, l'oblio. La memoria viene a essere uno strumento necessario di guarigione dalla patologia della temporalità. Occorre la salvezza del passato per la consapevolezza collettiva. Medicina, mantica e musica, ci ricorda Vegetti, hanno origini comuni: e ce lo conferma il termine *iatròmantis*, usato per Apollo, capace di interpretare i prodigi, purificatore. Medicina, mantica e musica sono accomunati da un lato dal controllo delle dimensioni del tempo; dall'altro, dalla loro capacità di condurre alla salvezza. Solo più tardi i medici cercheranno di segnalare demarcazioni dalla mantica, anche col ricorso alla scrittura... L'autore prende le mosse dal Tiresia di Sofocle, da cui la consapevolezza che la mantica rende visibile l'invisibile attraverso l'interpretazione dei segni: gli uomini devono procedere per indizi. Implicazioni comuni, originariamente, fra mantica e destino: si beve l'acqua del Lethe, in quest'ottica, perché senza finitezza e oblio non ci sarebbe né scelta né soggetto.

Essenziale, per comprendere la tematica, il « programma analogico », ipotizzato sulla scorta di Anassagora e della sua concezione di un transito

possibile dal superficiale al profondo, in base a criteri analogici. Per quanto attiene al corpo umano, da questo discorso resterebbe fuori la predizione. Tipica di Calcante, tipica della medicina del V secolo. Il medico deve infatti conoscere e dichiarare pubblicamente le cose presenti, quelle già accadute, quelle che accadranno. A partire dal segno? Dal segno che potrebbe essere effetto di una determinata causa, o che potrebbe essere causa produttiva di futuri effetti? Non ne è convinto M. Vegetti, cui questo procedimento appare troppo lineare, estraneo di fatto al pensiero medico del V secolo. Importanti sarebbero invece la costanza della reciproca associazione (e quindi, delle cartelle cliniche), la valutazione dell'idea di *potenza* (quale è la cuspide nella costellazione dei segni?). Ne deriverebbe una strategia complessa, che passerebbe attraverso l'accertamento sistematico dei fenomeni comuni ai processi morbosi, onde conferir loro il valore di segni; attraverso la produzione di tavole di efficacia predittiva, la registrazione quindi nella scrittura dei risultati di queste osservazioni comparative, con un procedere, per accumulo di esperienze di frequenza e di regolarità. Una strategia che verrà ulteriormente affinata, ci ricorda l'autore, in epoca ellenistica e romana. Il progetto del guaritore quindi si gioca fra le dimensioni della memoria, dell'anamnesi e dell'oblio. Una posizione, quella del guaritore, per certi versi superiore a quella del dio, secondo Plinio: ché la potenza del dio trova due forti limiti. Nella sua immortalità, in primo luogo. E quindi, nella mancata giurisdizione sul passato, tranne l'oblio. Laddove l'uomo deve saper leggere nel presente della scacchiera i segni del progetto avversario, col margine del rischio della previsione, col rischio della mossa.

Ed ecco l'intervento della Charuty, sempre sui guaritori. Ma lo sfondo è dato dal mondo di oggi. I guaritori, si interroga l'autrice, costituiscono forse un « luogo della memoria »? Mettono forse in atto un « lavoro di rammemorazione collettiva », magari « attraverso una selezione e una valutazione del passato in funzione delle necessità del presente? » (p. 83) La Charuty ricorda i mutamenti intercorsi con l'avvento del cristianesimo, ricorda l'*historiola* che assimila i disordini del corpo e dello spirito ai disordini cosmici (e ognuno poi rientrerà nell'ordine, le onde del mare, le nuvole nel cielo). Così il guaritore rimette le cose a posto, fa entrare nel presente il tempo delle origini. G. Charuty avanza una notazione che non può che interessare profondamente gli attuali studiosi di sociologia delle religioni: rileva infatti che l'attività di guarigione non sarebbe facilmente comprensibile nel modello interpretativo prevalente dei « Nuovi Movimenti Religiosi », secondo cui questi movimenti risponderebbero in primo luogo a istanze di emotività, di vissuto soggettivo. Se si parte, prosegue la studiosa, dalle « pratiche simboliche », ci si accorge che il trattamento della sventura, della malattia, dell'incertezza serve da motivazione essenziale per il reclutamento dei fedeli: come i carismatici insegnano. Dalle « assemblee di culto », dai gruppi specializzati nell'accompagnamento psico-spirituale di malati già sottoposti all'ospedalizzazione emergono racconti — orali o scritti — sotto vesti di casi o di « racconto esemplare ». In particolare qui ci si sofferma sulla comunità Leone di Giuda o Agnello immolato. Se ne ricava un comune andamento nell'iter interno, con una sorta di anamnesi.

Si parte dal racconto della propria famiglia di origine, fatto davanti all'immagine sacra, si arriva a fissare il flusso delle emozioni e a puntualizzare alcuni avvenimenti traumatici identificati come origine della malattia in quanto alla base della costruzione di una « cattiva immagine di Dio ». Il paziente, nella seduta di guarigione, sarà invitato a « rivivere » i « cattivi ricordi » e a prendere a modello Cristo. Così, spiega l'autrice, il racconto biografico prodotto nella anamnesi ha l'obiettivo di costruire una rappresentazione della malattia che fa dialogare tre livelli di apprendimento: quello psichico, in cui si ricorre anche a « saperi laici legittimi » come la psicoanalisi; un livello metafisico, in cui ogni ricordo è oggetto di processi di ri-semantizzazione; un livello etico che reintroduce i valori morali e gli obblighi religiosi del più intransigente cattolicesimo; e l'itinerario terapeutico si trasforma in itinerario di conversione religiosa, mentre i « ricordi guariti » divengono « racconti esemplari ». Si chiude con la malattia mentre si apre un iter di devoti all'interno del Rinnovamento carismatico. Il malato di un tempo diverrà « guaritore della memoria », imparerà che si deve sostituire la lode al lamento. Imparerà ad interpretare correttamente i segni attraverso i quali Dio si manifesta.

In margine alla chiesa troviamo alcuni maghi che vengono qui interpretati come specialisti della mediazione culturale: ed ecco la visione dei morti, la comunicazione con gli spiriti, le tecniche di evocazione e di ascolto. E ancora, le « entità guida ». Ne deriverebbe un interessante tipo di convivenza fra credenze contadine con il loro sistema tradizionale di relazioni fra vivi e morti, e pratiche moderne di comunicazione con gli spiriti e la metafisica spiritista.

La terza parte è dedicata al *Profeta*. Se ne occupa, in primo luogo, Giovanni Manetti, in un saggio intitolato *Il linguaggio del dio: divinazione e comunicazione*. Con riguardo alla divinazione, M. Herzfeld individuava un sistema in grado di soddisfare tre principali criteri di un processo di comunicazione o più in generale di un processo semiotico: in primo luogo, la possibilità di comportare interpretazioni sulla base di un rapporto di codifica più o meno elastico tra segni e eventi da un lato, significati dall'altro; in secondo luogo, la possibilità di un giudizio retrospettivo sul valore di verità degli enunciati divinatori messi in corrispondenza con gli eventi realizzatisi; e infine, il rendere accessibile alla conoscenza un evento non percepibile attraverso un dato, esso, sì, percepibile. Manetti aggiunge a questi tre criteri un quarto: la comunicazione non consiste tanto, ci ricorda, nella riproduzione di dati di fatto, ma tende invece a produrre essa stessa realtà. Il che indicherebbe un aspetto intrinsecamente comunicazionale della divinazione, che non casualmente è oggetto di studio di più discipline.

Divinazione come forma aperta o come forma chiusa? Abbiamo una forma aperta, con la vaticinazione estatica e profetica, in cui la *mantis* non ha limitazioni rispetto all'infinità dei possibili; e una divinazione chiusa, in cui la richiesta del consultante viene posta in termini binari, di opposizione fra due alternative. Manetti presenta in questa sede una interessante elaborazione a riguardo, procedendo per alternative: fra sapere divinatorio

modellizzante (antica Mesopotamia, Cina) e modellizzato (Grecia). Fra forme divinatorie legate alla categoria della scrittura (ancora, antica Mesopotamia, Cina) e forme dipendenti dalla categoria dell'oralità (in Grecia, dove la scrittura è tarda e viene configurandosi come traduzione grafica del parlato). La divinazione del resto può essere chiara o oscura (la Pizia di Delfi); e in questo secondo caso ecco l'« avventura interpretativa ». Nella esemplificazione di Manetti, la divinità è onnisciente, spazia nelle tre dimensioni del tempo: sa contare le foglie, i granelli di sabbia. Sa cosa vuol dire il muto... Il sapere assoluto risulta comunque essere una prerogativa extraumana. In parte soltanto può essere trasmessa: e la divinazione trova spazio in questo scarto di conoscenza fra uomo e Dio. Quando si ha l'irruzione della sapienza divina? In uno stato di abbassamento del livello di coscienza (ce lo suggerisce l'invasamento della Pizia, o le ridotte capacità percettive esterne del cieco Tiresia); o ancora, in stato di *trance* o di sonno. Alla riduzione delle capacità sul piano percettivo risponde così uno straordinario accrescimento delle facoltà interiori.

Ed eccoci alla *mantis*. La radice, ricorda l'autore, è la stessa (*men*) di *mainomai*, infurio, sono fuori di me, e di *mania*, follia, passione, potente movimento dell'animo. Tre le modalità ipotizzate. La prima riguarda l'accesso diretto, i poteri magici di divinazione più la veggenza estatica. Il ricorso è ai personaggi apollinei di natura iperborea, e il motivo della veggenza è qui unito a quello del viaggio (l'uscita dal corpo per acquisire conoscenze). La seconda modalità riguarda la verità « consegnata » da un dio a un indovino. C'è, in questi casi, un riverbero parziale, come fra sole e luna. Si tratta di divinazione naturale, che non necessita di mezzi tecnici: importante è l'interpretazione testuale. Infine, il terzo tipo, quello della divinazione tecnica o artificiale (che può essere anche congetturale, deduttiva o induttiva): che implica segni, siano essi visivi o acustici o anche sensibili. La conoscenza, in questo caso, è mediata; momento centrale è quello dell'inferenza. Ed è la divinità che garantisce il codice (Calcante interpreta il volo degli uccelli, ma ha dietro di sé la potenza di Febo Apollo). Resta un interrogativo di fondo: l'uomo, una volta che sia a conoscenza del futuro, può intervenire e cambiare il corso degli eventi? Infatti, se la profezia si avvera, essa diviene, in qualche modo, inservibile. Ne è un esempio il caso di Edipo (e come non ricordare il delizioso testo di Friedrich Dürrenmatt, *La Pizia?*). Resta, certamente, il margine dato dall'interpretazione: il linguaggio è indiretto, non immediatamente decodificabile.

Ancora, l'autore affronta la tematica della « onniscienza dell'inconscio » in Carl Gustav Jung e nella sua scuola e quella delle « difficoltà ermeneutiche nella comunicazione divinatoria »: un percorso pieno di pericoli, quello della comunicazione fra dio e uomo, che rischia di concludersi rovinosamente.

In conclusione, nella stimolante interpretazione di G. Manetti, la divinazione correggerebbe il verbocentrismo e l'eccesso di razionalismo tipici della antica Grecia. Il testo analogo e diverso come epoca e contesto che ci viene proposto è quello di Alberto Guaraldo, *Presagi aztechi e tlaxcaltechi sulla conquista*. Apprendiamo così che le testimonianze circa le antiche

società americane sono scarse e che una certa cautela interpretativa è d'obbligo. Tanto più che la situazione appare complicata dall'azione ecclesiastica, tesa alla « captazione » delle risorse intellettuali, in una « azione progressiva di controllo delle popolazioni conquistate e delle loro culture » (p. 136). Troviamo così Diego de Landa, francescano vescovo dello Yucatan che fa bruciare i codici maya e insieme raccoglie dati e scrive la prima descrizione di questa cultura, intorno al 1560. Fonti quindi, per la maggior parte, « inquinate »: eppure, è necessario ricorrervi, pena una « lunga sete ». Con tutte le cautele del caso quindi, A. Guaraldo ci parla del mondo nahua e dell'arte divinatoria, del Tonalamatl, libro divinatorio per eccellenza, che presenta di regola una coppia mitica nell'atto di gettare chicchi di granturco a scopo di divinazione, sulla prima pagina. Ci parla del « doppio malvagio » del lettore dei libri augurali, aduso a danni e beffe a carico degli altri uomini, anche con l'invenzione di falsi responsi. Ci parla del sogno, forma particolare di presagio, e di colui che lo interpreta; degli sciamani che facevano uso di droghe e tabacco, dei vari sistemi di previsione. Apprendiamo che la cultura nahua conosceva il presagio inteso come segno o insieme di segni premonitori non legati a tecniche specifiche, ma comparsi per volontà di potenze sovraumane. Ed ecco la donna nana, certi fantasmi, certi giganti: chi non avesse avuto paura di queste apparizioni, chi fosse riuscito ad acchiapparle, avrebbe potuto derivarne benefici.

Una decina, i presagi della conquista: e Guaraldo li esamina chiedendosi se essi siano o meno rispondenti alla cultura indigena: a partire dal fuoco e dalla figura della donna che vaga in lacrime nella notte, fino alla « trave canterina », sono elementi interiorizzati nell'ambito di queste popolazioni. Come lo è il serpente, che poteva avere manifestazioni nella Via Lattea, nelle nuvole spinte dal vento, nei mulinelli di polvere. Ancora, viene ricordato come tipico della cultura mesoamericana e nahua il volatile con uno specchio sul capo di cui parlava Sahagun: uno specchio mantico. Una notazione di grande interesse chiude il testo: se si riconoscesse un'origine culturale autonoma ai presagi sulla Conquista, dice Guaraldo, andrebbe anche ricordato che un ruolo decisivo spetta ai « signori » di queste società (si parla spesso di Montezuma): e questo potrebbe stare a indicare « una componente di quel "fundamento magico-religioso del poder" di cui ha parlato Lopez Austin... Le competenze divinatorie dei "signori" rivelerebbero dunque un altro aspetto — non certo secondario, perché visibilmente operante ai vertici dello Stato — del complicato intreccio fra politica (interna ed esterna) e religione che anche gli Aztechi... conservarono e rispettarono fino alla fine... » (p. 154).

Chiude questo libro un intervento di Alessandro Triulzi dal titolo *Dal bardo al griot di strada. L'urbanizzazione della memoria orale in Africa*. Si tratta di un saggio che esce dallo schema delle diadi su cui tutto il libro è costruito: manca il *pendant* classicistico. Comunque, un saggio di grande interesse anche per chi non sia uno specialista di studi africani, di grande interesse soprattutto per questa rivista, perché chiama in causa il valore dell'oralità in quanto fonte e testimonianza. Siamo da tempo adusi a sottolineare l'importanza dell'oralità, delle testimonianze di persone magari il-

letterate o in difficoltà davanti alla scrittura al fine di una più ampia, di una più realistica interpretazione storico-sociale. La letteratura sull'importanza dell'oralità al fine della conservazione di una cultura popolare diversa dalla cultura alta è amplissima. Ebbene, il saggio di Triulzi che riguarda il *griot* chiama in causa questa impostazione, in termini evidentemente ben più raffinati di quanto non facciano alcuni metodologi o sociologi nella loro campagna contro l'approccio qualitativo. Lo studioso ricorda il 1960-'61 e la pubblicazione dell'importante libro di Ian Vansina, *De la tradition orale*. « Erano anni in cui la "scoperta" o, per meglio dire, la rivalutazione delle tradizioni orali permetteva alle giovani nazioni africane di guardare al proprio passato con un nuovo orgoglio che ribaltava l'arroganza storiografica coloniale, un potere, occorre ricordarlo, basato sulla scrittura e la sua (allora) asserita separatezza e superiorità nei confronti della memoria orale. Sono anni in cui l'Africa rappresenta il laboratorio vivente che doveva mostrare la liceità storiografica dell'uso delle tradizioni orali e la possibilità di ricostruire, attraverso esse, tessuti societari e eventi passati anche lontani. Ma sono anni in cui la necessità di provare la bontà dello strumento orale — e bisognava pur farlo in quegli anni pena la rinuncia alla possibilità di ricostruzione storiografica di un intero continente — è andata a volte oltre il segno, uniformando e legittimando percorsi storici e traguardi istituzionali che vengono oggi, da più parti, messi in discussione » (p. 158). Compagni di viaggio in questo percorso, etnologi e antropologi, linguisti e sociologi, storici medievali e contemporanei. Triulzi ricorda i tanti, meritevoli studi usciti negli ultimi trenta anni che hanno ricostruito una memoria dispersa del continente africano, con una forte « impronta nazionalistica ». Studi che in qualche modo hanno legittimato lo statonazione in Africa: « le tradizioni orali, la loro ricerca, la loro identificazione e soprattutto la loro interpretazione, sono state alla base di questa opera di legittimazione » (p. 159). Non senza un appiattimento, a suo avviso, delle varie esperienze, fino alla individuazione di supposti percorsi storici unitari di cui si sono poi impadroniti, al momento dell'indipendenza, le élites politiche che hanno preteso di esserne le legittime interpreti. Tanto che questo percorso sarebbe stato utile più ai politici che agli storici: con un rovesciamento paradossale dell'impostazione originaria.

Un secondo tipo di notazione critica viene avanzata da A. Triulzi, critica, questa, interna agli storici orali: è davvero sostenibile la « analogia documentaria », secondo la definizione di Joseph Miller, tra fonti orali e scritte? È davvero possibile l'individuazione di archetipi orali tramite la ricostruzione della « catena di trasmissione » delle testimonianze orali? O non andrebbe ridiscussa la « asserita maggiore "fedeltà" delle tradizioni orali e dei testi "fissi" (epica, canti, proverbi) sulle altre composite forme di testimonianze orali (narrazioni libere, reminiscenze, dicerie, storie di vita), considerate fino ad allora meno affidabili perché più "soft", più mobili, più "inventate" »? Triulzi ricorda come il dibattito degli studiosi si sia focalizzato « sull'atto stesso di trasmissione della tradizione orale » (pp. 160-161), rivà alla rivisitazione fatta da Vansina in *Oral Tradition as History*, del 1985: le fonti orali rischiano di divenire — in certi casi, divengono

— « non più materiali di base, evidenze primarie, fonti, ma interpretazioni, visioni successive accumulate nel tempo, parti di un continuo processo di rielaborazione e adattamento della tradizione orale alla sua fondamentale funzione di aderenza alle esigenze prioritarie del presente » (p. 161).

Procedendo nella sua analisi, lo studioso ricorda i tanti, tumultuosi mutamenti vissuti dall'Africa, le tante rivendicazioni di giustizia sociale, di identità collettive. Ad esse si accompagna, nella sua analisi, il « processo di urbanizzazione della tradizione orale »: processo tutt'ora in atto, che si esprime in forme « miste, fluide, poco ortodosse di oralità — quali graffiti, pitture urbane, dicerie e trasmissioni anonime di "radio-marciapiede", derisione politica e satira di strada —... È a queste forme di oralità mista, veri e propri *bricolage* di oralità urbana e al loro sottofondo di domande inesprese e di esigenze collettive fin qui ignorate » (p. 162) che l'autore dichiara di voler rivolgere la sua attenzione. Esamina così i due fenomeni, i due momenti del *ritiro* prima e poi della *rivincita*. Prima, il *ritiro*, negli anni '80, dal mondo politico e produttivo africano: di cui farebbero parte anche le migrazioni; poi, un graduale riavvicinamento, una « riappropriazione della propria autonomia soggettiva attraverso forme di riappropriazione della propria identità sociale e della stessa memoria collettiva », già espropriata dagli stati coloniali prima e poi dai regimi totalizzanti. Con il respingimento dello « Stato-teologo », si ha necessità di una riproposizione di « nuove memorie », di « nuove solidarietà »: e in questa nuova versione i *griots* possono al più rientrare come venditori di musica e folklore o « in qualità di ricorso legittimante da parte del potere politico per appoggiare o risolvere particolari momenti di crisi ». E, continua Triulzi, « la città postcoloniale dell'Africa odierna, con i suoi sovraffollamenti e il suo degrado umano e ambientale, diventa così il luogo simbolico dello scontro tra la Grande Tradizione, quella Ufficiale, e le piccole memorie di quartiere, di villaggio o di strada che riflettono il mutato tessuto sociale degli anni Ottanta » (p. 164). Spazio di confronto con il potere e, insieme, della sua « rappresentazione ». Esempio proposto, quello dei muri di Dakar che « propongono una tradizione culturale pluralista e meticciosa... dove il contrasto storia locale/storia nazionale rivela i nuovi immaginari urbani e i mutati contesti di trasmissione e di comunicazione sociale », immaginari « fluidi, mobili, interattivi dell'oralità e della memoria in tempo di crisi e di transizione » (p. 167). Nello Zaire, una tecnica di rappresentazione iconica di derivazione belga viene filtrata, nota Triulzi, attraverso la cultura dell'oralità, si adatta al contesto locale, assume il carattere di veicolo di una ideologia anti-governativa. Ed ecco anche « i canti, la poesia, la satira esoterica, le dicerie »: messaggi di diversificazione, lì come altrove. Ecco la « radio-marciapiede » o *radio-trottoir*, voci, dicerie « che hanno lo scopo di contrastare, completare e a volte capovolgere l'informazione governativa » (p. 171). Tutte forme, dice Triulzi, prodotte da un contesto urbano di derivazione coloniale, che si richiamano a un bagaglio conoscitivo che richiede mediazioni, contrattazioni, che si avvalgono quindi di luoghi, di mezzi poco controllati e controllabili. « Anzi, lo stesso carattere immediatamente non verificabile della comunicazione orale ne rafforza l'e-

lemento mitologizzante e il suo impatto sull'immaginario collettivo » (p. 172), tanto che ne deriva un messaggio di critica ai silenzi del potere. E, conclude l'autore, « così l'oralità di base delle società africane trova nelle città caotiche e sovraffollate delle ex-capitali coloniali una nuova riappropriazione di senso, nuove identità collettive, nuove rappresentazioni societarie, nuove memorie. Che non sono più la Memoria alta della Grande Tradizione, ma le memorie plurime, diversificate e contestative che riflettono l'eterogeneità multi-etnica e poliglotta degli aggregati urbani postcoloniali in cui crescono e lottano le nuove generazioni del Continente » (p. 177).

Una occasione, certamente, questo saggio di A. Triulzi, per rivedere, come suggerisce M. Bettini nella sua introduzione, molte idee che si hanno oggi sul valore dell'oralità come fonte e come testimonianza: ma non perché Triulzi neghi questa possibilità, sottovaluti questi materiali: semmai, il suo mi sembra un duro richiamo all'importanza della collocazione storico-sociale, all'esigenza di non appiattire secondo schemi dati, preconcetti monocordi, materiali fluidi, dai molteplici aspetti e significati.

Nell'insieme quindi, un testo a più voci ma dalla forte coesione interna, ricco di suggestioni e al quale si deve riconoscere di avere affrontato questioni anche note, anche già ampiamente trattate, sotto una diversa luce, in una prospettiva moderna e attuale. La sociologia della religione ad esempio si è spesso sottratta allo studio dei fenomeni di « contatti » con gli spiriti, di scrittura automatica e di simili fenomeni. Sembravano fatti difficilmente controllabili, maneggiabili. Che avrebbero richiesto un impiego di tempo sproporzionato rispetto ai risultati. Questo testo mostra come anche fenomeni del genere, che potremmo erroneamente ritenere marginali, poco rilevanti, rispondano in realtà a esigenze largamente condivise, tali da trovare riscontri nelle culture di ieri, in quelle di oggi. Postula quindi un maggiore impegno, a livello interdisciplinare, nello studio di questi come di altri temi, fra cui rilevante quello della guarigione, del guaritore: figura oggi ben radicata, nonostante i progressi della scienza, nelle società contemporanee, ma su cui probabilmente la riflessione deve ancora dare i suoi frutti più maturi. Forse, chi sa, anche a partire dalla rivisitazione della categoria « tempo » che tanto ha impegnato negli ultimi anni la sociologia (cfr. ad es.: F. Ferrarotti, *Il ricordo e la temporalità*, Roma-Bari, Laterza, 1987), che sembra sia basilare per una migliore comprensione della malattia, del dolore, come già diceva un noto sensitivo romano, Umberto Di Grazia (Cfr. M.I. Macioti, *Fede, mistero, magia. Lettere a un sensitivo*, Bari, Dedalo, 1991), come dichiara Antonio Masin, la cui testimonianza ci giunge per il tramite di G. Charuty.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

La sociologia della musica in Italia.

Una rassegna di recenti contributi ed una riflessione generale

Ho avuto modo di leggere e riflettere su alcuni recenti libri italiani che fanno specificamente riferimento alla sociologia della musica. Trattandosi di autori italiani, la cosa mi è parsa singolare, data la nostra scarsissima tradizione in questo campo, e dunque degna di attenzione. Un'occasione per aggiornare le mie precedenti letture. Cerco di procedere in ordine logico.

Una prima descrizione dei principali testi che prendo in esame. Inizio con due recenti scritti di uno dei padri fondatori della sociologia italiana in questo dopoguerra: Franco Ferrarotti, *Homo sentiens. Giovani e musica. La rinascita della comunità dallo spirito della nuova musica* (Liguori, Napoli, 1995, pp. 136) e *Rock, rap e l'immortalità dell'anima* (Liguori, Napoli, 1996, pp. 120). Esamino poi l'opera di un sociologo che si spinge a cercare nuovi approcci alla comprensione dei fatti musicali tramite la teoria dell'artificiale: Massimo Negrotti, *L'osservazione musicale. L'artificiale fra soggetto e oggetto* (Angeli, Milano, 1996, pp. 119). Passo poi al libro di uno scienziato sociale, musicologo ed etnomusicologo, tipico *freischwebender* (termine di derivazione mannheimiana che assai più mi piace dell'inglese *freelance*, cui sottintende diversa ideologia), con solide conoscenze di sociologia: Marcello Sorce Keller, *Musica e sociologia. Una breve storia* (Ricordi, Milano, 1996, pp. 161). L'ultimo libro che prendo in considerazione è opera di un musicista, musicologo e saggista, anch'egli qualificabile come *freischwebender*, il quale è senza dubbio il più autorevole rappresentante in Italia degli studi sulla *popular music*: Franco Fabbri, *Il suono in cui viviamo. Inventare, produrre e diffondere musica* (Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 201).

Questi libri, assai diversi tra di loro, mi spingono a riflettere sulla situazione della sociologia della musica in Italia, paese nel quale tale disciplina non ha alcun riconoscimento né accademico né pubblicistico e scarsissime tradizioni mentre altrove è fiorente, grazie alla diversa formazione culturale di base degli studiosi. Una delle cause fondamentali di ciò, anche se non l'unica, risiede certamente nella cultura protestante che, fin dai tempi della Riforma, ha incoraggiato gli uomini di media cultura ad apprendere i rudimenti del linguaggio e della cultura musicali allo scopo di cantare comunitariamente le lodi del Signore (e dalla concomitante pratica della *Hausmusik*), al contrario del cattolicesimo controriformista che ha promosso la formazione di specialisti-professionisti ed ha consumato un divor-

zio che è sembrato irreparabile con le evolventesi cultura e professionalità musicali. Con il risultato che gli uomini di cultura italiani, e quindi anche i sociologi, sono spesso digiuni di conoscenze tecnico-musicali. Ma di ciò ho scritto altrove¹.

I libri di cui mi occupo sono stati scritti da persone con *backgrounds* culturali molto diversi: di Ferrarotti non è necessario dire alcunché, per i suoi conosciutissimi vasti interessi sociologici (e filosofici), nonché per un non recente interesse alla sociologia delle arti ed alle tematiche giovanili. Negrotti è un sociologo appassionato che ha scoperto i suoi interessi teorici per la musica anche attraverso i nuovi strumenti elettronici. Val la pena di notare che solide basi musicologiche, etnomusicologiche e sociologiche caratterizzano Sorce Keller, con una accentuata sensibilità comparativistica. Fabbri è un musicista/musicologo, non accademico, che possiede invidiabili basi musicali ed un interesse per la *popular music*, che si è tradotto e si traduce anche nella pratica, ed una notevole familiarità con la letteratura musicologica e sociologica.

Prima di proseguire con l'esame di questi libri, mi sembra curioso annotare che gli autori non si citano tra loro. Forse, questa mia nota li potrà spingere a leggersi a vicenda e, perché no, a collaborare, visto che l'argomento è così povero in Italia di cultori non improvvisati.

1. Ferrarotti

Con i testi di Ferrarotti ci troviamo proiettati in una prospettiva molto ampia. In realtà, per lui, che pur dimostra di conoscerla ed amarla, la musica è una spia per penetrare in tematiche culturali più complesse. La sua tesi è: « Nella nuova musica i giovani di oggi trovano la loro casa, si sentono bene, a loro agio. È legittima la domanda: a quale prezzo? » (p. 1). Il libro si muove nell'ambito di macro-ipotesi culturali, affascinanti quanto difficilmente verificabili, ma è retto da quella empatia o *Verstehen* senza di cui nessuna analisi sociologica può reggersi. In realtà, l'interesse dell'A. si rivolge alla crisi dei valori nella società contemporanea, alla mancanza di pulsioni utopiche e trascendentali, ed al riflesso di ciò sui comportamenti e la cultura (il senso di identità) delle giovani generazioni. Cerca di fiutarne le tracce nella musica. Con sorprendente coincidenza, se Ferrarotti parla di giovani che « abitano la musica », Fabbri parla del « suono in cui viviamo ». Poiché parla di « musica dei giovani », mi sembra che l'A. parlasse di musiche al plurale, ed infatti contrappone le domeniche al conservatorio ai grandi raduni giovanili il cui simbolo è la Woodstock di quasi trent'anni fa, che « hanno qualcosa di religioso... il rinnovamento

¹ In particolare, nel 1989 ho curato un numero monografico di una rivista dedicato alla sociologia della musica. Cfr. « Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch » (1989-1): L. DEL GROSSO DESTRETI, *Note bibliografiche sulla sociologia della musica in Italia*. Nello stesso numero, vedi anche: *Musica o musiche? Polisemia del termine o inesistenza dell'oggetto?*

d'emergenza di legami comunitari che si sono diluiti e infine spezzati » (p. 29). Tra *jazz*, *rock*, *punk* e *rap* stabilisce una sequenza non meccanica, ma comunque caratterizzata dalla preminenza del ritmo.

Particolarmente condivisibile è la constatazione che « questo bagno di musica elettronica » ha anche prodotto un ritorno dei giovani alla musica classica: « assistiamo ad un meticciamiento del gusto musicale, a una commistione di costumi » (p. 21): ma allora, questi giovani che rinnovano il loro senso di comunità nei raduni rock, cosa manifestano quando vanno in folla plaudente a un concerto di Pollini, di Abbado, o di Muti? È una domanda, forse ingenua, a cui non so rispondere: mi sembra che le due argomentazioni di Ferrarotti possano prestarsi a interpretazioni ambigue.

Egli parla di « identità labile, mobile, rapidamente cangiante delle nuove generazioni » e quindi di una cultura basata più sul vissuto che sull'esperienza storica: del passaggio dall'*Homo sapiens* all'*Homo sentiens*, legato alle impressioni del momento, senza passato, e per il quale il divo, vissuto proiettivamente, rappresenta il momento del coagulo. « Vocazione fondatrice » della musica che si perde quando la musica si afferma come valore in sé: con il trionfo dell'auditorium e dell'opera lirica: « siamo all'apogeo della cultura alienata borghese » (p. 62) e quell'apodittico aggettivo « alienata » mi sa troppo di adornismo di ritorno (anche se, in generale, l'A. non è certo tenero con Adorno). « È solo con la *dodecafonia*, da una parte — per quanto riguarda specialmente l'alta cultura — e con la *rock music*, dall'altra, che il mondo borghese va in pezzi ». I grandi raduni vengono quindi visti come i luoghi dove i giovani ricreano la « antica comunione fra musica, esecutori e comunità » (p. 67). Quando parla del jazz che « non ricerca toni puri, chiari, curati » ma tende al « suono di voci non educate e sperimentano con grande libertà le proprie flessibilità e peculiarità, al limite del totalmente discrezionale » (p. 75) mi sembra dimentichi la ben documentata struttura formale del jazz e il fatto che quei suoni che sembrano non puri sono *voluti* perché risalenti alla tradizione afro-americana che non è basata sulla scala a temperamento equabile e nella quale, di conseguenza, non esistono i toni e gli intervalli della pentafonia originaria. Il jazz diventa, da musica trasgressiva, sempre più rispettabile: il rock è invece subito in mano alle grandi multinazionali. Infine « tocca oggi al *rap* aprirsi un varco verso le autentiche radici popolari. Anche rispetto alla musica nera tradizionale il *rap* apre una possibilità praticabile e non puramente teorica di partecipazione dal basso della massa. Per *rappare* infatti non è necessario saper suonare uno strumento, non è necessario saper cantare » (p. 101). « È vero che gran parte dei *rappers* sono finiti nelle braccia amorose (e stritolanti) di case commerciali. Ma si tratta, almeno per ora, di case relativamente piccole e indipendenti... » (p. 103). Il fenomeno non è certo nuovo e non è legato alla scarsa alfabetizzazione musicale dei *rappers*: molti studiosi se ne sono occupati. Tra tutti cito Hennion² che ha

² Cfr. HENNION, *Les professionnels du disque. Une sociologie des variétés*, Métailié, Parigi, 1981.

dimostrato come le piccole case (in Italia si tengono convegni regolari delle « Indys ») da anni svolgano questa funzione di « sentire l'aria che tira » nel mondo giovanile, proporre musiche e generi per poi vederseli strappare dalle più agguerrite (finanziariamente e in termini di distribuzione) *majors*. Dunque, niente di nuovo sotto il sole. Ma Ferrarotti, dopo tutte le sue acute distinzioni, continua a mantenere un'idea di « musica universale » o, meglio — pur non confondendo tra i vari tipi — un'idea di musica come elemento costitutivo di ogni società, di ogni sentimento di identità personale ed, insieme, di appartenenza comunitaria. Tornerò su questo punto.

Spero di non aver tradito il senso del libro di Ferrarotti, anche se ho privilegiato le osservazioni musicali rispetto alle riflessioni di più ampia portata sociologico-filosofiche. Il seguito di *Homo sentiens* è *Rock, rap e l'immortalità dell'anima*, nel quale riprende le tematiche precedenti, arricchendole, al suo solito, di affascinanti digressioni³. Ritroviamo espressioni che non condivido: « Il senso della musica è universale, e indefinibile, trascende le sue forme storiche... » (p. 7). Ancora una volta, a mio parere, i linguaggi della musica non sono universali, e quindi non mi pare si possa postularne un senso originario universale, come fosse una « categoria dello spirito ».

Mi piacerebbe che se ne parlasse solamente come uno dei tanti e diversi strumenti comunicativi che gli umani si sono dati negli spazi e nei tempi storicamente definibili. Spesso scrive come se così fossero, ma la tentazione universalistica (indimostrabile) continua a riapparire.

Nel corso della storia la musica si costituisce come linguaggio separato ed il significato delle nuove forme giovanili significa ridare il primato alla parola: questo vale soprattutto per il *rap*. Su questo specifico tema, l'A. spende parole molto significative: « il rapporto diretto tra musica e comunità... risorge, paradossalmente, nella musica meno dotta che si possa immaginare, nella musica da strada... » (p. 61). « Non è che l'ideologia si esprima in musica. È la musica che sostituisce e a tutti gli effetti viene a surrogare l'ideologia in crisi, il sistema fideistico in via di esaurimento » (p. 63). « Il rap celebra la parola e alla parola riconosce tutto il potere » (p. 66). « *An attempt to speak* » è la definizione riportata da Carla Locatelli⁴, che prosegue identificandone la natura citazionistica ed affermando che « non è legittimo pensare ad un unico Grande Mondo della musica che assimila neri e bianchi (anzi, più spesso i neri ai bianchi), ma bisogna

³ Il discorso su Puccini, pur stimolante, contiene dubbie affermazioni su Verdi: forse che *Traviata* è meno borghese, da Terza Repubblica bottegaia, di *Bohème*? Rispondere a questo vorrebbe dire entrare in un altro tipo di discussione. Non è luogo e, tuttavia, leggere di una « sicura, sobria compattezza di banda di paese » a proposito di Verdi (p. 13) è una generalizzazione che mi lascia interdetto, poiché potrebbe valere al massimo per la produzione di quelli che Verdi stesso chiamò « anni di galera ».

⁴ Vedi C. LOCATELLI, *Musica e società nella storia del rap: « non un tentativo di vendita; è un tentativo di presa di parola »*, in R. DALMONTE (a cura di), *Analisi e canzoni*, Ed. Università di Trento (Dip. di Scienze Filologiche e Storiche), Trento, 1966, pp. 103-24.

percepire il regionalismo e la marginalità in termini di resistenza alla globalizzazione della cultura ».

Ferrarotti riporta numerose citazioni complete di testi rap (la cui base musicale viene solo definita rudimentale, ma non descritta⁵) che illustrano questo punto di vista.

Non me ne voglia l'A., ma in certi momenti (fortunatamente solo alcuni) la sua cultura onnivora fa sì che sembra possa applicarsi anche a lui il giudizio che egli dà di *Bruits* di Attali: « libri diseguali, percorsi da fulminanti intuizioni, spesso collegati con dubbie teorizzazioni che conservano tuttavia l'ambiguo fascino delle contaminazioni geniali e indimostrabili ». (Con la differenza che Ferrarotti non è mai stato condannato per plagio come l'ex consigliere di Mitterrand: una gran bella differenza!).

2. Negrotti

Con il libro di Negrotti veniamo ad una analisi che si vuole sistematicamente sociologica, che non mostra particolare interesse per le musiche giovanili o *popular*, ma più si concentra sulla caratteristica di « artificiale » di ogni musica e le sue applicazioni in ambito tradizionale (e lo si nota anche dal pregevole CD allegato che riporta sperimentazioni e missaggi su materiali che più « classici » non si potrebbe, Vivaldi e Couperin).

Inizia costruendo una progressione logica dalla sociologia, all'interno della quale si collocherebbe la sociologia della cultura e, all'interno di questa, procedendo logicamente, la sociologia dell'arte e, quindi, quella della musica. Premetto che tale filiazione gerarchicamente organizzata non mi trova in perfetto accordo, in quanto ritengo che la sociologia sia stata, e sia tuttora, un « modo di vedere, capire, e sentire il mondo », una nuova sensibilità tra analisi « oggettive » e desiderio di ingegneria sociale, e che la sua sistematicità metodologica (peraltro pluralistica) non vada confusa con un impianto di sapore vagamente linneano o, più modernamente, parsonsiano. Anche perché quasi sempre sono oggetto di studio ed interesse conoscitivo a determinare il metodo.

Al di là di questi dubbi iniziali, conviene dire che il contributo di Negrotti si presenta innovativo. Presenta la musica nel contesto di una « teoria dell'artificiale ». Riassumo, sperando di non essere infedele, questa teoria. Definendo l'« artificiale » in opposizione alle cose naturali, deduce che « qualcosa è artificiale sempre e solo *rispetto a qualcos'altro* » (p. 31) e che per essere artificiale, « un oggetto debba soddisfare due condizioni: quella *necessaria* per la quale esso deve essere costruito dall'uomo; quella

⁵ Tra i non molti contributi cito quello di A. ERRA, « La struttura del rap italiano » in *Analisi e canzoni...*, cit., pp. 317-35, che illustra i due criteri compositivi del rap: ripetizione (*riff*) e variazione (*patchwork*). Il primo costruito con campionatore e computer, il secondo che « consiste nel combinare assieme diverse unità motiviche preesistenti. Un modo di riappropriazione che nasce dalle culture povere, che con poca spesa può risolvere tanti problemi... *bricolage...* ».

sufficiente per la quale, l'oggetto in questione, intenda riprodurre qualcosa, generalmente di origine naturale » p. 32, ma può anche appartenere a una realtà interna alla mente, come una costruzione mentale collettiva, come il demonio nella rappresentazione artistica medievale (p. 33). Distingue inoltre tra tecnologia convenzionale (basata su conoscenze tecnologiche al fine di dominare la natura) e tecnologia dell'artificiale (tesa alla riproduzione del naturale). Ma tale riproduzione riproduce sempre una sola prestazione esemplare dell'oggetto⁶. La comunicazione umana è considerata come « la più spettacolare esemplificazione di generazione di artificiale... dall'emissione di suoni... molto semplici, si passa, con l'avvento della lingua e, soprattutto, della grammatica, della sintassi e dello stile, alla generazione di artificiale » (p. 49), ma: « in effetti la comunicazione umana è un processo senza verifica dei risultati. Si comunica, ma nulla e nessuno può dire se qualcuno ci capisce davvero. In tal modo, parte del nostro io è sempre opaca e protetta dall'appropriazione altrui... » (p. 50)⁷. E veniamo alla musica. Dall'onomatopeismo si passerebbe a strutture comunicazionali più complesse, astratte e formali (e qui si sente un'eco di Spencer e del suo evolucionismo). Ovvio concordare che non vi sono « significati » traducibili verbalmente in alcuna struttura musicale mentre, egli sostiene, in altri linguaggi artistici questi significati o referenti esteriori esistono.

Negrotti viene a concludere che deve esistere uno stato mentale comune tra chi comunica e il ricettore perché questo possa « capire » la musica. E questo è il discorso dell'etnomusicologia più avanzata e coinvolgente, per esempio quella di un John Blacking. Ma il discorso di Negrotti giunge a questo: « una rappresentazione prende le mosse da qualche referente, mentre nel caso musicale come in quello matematico o logico, essa è autoreferenziale » (p. 68) il che, in sostanza corrisponde a quanto già sostenuto da Hanslick⁸.

⁶ Mal scelto mi sembra qui l'esempio del pianoforte elettronico digitale, nel quale « nessuna risonanza per "simpatia" avverrà fra la nota tonica e la dominante proprio perché esse non sono generate da corde metalliche, fra loro in relazione secondo precise leggi fisiche, ma da circuiti digitali che, sotto questo profilo, sono fra loro indipendenti » (p. 42). Oggi è certamente possibile ai produttori di strumenti elettronici far riprodurre tutte le risonanze per « simpatia » esistenti in natura e molte altre ancora. Come vedremo, discutendo il libro di Fabbri, la scelta è dell'industria e non dei musicisti. Cfr. anche E. GHEZZI: « È possibile, come ovvio, utilizzare il computer per inventare suoni e sistemi di suoni assolutamente nuovi, lontani dal sistema tonale o dall'imitazione degli strumenti tradizionali » (« *Il computer come il pianoforte* » in « *Annali di Sociologia...* », cit.).

⁷ « La comunicazione è dunque autoreferenziale in quanto la riproduzione di stati mentali, per definizione custoditi nell'io del soggetto, non può far leva, come può accadere, invece, nel mondo della riproduzione tecnologica strettamente intesa, sulla comune osservazione, oggettiva o almeno intersoggettiva, dell'esemplare e della relativa prestazione essenziale » (Negrotti, p. 55).

⁸ « La musica — ci si dice — non può interessare l'intelletto mediante concetti, come la poesia, e nemmeno l'occhio mediante forme visibili, come le arti figurative: quindi deve essere chiamata ad agire sui sentimenti... L'espressione di un dato sentimento o emozione non è assolutamente in potere della musica... Le idee che il compositore esprime sono anzitutto e soprattutto musicali... Contenuto della musica sono forme sonore in movimento »). Cfr. E. HANSLICK, *Il bello musicale*, Giunti-Martello, Firenze, 1978 (ed. or.: *Vom Musikalischen Schönen*, 1854).

Vi sono, inoltre, due punti di contrasto non secondari tra l'Autore e questo recensore. Egli insiste più volte sulla importanza della notazione⁹, ma in molte musiche extraeuropee, nel gregoriano, e nella *popular music* la notazione è una suppellettile che può anche essere ingannevole. Nella *popular music* l'originale è certamente il disco o il *master* e lo spartito una falsificazione o semplificazione, come dimostra Fabbri.

Mi sembra che Negrotti sia legato eurocentricamente ad una stagione storicamente ben limitata della « nostra » musica. A proposito della musica religiosa afferma, citando la *Missa solemnis* di Beethoven che « è sicuramente la musica in quanto tale a prevalere sul contenuto del testo e sulla finalità religiosa ad essa associata » (p. 94). Cattolicamente parlando, certamente sì ed infatti la Chiesa non ha per lungo tempo ammesso nella liturgia le musiche sacre composte da autori sinceramente credenti che, a suo insindacabile giudizio, non subordinassero la musica al testo. Ma, al contrario, il protestantesimo ed, in particolare, il luteranesimo, sono stati molto più tolleranti. Il punto meriterebbe una più ampia discussione che mi riservo di fare in altra occasione. Il punto di dissenso che qui più mi interessa sottolineare è, tuttavia, un altro: la sottovalutazione che Negrotti mi sembra fare di quei fattori che in tedesco si chiamano *aussenmusikalischen*. Tende a considerare la musica come un linguaggio chiuso in sé, mentre a mio avviso si deve parlare di fatti che vengono definiti (da chi?) musicali¹⁰ ma che non sono *mai* solamente tali. L'ideale di una musica assoluta è un mito che ha una storia abbastanza limitata nel tempo e nello spazio (e Hanslick, appunto, ne rimane il punto di riferimento emblematico). Per questo non credo di poter sottoscrivere una frase come la seguente: « Un'opera ad intenso carattere religioso [può] essere goduta anche da un non credente » (p. 97). Senza una partecipazione « empatica » alla religiosità cristiana e luterana (che non implica fede, ma solo consapevolezza di appartenenza a una cultura) ritengo assai difficile poter godere appieno della musica sacra di Bach¹¹. Per questo continuo a trovare spesso « noiosi » i raffinatissimi *raga* indiani, esprimenti una spiritualità che non fa parte di me e di cui posso conoscere il codice solo astrattamente, per via concettuale (salvo — e non è detto che basti — una mia conversione)¹². Un grande della musicologia comparata come Curt Sachs ha potuto scrivere che

⁹ « ... un'idea musicale vive solo se riprodotta e quindi trasfigurata, come accade per ogni oggetto artificiale, prima in termini notazionali, e poi dall'interprete-riproduttore » (p. 78).

¹⁰ Si ricordi la distinzione di Parsons tra fatti e fenomeni.

¹¹ Forse conviene ricordare il vecchio saggio degli anni '30 dell'ateo Croce: *Perché non possiamo non dirci « cristiani »* (in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1959).

¹² Ricordo un grande dell'etnomusicologia, purtroppo prematuramente scomparso, che ho avuto occasione di conoscere in un congresso internazionale dell'International Society for Music Education a Brighton (parlo di John Blacking, anch'egli tentato da un visione universalistica della musica, autore di *How Musical is Man?*, Univ. of Washington Press, 1917, trad. it. *Come è musicale l'uomo?* Ricordi-Unicopli, 1986) il quale, dopo aver spiegato le raffinatezze ed i simbolismi della musica dei Venda sudafricani, che ovviamente amava, la sera si concedeva il piacere di eseguire al pianoforte musiche di J.S. Bach.

la musica « non è una lingua universale »¹³. Che « la musica evolva rapidamente verso una situazione decisamente asemantica » (p. 63) mi sembra contraddetto sia dalla *popular music* che dalla musica « colta » (almeno dopo il movimento dei neo-romantici, che reagiscono a quella breve — illuminante ma irripetibile — esperienza compositiva che derivò dalla seconda scuola di Vienna e dai *Ferienkurses* di Darmstadt).

In conclusione, il libro di Negrotti mi sembra fornire spunti analitici interessanti, ma essere ancora troppo legato ad una visione storicamente e spazialmente ristretta della musica. La musica appartiene certamente all'« artificiale », ma non è mai solo musica, anche quando l'ideologia dei suoi produttori e consumatori la vuole tale.

3. Sorce Keller

Il volume di Sorce Keller è originato da materiali predisposti per gli studenti del corso di Musicologia del Conservatorio di Milano ed è sorretto da una preparazione sociologica non banale (la destinazione giustifica la lodevole capacità sintetica nell'esporre i fatti relativi alla nascita delle scienze sociali). Si propone di fornire un collegamento tra le competenze musicologiche e quelle derivanti dalle scienze sociali. Discute il diverso contributo di sociologia (vista come scienza che privilegia l'attenzione al mutamento, ma tendenzialmente eurocentrica) ed antropologia (storicamente più rivolta a società supposte statiche e, quindi, con tendenza ad una conoscenza di tipo quasi « ontologico »). Dalla prima deriva la sociologia della musica, che ha il suo primo campione in Max Weber, e che rivolge il suo interesse alle « strutture » musicali del mondo urbanizzato ed industrializzato occidentale. Dalla seconda, l'etnomusicologia che, partita dallo studio di culture musicali extra-europee, si è poi allargata allo studio delle « nostre » musiche ed ha sicuramente fornito strumenti essenziali per lo studio della *popular music* del nostro tempo. Su questo tema dovrò ritornare. Ritengo, in parziale dissenso, che la sociologia della musica abbia vinto sostanzialmente la sua battaglia inserendo la sua prospettiva in altre discipline musicali accademicamente già affermate (storia della musica, ecc.). Il che è tutt'altro discorso da quello del riconoscimento accademico, in termini di cattedre, finanziamenti, ecc. E ci porta a capire come, soprattutto nei paesi anglosassoni, l'antropologia (che, almeno in parte, nasce dalla cattiva coscienza post-imperialistica) abbia generato una branca di studi musicali che ha ottenuto grande successo accademico (oltre che, ovviamente, intellettuale) anche se le sue radici si trovano nella musicologia comparata europea: i nomi si trovano tutti nel testo di Sorce.

Alcune affermazioni di Sorce sembrano troppo recise, ad esempio quando parla del « consolidato atteggiamento cultural-relativistico presente in

¹³ C. SACHS, *Le sorgenti della musica*, Boringhieri, Torino, 1979, p. 234 (ed. or.: *The Wellsprings of Music*, Nijhoff, The Hague, 1962).

etnomusicologia e [della] sua quasi totale assenza nella sociologia musicale » e afferma che « la sociologia della musica mostra un costante interesse per l'estetica, che è virtualmente assente in etnomusicologia » (p. 30): certamente questo non vale proprio per il padre fondatore della sociologia della musica, Max Weber, il quale scrisse che non si può parlare di progresso per le arti (escludendo la possibilità di giudizi estetici sociologicamente fondati), ma solo di adeguatezza dei mezzi ai fini espressivi i quali non vanno considerati in gerarchica relazione ai nostri, e debbono quindi esser visti in relazione al contesto culturale nel quale sono nati. Io stesso ho cercato di vedere Weber come un precursore dell'etnomusicologia, non dimenticando che egli ebbe occasione di ascoltare le prime registrazioni effettuate da Hornbostel del concerto dell'orchestra di corte siamese a Berlino nel 1905¹⁴. Sorce in parte si corregge nel paragrafo dedicato a Weber, notando il suo interesse per le culture extraeuropee, ma non mi sentirei di sottoscrivere l'affermazione che « il riconoscere un principio di razionalità, che nella cultura occidentale si afferma progressivamente, sa in buona misura di etnocentrismo » (p. 116), come anche quella che « Max Weber credeva in una sociologia che prescindesse dai giudizi di valore » (p. 122)¹⁵. Esemplarmente esaustivo il terzo capitolo sulla configurazione del campo della sociologia della musica: che offre un panorama quanto mai variato. Curioso che quando scrive di *popular music* (e dice cose sensate e acute) dimentichi di citare e sfruttare almeno tre testi fondamentali apparsi in italiano: il primo di Simon Frith (*Sociologia del rock*, Feltrinelli, Milano, 1982, ed. or., 1978), il secondo di Richard Middleton (*Studiare la popular music*, Feltrinelli, Milano, 1994, ed. or., 1990) ed il terzo di Franco Fabbri (di cui mi occuperò più sotto).

Difficilmente criticabile è il quarto capitolo sui temi e gli argomenti della sociologia della musica: dalla teoria della ricezione, alla storia sociale e al mecenatismo, al sorgere dell'idea di « genio », allo stimolante uso del concetto sociologico di professionalizzazione al campo musicale, al sorgere del pubblico pagante, al rapporto con l'urbanesimo (qui un riferimento ai lavori di Iain Chambers sarebbe stato opportuno: *Ritmi urbani*, Costa & Nolan, Genova, 1986 e *Popular culture: the metropolitan experience*, London e New York, 1986), al *copyright* ed alla sua storia e significato, alla mediatizzazione o mediamorfosi, ecc., il quadro è completo e stimolante grazie anche ai numerosi esempi concreti che vengono portati. Credo che questo sia uno dei contributi fondamentali del libro. Nel capitolo seguente si occupa di tre « classici »: Weber, Mueller e Adorno. Non esente

¹⁴ L. DEL GROSSO DESTRETI, *La sociologia, la musica e le musiche*, Unicopli, Milano, 1988, vedi pp. 49-56, in particolare p. 55.

¹⁵ « La "cultura" è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo ». Cfr. « L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale », in M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958, p. 96 (ed. or., 1904). In altri termini, l'interesse conoscitivo è determinato dai nostri valori: il procedimento di ricerca deve invece prescindere dai valori. Insomma, *wert-rationalität* versus *zweck-rationalität*.

da pecche, come già visto, è l'analisi di Weber, ineccepibile, invece il trattamento degli altri due. In particolare le poche pagine su Adorno mi sembrano tra le migliori per sintesi e chiarezza espositiva di un autore così labirintico, e totalmente condivisibili. E purtroppo, un uso del secondo capitolo del citato volume di Middleton avrebbe potuto essere utile.

Insomma un libro prezioso che si spera venga usato nei conservatori e nelle università. Le poche critiche che ho rivolto sono in realtà suggerimenti per eventuali arricchimenti. Si può dire che lo sforzo di concentrare una massa così grande di informazioni in poche pagine è pienamente riuscito.

4. Fabbri

Altro carattere ha il libro di Franco Fabbri: si tratta di una raccolta di saggi scritti in diverse occasioni. Indubbiamente i contributi più corposi sono quelli sui generi musicali, quello sulla struttura delle canzoni dei Beatles e quelli che riguardano *popular music*, nuove tecnologie, nuove professioni e relativi problemi estetici. Fabbri, evidentemente, scrive di ciò che conosce in prima persona. Riassumerò brevemente queste tematiche, senza dimenticare che il volume contiene altri spunti di riflessione assai rilevanti. L'Autore, che si muove con invidiabile disinvoltura tra tematiche sociologiche, semiotiche, musicologiche e tecnologiche, ci aveva già dato una dotata trattazione dei problemi dei generi musicali in un articolo su « Musica/Realtà » del 1981¹⁶.

Definito un genere musicale come « un insieme di fatti musicali, reali e possibili, il cui svolgimento è governato da un insieme definito di norme socialmente accettate », passa ad esaminare i tipi di norme che li governano e la loro diversa esplicitazione e consapevolezza. Inutile descriverle qui perché il fascino maggiore di queste pagine sta nella ricchezza e talvolta nell'imprevedibilità degli esempi concreti che vengono portati. « Di solito è il linguaggio verbale a essere usato come metalinguaggio per gli eventi musicali » (p. 33) e poiché « neppure il più tecnico dei termini è ideologicamente neutro » (p. 38) il metalinguaggio verbale è il mezzo attraverso il quale le ideologie dei generi vengono costruite.

Sulla struttura delle canzoni (struttura *Intro, Verse, Chorus, Hook, Bridge o middle-eight, Coda versus struttura strofa-ritornello*) vi sono pagine assai acute che concludono: « Se possiamo considerare la canzone come un esercizio di retorica, allora è un esercizio formidabile, perché mette in gioco due linguaggi (che possono assecondarsi, contraddirsi, risultare indifferenti l'uno all'altro) e concede un tempo di gran lunga inferiore a quello che si darebbe per raggiungere lo stesso obiettivo alla musica strumentale, o alla parola detta » (p. 62). Ma sulla durata e sulla qualità musi-

¹⁶ *I generi musicali, una questione da riaprire?*, in « Musica/Realtà », n. 4, pp. 43-66; cfr. anche « Musiche/Realtà », quaderno 23: *Generi musicali/media/popular music* (a cura di F. Fabbri), Unicopli, Milano, 1989.

cale delle canzoni influisce anche, e non poco, il supporto tecnico, dal 45 giri, all'LP, all'album, al CD. Per motivi di rilevanza storica ed estetica sono soprattutto le canzoni dei Beatles ad essere minutamente esaminate e accade spesso che il piacere che provavamo ad ascoltarle aumenti perché ci vengono spiegati i meccanismi della nostra fascinazione e del nostro piacere. Fabbri prosegue studiando l'estetica della musica « riprodotta ». Il primo richiamo è ovviamente a Walter Benjamin: se « nella *popular music* le tecniche di produzione in studio non hanno più nulla da invidiare (almeno da un trentennio) a quelle cinematografiche che suscitavano l'entusiasmo critico di Walter Benjamin », ed anzi « televisione e cinema sognano oggi di raggiungere quell'agilità, complessità e di articolazione degli effetti, allora bisogna enunciare tre principi fondamentali: 1) il lavoro di produzione in studio tiene sempre conto del risultato su disco, 2) l'originale è comunque il master, non l'esecuzione (che spesso in quanto tale non esiste neppure...); 3) il compact disc permette, con eccellente approssimazione, di riprodurre esattamente le caratteristiche del master » (p. 92). Siamo dunque passati ad un concetto di originale assai diverso da quello della notazione, sul quale insiste invece Negrotti: master vs notazione.

Il master non vuol dire solo la fine, forse, di un tradizionale *prinato* dell'occhio (la partitura) sull'orecchio (l'ascolto), vuol dire anche che la forma di trasmissione musicale principale e di garanzia di autenticità è diventata un altro manufatto. Ma tale manufatto è spesso al di fuori del potere di controllo dei musicisti stessi, e poiché « la circolazione di musica scritta è piuttosto rara anche tra i professionisti », risulta urgente « un'analisi semiologica del vocabolario dei tecnici del suono, dei produttori e dei *sessionmen* » (p. 95), come già proposta più volte da P. Tagg. Soprattutto, incontriamo i nuovi « padroni del suono »: progettisti e produttori di apparecchiature e ci si domanda se il futuro della musica non solo *popular* è in mano alle case discografiche o alle multinazionali dello hardware che ne detengono i pacchetti azionari. Un ingegnere a noi ignoto decide e preprogramma quali combinazioni di suoni e ritmi possiamo usare.

Mi sembra di poter concludere, tirando le fila del discorso sin qui condotto, di aver individuato in Ferrarotti un approccio forse eccessivamente filosofeggiante, ma ricco di spunti da approfondire; in Sorce una *overview* globale la cui mancanza si sentiva in Italia (poiché la pur pregevole antologia di Serravezza¹⁷ è alquanto eterogenea ed il *pamphlet* di Kneif¹⁸, per quanto esteriormente acre quanto brillante, è polemicamente eccessivo e fondamentalmente ingiustificato); un approccio teorico in Negrotti il quale mostra alcuni limiti, ma anche promettenti sviluppi; e un

¹⁷ A. SERRAVEZZA (a cura di), *La sociologia della musica*, EDT, Torino, 1980.

¹⁸ Cfr. T. KNEIF, *Sociologia della musica. Una introduzione*, Discanto Ed., Fiesole, 1981 (ed. or.: *Musiosozologie*, Arno Volk Verlag Hans Gerig K.G., Köln, 1971). Il volumetto si meritò una recensione stroncata (vedi « La Stampa », 1157/1981) da parte di un grande scrittore di cose di musica come Massimo Mila, il quale peraltro non provava certo, per le sue coordinate intellettuali marxiste e crociate assieme, grande simpatia per la sociologia.

approccio estremamente sensibile ai concreti e quotidiani mutamenti sociali e tecnico-musicali in Fabbri.

I libri di cui ho qui riferito costituiscono segnali importanti per una rinascita (o meglio, nascita) sistematica di un interesse della sociologia per gli aspetti delle comunicazioni musicali nelle nostre società (evito, a proposito, termini al singolare).

Dai testi sui quali ho sin qui riferito non può certo dedursi una prospettiva metodologica unificante, ma questo non era neppure nei miei auspici.

LUIGI DEL GROSSO DESTRIERI

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 4, 1996

SPAZIOTEMPO

IL TEMA

Giuseppe Cotturri, *Globalizzazione e territorio*

Mauro Di Meglio, *Il tempo e lo spazio nelle analisi sullo sviluppo*

Gabriele Blasutig, *Verso un'economica socialmente « situata »*. *Una rivisitazione delle categorie di spazio e tempo nella lettura della vita economica*

Daniele Ungaro, *Le nuove frontiere del lavoro e dell'interazione. L'organizzazione spazio-temporale della società e della politica postfordiste*

Brunella Antomarini, *Sulla distinzione tra povertà naturale e povertà indotta*

Lorella Cedroni, *Spazio etologico e spazio politico*

Giuseppe Cantarano, *L'esistenza e le forme. Architettura come filosofia*

Francesco Saverio Nisio, *Mille sguardi. Lo spazio della città tra etica ed estetica*

Marco Venturi, *Spazio, tempo, innovazione urbana*

Maria Carla Baroni, *Dalla città capitalistica alla città sostenibile*

L'appropriazione del territorio: il paradosso della politica instabile (Massimo Ilardi, Massimo Canevacci, Valerio Marchi, Paolo Desideri, Mara Memo)

SAGGI

Pasquale Serra, *Mediazione indipendente e « incongruenza » italiana. Sulla crisi del progetto di « democrazia postfascista »* (Augusto Del Noce 1945-1948)

Rocco D'Ambrosio, *La ri-teorizzazione della scienza politica in Eric Voegelin*

IL DIBATTITO

Enrico Scoditti, *Discorrendo su « Democrazia e diritto »*

EUROPEA

Elio Testoni, *Antitrust e authority nella legislazione europea: i casi di Francia, Germania e Gran Bretagna*

Lucia Ciampi, *Classe politica e stampa nelle elezioni europee: Italia e Francia (II)*

Dalla rappresentazione alla ripresentazione *

Dal « Cristo rosso » a « Rossocontinuo »

Premessa **

Fino a non molti anni fa la maggior parte delle manifestazioni popolari aventi un carattere di teatralità, in termini di rappresentazione pubblica di un evento, godevano della peculiarità di essere — di solito — un *unicum* nel corso di un intero ciclo calendariale, senza possibilità alcuna di ripetizioni e di riproposizioni fuori del loro contesto cronologico e topografico. Ora, in una temperie storica che enfatizza — per dirla con Benjamin¹ — la riproducibilità tecnica del fatto artistico, pure la singolarità isolata della *performance* teatral-popolare si trova a rientrare entro gli schemi abituali di un'utenza mediata attraverso i *media* e scandita con tempi e luoghi che prescindono del tutto dal *framework* originario in cui la rappresentazione ha avuto luogo di fatto. Distopia e discronia diventano dunque i caratteri fondanti di una ri-presentazione della rappresentazione affidata alle tecniche di produzione e trasmissione audio-visiva.

C'è da chiedersi a questo punto quali siano gli effetti indotti da tale modifica sostanziale del momento teatrale, del suo pubblico, dei suoi contenuti. Se la distopia consente un'amplificazione quasi all'infinito della platea degli spettatori più o meno partecipi, la discronia comporta altresì — per esigenze di mercato e di distribuzione — una contrazione delle durate reali originarie, con una riduzione della complessità drammatica di un rituale, dei suoi tempi lenti e calibrati di svolgimento, del campo dei protagonisti, delle sequenze scenografiche, dei dialoghi tra gli attori recitanti. Distopia e discronia inducono inoltre fraintendimenti, incomprensioni, ribaltamenti del testo e dei personaggi. L'operazione si rivela quindi fuorviante e mistificante. E tuttavia le possibilità offerte dai nuovi mezzi tecnici hanno dei vantaggi cospicui che è difficile negare, come ad esempio la conservazione di documenti drammaturgici irripetibili e la loro riproduzione a pubblici diversi per lingua e cultura.

¹ Cfr. W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966 (ed. or., Berlino, 1936).

* Questo saggio fa riferimento al film di ricerca *Rossocontinuo* di Roberto Cipriani, Olivella Foresta e Tony Occhiello, che ha origine dal volume di Roberto Cipriani, *Il Cristo rosso* (Ilanua, Roma, 1985).

** Di questa prima parte è autore Roberto Cipriani.

Il problema è piuttosto quello del giusto taglio, del formato opportuno da dare a tutta l'operazione senza tradire nel tradurre, cioè nel passaggio dalla rappresentazione alla sua ripresentazione. Nel caso, in particolare, di un *événement* che rientri nel campo delle tradizioni celebrative con caratteri spettacolari (si pensi soprattutto ai riti della settimana santa diffusi in tutto il mondo cristiano) sorge la questione relativa al rapporto fra studiosi-operatori culturali da un lato ed interpreti ufficiali (gli attori della rappresentazione) e pubblico astante (gli spettatori) dall'altro. Vanno poi aggiunte le due fasi che accompagnano la manifestazione nel suo insieme: la preparazione e l'epilogo. Si tratta di momenti che interagiscono profondamente con quanto sta per avvenire o è già avvenuto.

In effetti il fuori scena risulta talora assai più interessante sociologicamente che non quanto percepibile direttamente nel corso della rappresentazione. È un po' come in occasione di un'intervista: le affermazioni più significative sono quasi sempre fuori protocollo, fuori verbale, fuori scena appunto. *Last but not least* va considerato anche il *continuum* fra momento « teatrale » e momento « quotidiano », fra dimensione « rappresentativa » e dimensione « reale ». È questo un carattere peculiare che non si ritrova — di norma — nelle forme usuali di recita, che immancabilmente si concludono con la chiusura del sipario o con il commiato degli attori. Invece con le potenzialità offerte dalle macchine di ripresa videocinematografiche è dato prolungare la capacità percettiva dell'occhio dello spettatore sino ad andare ben oltre il sipario, per raggiungere gli attori nelle pieghe del prima e del dopo spettacolo, nei meandri del loro vissuto quotidiano, nelle problematiche che condizionano il tipo di resa, di prestazione spettacolare.

Dal teatro al filmato

Alcune notazioni di Benjamin sulle differenze fra attore teatrale ed attore cinematografico possono ben applicarsi al caso della trasposizione audiovisuale di una rappresentazione: « la prestazione artistica dell'interprete teatrale viene presentata definitivamente al pubblico da lui stesso in prima persona; la prestazione artistica dell'attore cinematografico viene invece presentata attraverso un'apparecchiatura. Questo ultimo elemento ha due conseguenze diverse. L'apparecchiatura che propone al pubblico la prestazione dell'interprete cinematografico non è tenuta a rispettare questa prestazione nella sua totalità. Manovrata dall'operatore, essa prende costantemente posizione nei confronti della prestazione stessa. La serie di prese di posizione che l'autore del montaggio compone sulla base del materiale che gli viene fornito costituisce il film definitivo. Esso abbraccia una serie di momenti di un movimento, che vanno riconosciuti come movimenti della cinepresa — per non parlare poi delle riprese che rivestono un carattere particolare, come i primi piani. Così la prestazione dell'interprete viene sottoposta a una serie di test ottici. È questa la prima conseguenza del fatto che la prestazione dell'interprete cinematografico viene mostrata men-

dianche l'apparecchiatura. La seconda conseguenza dipende dal fatto che l'interprete cinematografico, poiché non presenta direttamente al pubblico la sua prestazione, perde la possibilità, riservata all'attore di teatro, di adeguare la sua interpretazione al pubblico durante lo spettacolo. Il pubblico viene così a trovarsi nella posizione di chi è chiamato a esprimere una valutazione senza poter essere turbato da alcun contatto personale con l'interprete. Il pubblico si immedesima all'interprete soltanto immedesimandosi all'apparecchio. Ne assume quindi l'atteggiamento: fa un test »².

Nondimeno nel caso di una registrazione e successiva rappresentazione di una rappresentazione teatral-popolare si ha una sinergia drammaturgica che si muove *contemporaneamente* lungo i binari che conducono ai destinatari presenti (il pubblico che partecipa *de visu et de facto* al momento stesso dell'evento originale) ed a quelli futuri (gli spettatori che in seguito visioneranno il prodotto audiovisivo). Pertanto l'attore-inteprete si muove ed agisce pensando a due tipi di interlocutori. E lo stesso movimento scenico è prodotto in via definitiva agli astanti ed in via ipotetica agli utenti futuri, i quali ultimi non è detto che possano accedere compiutamente al medesimo « gesto » giacché l'intervento delle apparecchiature (taglio, montaggio, commento sonoro, ecc.) opererà in modo censorio — per quanto tecnicamente plausibile e corretto — rispetto alla totalità dell'azione ripresa ed immagazzinata su supporto magnetico.

Questa forma di censura obbligata ed obbligante soggiace ad un insieme di criteri che possono essere più o meno vincolanti: da quello artistico a quello scientifico, da quello documentario a quello pubblicitario. È però soprattutto nel caso di un'iniziativa a carattere scientifico che sorgono problemi di natura complessa, in relazione alla struttura narrativa (fedele o dissimile rispetto al « testo » originario), al peso degli aspetti tecnico-estetici (inquadrature, piani, controllo, effetti), alla durata della ri-presentazione (quasi mai completa in rapporto alla durata reale della rappresentazione), alla tipologia del sonoro (totalmente in presa diretta o con giustapposizioni di commenti esplicativi — parlati o musicali —). È raro che una medesima persona abbia tutte le competenze specifiche insieme, per cui la prassi ricorrente è quella, almeno, di una coppia di esperti l'uno versato nella tecnica di registrazione e riproduzione e l'altro particolarmente consapevole dei significati socio-antropologici insiti nel soggetto trattato.

Ma — come in ogni esperienza interdisciplinare — i conflitti sono ricorrenti e di non facile soluzione. Sembra tuttavia che una buona base socio-antropologica del regista ed altrettanta conoscenza in campo audio-visuale da parte del soggettista possono essere i costituenti della migliore miscela operativa. Altrimenti il prodotto scadrà a mero fatto tecnico o — in senso contrario — a semplice esercizio erudito. Il *mix* delle due competenze raggiunge invece l'obiettivo di una ri-presentazione abbastanza vicina all'evento reale ma pure sufficientemente gradevole ed interessante sul piano della ricettività da parte di un largo pubblico che

² *Op. cit.*, pp. 31-32.

non abbia potuto essere presente di persona al momento della rappresentazione.

Per dirla ancora con Benjamin, il « prendere posizione » per elaborare un racconto sommario comporta certo delle perdite, in quanto la rappresentazione non sarà mai completa, ma in pari tempo favorisce tutta una serie di canalizzazioni del medesimo tema. Ed anzi ne offre sfaccettature non facilmente percepibili in altre maniere.

In definitiva il passaggio dal dato teatrale a quello audio-visuale favorisce l'approfondimento di alcuni dettagli altrimenti sfuggenti e ripropone volti e gesti colti in tutti i particolari, consentendo una analisi minuziosa di ogni singola parte, grazie soprattutto alla possibilità di poter fermare l'azione, di riesaminarla, di reinterpretarla. Nessuno di questi interventi sarebbe possibile durante l'*actio* drammatica reale.

Resta in piedi, in ogni caso, il dilemma sulla riproposizione totale o meno dell'*événement*. La registrazione mediante telecamera consentirebbe una ripresa completa, ma neanche in tale evenienza si può parlare di fedeltà assoluta, giacché neppure la presenza molteplice di apparecchiature da ripresa permetterebbe di spaziare in lungo e in largo allo stesso modo dell'occhio umano. Ecco dunque che la manipolazione appare necessaria, ma almeno si impongono alcune accortezze al fine di rispettare — per il possibile — l'originalità della rappresentazione quale essa si è effettivamente svolta. D'altra parte il ricorso ad apparecchiature moltiplica notevolmente le prospettive iniziali di approccio. Infatti non si è più solo da una parte, sulla scena o in platea, al centro della strada o lungo i marciapiedi, ma si riesce ad assumere ottiche diversificate, molteplici. Nondimeno la perdita di aura del fatto originario non è sempre scontata. Tale aura invero può essere essa stessa riproducibile attraverso parole, suoni ed immagini. Anzi in certi casi può anche risultare accresciuta dalla particolare atmosfera di visione di un filmato o dal forte radicamento di una fenomenologia tradizionale tanto più pervasiva quanto più legata ad espressioni culturali, che com'è noto sono ritenute essere all'origine delle forme drammaturgiche³. Persino l'assenza corporea, tattile, del protagonista e dei suoi comprimari non sempre pregiudica la sua capacità di suscitare forti sentimenti emotivi, specie se si tratta di una persona ignota, che di per sé già suscita un fascino tutto particolare, magari accresciuto da certi primi piani piuttosto evocativi in chiave di mistero e di imperscrutabilità.

È proprio questo il caso della rappresentazione che ha come figura principale il « Cristo rosso »⁴, un personaggio tutto vestito di vermiglio, con un cappuccio in testa e con i piedi scalzi, che « agisce » a Cerignola (Foggia), nel meridione italiano, in occasione del giovedì santo e del vener-

³ Cfr. V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986 (ed. or., New York, 1982).

⁴ Cfr. R. CIPRIANI, *Il Cristo rosso. Riti e simboli, religione e politica nella cultura popolare*, Editrice Janua, Roma, 1985; « Formes théâtrales de la religion populaire: le Christ rouge », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 64/1, 1987, pp. 65-74; « Formes théâtrales de la religion populaire: le Christ rouge », in R. DELDIME (édité par), *er Congrès Mondial de Sociologie du Théâtre*, Bulzoni Editore, Roma, 1988, pp. 479-490.

di santo di ogni anno. Egli accompagna ben quattro processioni: la Pietà, i Misteri, la Desolata, il Cristo morto.

I precedenti storici di questo singolare interprete sono probabilmente da rintracciare nelle antiche sacre rappresentazioni, in uso nel medioevo. Da allora una serie complessa di dinamiche popolari ed istituzionali hanno modificato nel corso dei secoli le modalità rituali e drammaturgiche legate ai riti della settimana santa, sicché l'attuale « Cristo rosso » altro non sarebbe che un residuo di un più articolato sistema inerente l'*actio sacra* della passione e morte di Gesù.

Il tentativo da noi compiuto insieme con il regista Tony Occhiello (impegnato per la prima volta in un filmato a carattere socio-antropologico) è stato quello di elaborare un cortometraggio della durata di circa un'ora che offrisse gli elementi essenziali della ritualità pasquale senza tradire i significati, le valenze simboliche, i contenuti delle diverse rappresentazioni processionali caratterizzate dal « Cristo rosso » come protagonista vivente, dotato di un'aura ancora più marcata che non quella delle varie statue portate in corteo. Come già anticamente, l'opera d'arte — sia essa in simulacro o l'azione parateatrale messa in scena da una persona reale — rientra in un contesto tradizionale e cerimoniale che le conferisce rilievo e credibilità. Ma in verità l'*hic et nunc* del dato originale non si ricrea facilmente neppure in una riproduzione altamente studiata e messa a punto con ogni cautela tecnico-scientifica.

Dalla rappresentazione del « Cristo rosso » alla sua ripresentazione come « Rossocontinuo » ***

Il passaggio dalla rappresentazione — sia essa un'intervista, un comizio politico o come nel nostro caso un complesso susseguirsi di processioni sacre — alla ri-presentazione costituisce il punto critico nella realizzazione di un filmato. Inevitabilmente, oltre a riflettere il rapporto più o meno positivo tra soggetti filmati e *filmmakers*, costringe questi ultimi — specialmente nel caso di un documentario scientifico diretto ad un pubblico accademico e non — ad affrontare le problematiche inerenti al difficile rapporto ed equilibrio esistente tra il momento scientifico-funzionale e quello estetico espressivo⁵. Ormai da molti anni l'uso di strumenti audiovisivi nella registrazione di manifestazioni popolari è stato adottato da molti studiosi nel campo delle discipline socio-antropologiche. L'esperienza acquisita, però, non ha eliminato le problematiche che sorgono ogniqualvolta uno si ponga di fronte al compito di girare e montare un documentario, sia esso ad uso strettamente scientifico-didattico, sia esso ad uso divulgativo.

A volte, è lo studioso stesso a fungere da regista e da operatore, come nel caso di Jean Rouch, a volte il documentario è il risultato di un lavoro

*** Di questa seconda parte è autrice Olivella Foresta.

⁵ Cfr. P. CHIOZZI, *Antropologia Visuale*, La casa Usher, Firenze, 1984.

di *équipe* — come è avvenuto per la realizzazione di « Rossocontinuo » —, dove i membri costituenti il *team* hanno apportato contributi specifici diversi. Al prof. Cipriani, docente universitario, ci siamo affiancati Tony Occhiello, regista, ed io, sceneggiatrice, con formazione antropologica ed esperienza nel campo del documentario televisivo.

La struttura di « Rossocontinuo » è basata su una serie di interviste ai protagonisti diretti e « periferici » degli eventi e sulle riprese dei preparativi e delle cerimonie in occasione della settimana santa. La preparazione è durata circa cinque mesi e le riprese si sono effettuate in quattro giorni. È stato girato in elettronica con l'uso simultaneo di due telecamere, data l'irripetibilità degli eventi. Infatti nelle riprese delle processioni una telecamera seguiva l'azione prevalentemente dall'alto (totali, inquadrature « descrittive »), mentre l'altra la seguiva da vicino (primi piani dei protagonisti, specialmente l'interprete della figura del « Cristo rosso », spettatori, membri della banda, interviste « volanti » ai partecipanti). Il sonoro è stato registrato in presa diretta. L'uso della musica — oltre a quella che accompagna le processioni, suonata dalla banda — è previsto solo per le immagini di raccordo tra una scena e un'altra. Si è cercato, nei limiti del possibile, di non fare uso del commento fuori campo, avvalendoci, invece, delle interviste che illustrano molto chiaramente i temi affrontati dal documentario.

Le interviste sono state preparate prima delle riprese, elencando le domande da farsi ad ogni persona scelta. Naturalmente, ogni intervista è stata brevemente discussa con l'intervistato prima delle riprese. Cinematograficamente si è dato spazio alla cura delle luci, eccetto nei casi in cui le testimonianze sono state raccolte per strada.

Come abbiamo già accennato, la realizzazione di un cortometraggio non è mai priva di discussioni, anche quando è il risultato del lavoro di un singolo. Ciò non è necessariamente negativo, anzi può segnare momenti di maggior presa di coscienza, sia da parte dei *filmmakers* che dei soggetti filmati. Nel nostro caso, l'approccio verso le interviste è stato motivo di discussione, tra la propensione verso un tipo di intervista il più naturale possibile — senza troppe luci e disposizione scenografica — e un tipo di intervista più curata, dove l'intervistato viene posizionato e illuminato cinematograficamente.

In alcuni casi la seconda opzione non ha posto grossi problemi con l'intervistato, in altri, invece, ha comportato difficoltà tali che, forse intimorito dalla presenza della *troupe*, della telecamera e delle luci, un intervistato — precedentemente disponibile — ha rifiutato di concedere l'intervista. Si è limitato a farsi riprendere mentre svolgeva i lavori di riordinamento dopo la processione finale, quella del « Cristo morto ».

Il montaggio segue l'ordine cronologico in cui gli avvenimenti si sono susseguiti, inclusi i preparativi. Le interviste sono momenti di riflessione e di penetrazione: allargano il discorso dalla rappresentazione nel suo presente ai momenti che la precedono (vedi preparazione delle statue da portare in processione, dei germogli di grano, il taglio dell'ulivo, ecc.) e la chiudono (vedi pulizie e riordinamento alla fine di ogni processione). Esse danno voce non solo ai protagonisti (membri della banda musicale, attori,

parroci, organizzatori, ecc.) ma anche al pubblico e a quelle persone che per scelte personali o per motivi di lavoro non partecipano alle processioni. La ri-presentazione, come già accennato prima, riesce a fornire un quadro più completo dell'evento in questione, ma ne è anche una sintesi. Un cineasta, infatti, nel momento in cui si accinge a filmare si trova davanti a due esigenze contrastanti: da una parte il bisogno di riprodurre l'evento a cui assiste nel modo più fedele, dall'altra la necessità, come dice Robert Flaherty, di « eliminare il non-essenziale ». La realizzazione di un filmato comporta la scelta di un'azione rispetto ad altre. In sede di riprese e di montaggio vengono operati dei tagli che compromettono il desiderato rapporto paritetico tra soggetto filmato e soggetto filmante. Questo concetto è riassunto da David Mac Dougall: « Nessun film etnografico è la semplice riproduzione di un'altra società. È sempre il risultato dell'incontro tra il cineasta e quella società ».

Un ulteriore problema riguarda la modalità attraverso cui raggiungere tali scopi. La scuola di Jean Rouch cerca nel cinema un mezzo di contatto tra il cineasta e i soggetti filmati, tendendo ad eliminare, nei limiti del possibile, ogni apparato che si frapponga tra essi: poche luci, una *troupe* ridotta, l'uso di pellicola invece del mezzo elettronico che limita maggiormente i movimenti del cineasta. Altri come John Adair e Sol Worth hanno rivisto radicalmente il concetto di documentario etnografico, attraverso la creazione del cosiddetto « bio-documentario », che prevede l'uso della cinepresa da parte dei soggetti studiati. Infine, è possibile una realizzazione attraverso strumenti e metodi più strettamente cinematografici, dove allo studioso si affiancano un regista, uno sceneggiatore e una *troupe*, come appunto nel caso di « Rossocontinuo ». Sebbene i diversi approcci tendano tutti a ridurre l'interferenza con l'azione filmata, non è possibile pensare che la presenza di uno « spettatore filmante » possa essere ignorato dal soggetto filmato. Lo sforzo del cineasta deve essere indirizzato verso il rispetto delle persone filmate, piuttosto che a fingere di essere « una mosca sul muro » (*a fly on the wall*, come dicono gli inglesi).

L'esperienza di « Rossocontinuo » ha inoltre chiaramente messo a fuoco che, nel passaggio dalla rappresentazione alla ri-presentazione filmica di eventi come le processioni pasquali a Cerignola, il rapporto cineasta-soggetti filmati è ancora più complesso. Se, infatti, come dice Benjamin, l'attore teatrale si rivolge direttamente al pubblico presente mentre la recitazione dell'attore cinematografico viene mediata attraverso una complessa apparecchiatura, nel nostro caso l'attore si è trovato di fronte a pubblico e macchina da presa contemporaneamente. A volte l'interprete del « Cristo rosso », agendo in un contesto sociale, politico, culturale e religioso ben noto tendeva a prediligere il pubblico circostante, a discapito della telecamera, vissuta come un'intrusione. Più spesso gli attori sembravano accettare di buon grado il loro duplice ruolo verso il pubblico presente e quello futuro.

Il cineasta, inoltre, si trova continuamente a dover e a voler operare delle scelte e a prendere delle posizioni, non solo fisiche — durante le riprese, scegliendo la posizione delle telecamere — ma artistiche e di contenuto

— durante tutte le varie fasi della realizzazione —, da cui il difficile equilibrio tra momento scientifico-funzionale e quello estetico-espressivo.

Come dice Victor Turner⁶ anche i migliori film etnografici non riescono a comunicare se non in minima parte che cosa significa essere membro della società filmata, dato che buona parte della complessità socioculturale e psicologica di tali contesti resta esclusa dal film. Questo accade non necessariamente per scarsa disponibilità del cineasta ad andare oltre l'evento in questione, ma perché un filmato proprio per sue esigenze tecniche (durata limitata, costi dei materiali e delle attrezzature, ecc.) deve operare un processo di sintesi. Se ciò rappresenta una limitazione, d'altra parte il documentario può costituire un mezzo di approfondimento in grado di rivelare aspetti non facilmente accessibili ad « occhio nudo » durante lo svolgersi dell'azione, permettendone un'analisi più accurata. Ciò non significa escludere l'importanza della rappresentazione originale, né negare il supporto scientifico-interpretativo che un testo scritto può offrire.

La vessata questione del rapporto immagini-parole ha sempre preoccupato etnologi ed antropologi e deriva, come spiega Chiozzi⁷, dalla natura stessa del loro oggetto di studio, costituito dall'uomo e dai suoi prodotti culturali. Edward E. Evans-Pritchard⁸ aveva fatto rilevare come l'antropologia non si proponga di studiare le società umane considerandole come dei « sistemi naturali », bensì come dei « sistemi morali ». Per questo si interessa alle « rappresentazioni » più che ai « processi », cercando di individuare le concatenazioni fra i fenomeni culturali piuttosto che pretendere di formulare delle leggi scientifiche: in altre parole essa interpreta più che spiegare. Dan Sperber⁹ a sua volta puntualizza che « è possibile descrivere bene un fenomeno culturale [nel nostro caso la settimana santa a Cerignola] solo tenendo conto dell'idea che se ne fanno coloro che vi partecipano: le idee non si osservano, si comprendono intuitivamente, e non si descrivono, si interpretano ». Egli non ritiene possibile ridurre i fenomeni culturali a « segni » e la cultura ad un mero sistema di significati. Trovandoci di fronte a delle « rappresentazioni », egli precisa che queste sono in definitiva degli oggetti — fisici o mentali — che si presume sostituiscano le cose rappresentate. Dunque percepire una rappresentazione vuole dire percepire la stessa cosa rappresentata? Come porsi, quindi, di fronte al problema della ri-presentazione filmica della rappresentazione e cioè del ruolo del film? C'è chi ritiene che il film etnografico si limita a dare una descrizione dei fenomeni filmati, altri giungono a sostenere che il film non solo non interpreta la realtà ma nemmeno la descrive in senso scientifico per cui ogni tentativo di usare il film come strumento interpretativo costituisce solamente un fatto artistico¹⁰.

⁶ *Op. cit.*, p. 163.

⁷ *Op. cit.*, p. 29.

⁸ E.E. EVANS-PRITCHARD, *Essays in Social Anthropology*, Faber, London, 1962.

⁹ D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano, 1984.

¹⁰ H.J. KOLOSS, *The Ethnographic Film as a Medium of Documentation and as a Method of Research*, 1983.

Si dovrebbe concludere che il film, quindi la ri-presentazione, non ci offre altro che una mera riproduzione di eventi o comportamenti umani, nel senso inteso da Sperber, cioè una rappresentazione adeguata nella misura in cui assomiglia all'oggetto rappresentato. Ma, come suggerisce Chiozzi¹¹, il dover determinare i criteri che stabiliscono la somiglianza o meno di una rappresentazione visuale rispetto all'evento rappresentato, implicando un processo interpretativo, conduce in un vicolo cieco.

Inoltre, un film, come abbiamo detto, per esigenze tecniche, artistiche e non ultime economiche, non può presentare tutto l'evento, ma si limita ad una parte di esso. Nell'operare delle scelte il patrimonio culturale individuale ci condiziona e ci guida non solo nella percezione dell'evento, ma anche nella sua traduzione in immagini. Accettare questo significa prendersi la responsabilità della traduzione cosciente della rappresentazione in ri-presentazione.

Passando, quindi, da una forma artistica a un'altra non si può ottenere un risultato di mera riproduzione o copia. L'*hic et nunc* non può essere riprodotto nella ri-presentazione, che per sua natura, come abbiamo visto, anche se fedelmente e coscientemente realizzata, non può mantenere le stesse caratteristiche, proprio perché — riprendendo il pensiero di David Mac Dougall — « nessuna ripresentazione è la semplice riproduzione della rappresentazione. È sempre il risultato dell'incontro tra il cineasta e la rappresentazione stessa ».

ROBERTO CIPRIANI
OLIVELLA FORESTA

¹¹ P. CHIOZZI, *op. cit.*, p. 30.

RICERCHE

Immaginare le istituzioni.

La classe politica romana e il governo metropolitano

1. Il processo « costituente » nelle aree metropolitane: attori ed arene politiche

Fra le iniziative di politica istituzionale adottate dal governo Prodi rientra un intervento che, pur non avendo ancora suscitato una particolare attenzione nell'opinione pubblica, ha tuttavia una grande importanza: esso tenta infatti di « scongelare », attraverso la modificazione di alcune norme procedurali, la più significativa fra le innovazioni introdotte nell'ordinamento dei poteri locali dalla legge n. 142 del 1990, rimasta sino ad oggi inattuata¹. Il cambiamento in questione riguarda l'organizzazione del governo locale nelle aree metropolitane italiane. Alla struttura presente in tutto il territorio nazionale, fondata su province, comuni e circoscrizioni, dovrebbe sostituirsi un'articolazione speciale del potere pubblico, riservata solo alle nove maggiori città. La stessa è basata su due nuove figure istituzionali: una autorità di area vasta — denominata « *città metropolitana* » — ed enti di livello inferiore, denominati « *comuni* ». In ciascuna area metropolitana le funzioni amministrative locali, oggi ripartite tra comuni e province secondo uno schema analogo a quello del resto del territorio nazionale, dovrebbero essere diversamente redistribuite tra le due nuove tipologie di istituzioni. Conseguentemente, da un lato le province e, dall'altro, i comuni capoluogo delle grandi città, organismi di antica tradizione e consolidamento, potrebbero essere soppressi. Il territorio dei secondi, in particolare, dovrebbe essere suddiviso in molti enti comunali, dotati però di poteri minori.

¹ Le norme, che sostituiscono l'intero capo VI della legge 8 giugno 1990, n. 142 (in materia di aree e città metropolitane), sono contenute nel disegno di legge n. 1388, presentato al Senato il 1° ottobre 1996. Il testo riprende l'articolato che il Parlamento stava per approvare — con l'unanimità dei consensi politici — prima dell'interruzione anticipata della XII legislatura (disegno di legge approvato dalla I Commissione del Senato in sede referente il 21 settembre 1995). Esso prevede l'istituzione di « Conferenze metropolitane », composte dal presidente della provincia e dai sindaci dei comuni compresi nella provincia. Le stesse dovrebbero delimitare le aree metropolitane, cominciare — come già accade ad esempio a Bologna — ad esercitare funzioni amministrative di area vasta, proporre il riordino territoriale dei comuni e, soprattutto, avrebbero la facoltà di proporre la costituzione — con decreto legislativo del governo — dell'ente « Città metropolitana », in sostituzione della provincia e dei comuni esistenti. Le norme restituirebbero quindi all'autonomia dei diversi sistemi politici cittadini la scelta su alcune importanti modalità di definizione istituzionale del nuovo assetto di governo.

Indipendentemente dalla validità funzionale di tale modello di « governo metropolitano » — oggetto anche in Italia di pluriennali controversie, sia nella comunità scientifica, sia nell'arena legislativa² — il suo difficile processo di introduzione può essere considerato come una sorta di laboratorio sperimentale, all'interno del quale è possibile isolare alcuni dei principali fattori che concorrono a determinare il successo, il fallimento, i possibili effetti controintuitivi o, in alcuni casi, la mancata attuazione delle politiche di innovazione istituzionale. In questo tipo di riforme, la difficoltà di dare un seguito lineare alle decisioni legislative può essere ricondotta a diverse cause. Tra esse spicca da un lato l'ambiguità che spesso caratterizza i processi di tematizzazione politica e, dall'altro, uno specifico fabbisogno di « imprenditorialità » politico-istituzionale nella fase di attuazione.

Similmente a quelle di riorganizzazione amministrativa, le decisioni di politica istituzionale determinano infatti un doppio tipo di impatto, dal momento che sia gli effetti che i destinatari delle riorganizzazioni istituzionali sono di diversi tipi. Nel caso del governo metropolitano, in particolare, il cambiamento dell'assetto istituzionale può dare luogo: 1) alla modificazione dei fattori che determinano l'assetto dei *policy-network* e, indirettamente, gli *standard delle prestazioni pubbliche* nel governo del territorio; ma anche 2) ad una alterazione nella *distribuzione delle risorse di potere* e ad una nuova regolazione della *competizione per la rappresentanza* nel sistema e nello « spazio » politico cittadino e metropolitano³; e, infine, 3) alla ridefinizione di tratti rilevanti delle *identità istituzionali*. Il primo tipo di effetto ha come destinatari i cittadini e gli interessi sociali che interagiscono con i sistemi politico-istituzionali locali. Il secondo ed il terzo tipo di effetto, invece, ricadono sulla classe politica e di governo degli enti locali, facendo nello stesso tempo di questi attori sia i soggetti più direttamente coinvolti dalle conseguenze del cambiamento, sia i decisori dai quali, anche formalmente, dipende l'implementazione.

Questo « doppio profilo » dell'innovazione influenza il processo di « *institution building* », favorendo la compresenza di diverse interpretazioni del cambiamento istituzionale e, dunque, di differenti logiche di azione nelle *policy community*, tanto nella fase di decisione, quanto nell'implementazione. La definizione dei problemi e le motivazioni che sostengono le preferenze fra le diverse soluzioni di « *design* istituzionale » sono infatti fondate su presupposti e « credenze » a volte tra loro inconciliabili, spesso non dichiarati, benché noti agli attori che prendono parte al processo. Così

² Sulle diverse possibili configurazioni da dare alle strutture di governo nelle aree metropolitane la discussione si è sviluppata in Italia ed all'estero lungo diversi decenni. Per una ricostruzione comparativa delle diverse interpretazioni circa i problemi e le soluzioni del « rebus metropolitano », cfr. F. MERLONI, *Il rebus metropolitano*, Officina, 1986 B. DENTE, *Del governare le metropoli: obiettivi e strumenti istituzionali*, in Stato e mercato, n. 2, 1989.

³ Per i concetti di « sistema politico metropolitano » e di « spazio politico cittadino » e per una loro applicazione storica al caso di Roma cfr. N. PORRO, *Il cemento e la ricotta. Per una sociologia del sistema politico romano (1946-1992)*, Seam, 1993 (pp. 15-20).

accordi politici maturati sulla base di faticosi compromessi possono non dare luogo a processi di cambiamento effettivo, se non per effetto di successive rinegoziazioni e reinterpretazioni. Oppure, le leggi possono aprire spazi di autoregolazione che non vengono sfruttati dagli attori al livello locale.

Nel caso del governo metropolitano per lungo tempo l'offerta legislativa di innovazione istituzionale contenuta nella L.N. 142 del 1990 non ha sostanzialmente incontrato una domanda di cambiamento da parte di quegli attori — la classe politica locale — la cui iniziativa è indispensabile per assicurare al processo di attuazione le necessarie risorse decisionali. Ha così preso forma il paradosso, solo apparente, di una riforma che, discussa per lunghi anni e fortemente sponsorizzata da una parte della cultura giuridica ed urbanistica, una volta decisa non è stata messa in opera.

A partire dal 1993, invece, pur se in forte ritardo sui tempi di attuazione disciplinati dalla legge, il governo metropolitano è sembrato fuoriuscire dal limbo delle riforme dimenticate. In diverse città, infatti — per prime Bologna e Roma — hanno preso avvio processi di implementazione i quali, però, hanno caratteristiche diverse da quelle previste dalla legge. L'introduzione delle nuove regole elettorali per gli enti locali e la riduzione del peso dei partiti hanno incentivato logiche di azione che in precedenza, invece, erano ostacolate dalle necessarie mediazioni inter ed infrapartitiche. In alcune aree metropolitane i sindaci ed i presidenti dei comuni capoluogo e, rispettivamente, delle province sembrano avere così assunto un ruolo di « imprenditori » politico-istituzionali⁴, legando le aspettative relative allo sviluppo della propria carriera di governo anche agli effetti — in primo luogo simbolici — di una metamorfosi « guidata » dell'assetto istituzionale cittadino.

Seppure fra mille incertezze, il processo attuativo del governo metropolitano è stato dunque riavviato, ma attraverso iniziative di implementazione « dal basso » che ne hanno anche reinventato le regole. Come spesso accade nei casi in cui la messa in opera non è conforme alla disciplina inizialmente prevista, la *issue* del governo metropolitano ha fatto così nuovamente ingresso nell'agenda del Parlamento, che ha tentato di attribuire alle azioni che attualmente connotano un processo attuativo « degenerato » una legittimazione legislativa e di trasformare l'attivismo locale in una premessa per la diffusione dell'innovazione. L'insieme di queste iniziative, tuttavia, potrebbe non essere sufficiente perché nelle nove aree interessate venga effettivamente e rapidamente realizzato il « governo metropolitano ». Anche assumendo che le strategie dei nuovi « imprenditori » istituzionali siano effettivamente motivate, chiare e legittimate dalla legge, le stesse necessitano comunque del consenso delle arene politiche locali, che dovranno esprimere la loro adesione alle singole iniziative di riassetto del governo metropolitano. L'*impatto politico* dell'innovazione, dunque, si mi-

⁴ Cfr. L. LANZALACO, *Istituzioni, organizzazioni, potere. Introduzione all'analisi istituzionale della politica*, NIS, 1995.

surerà in prima istanza nel corso di questo, che può essere considerato come un processo di tipo « *costituente* », seppure su scala locale. In tale processo, infatti, in modi e momenti diversi dovranno non solo essere approvate — con decisioni prese da maggioranze politiche — le linee della modificazione istituzionale, ma dovrà costruirsi quella *integrazione* funzionale e quella *identità condivisa* che sono presupposti di un effettivo processo di istituzionalizzazione.

Sotto questo profilo, il principale fattore di *incertezza* è costituito dalla necessità di *accordi interistituzionali*. La modificazione nella regolazione istituzionale del processo politico locale — con l'elezione diretta degli esecutivi ed il sistema elettorale di tipo maggioritario — gioca sicuramente a favore dell'innovazione. Tale modificazione — con la stabilità e la durata « quasi-garantita » delle giunte comunali e provinciali — ha non solo incentivato logiche di azione da « imprenditori politico-istituzionali », ma ha anche attribuito agli stessi migliori probabilità di ottenere il consenso delle assemblee elettive intorno alle proprie proposte ed una potenziale maggiore capacità di mantenere stabili le rispettive preferenze nel corso del tempo⁵. Dal momento che le facoltà decisionali sono distribuite fra le diverse arene locali, l'accresciuto grado di governabilità esercita però i suoi effetti solo all'interno di ognuna delle istituzioni politiche (comune capoluogo, provincia, regione e comuni minori) che all'interno di ciascuna area metropolitana dovranno assumere decisioni tra loro coordinate. Ancorché importante, sulle *issues* istituzionali la demarcazione tra maggioranza ed opposizione politica non è, perciò, l'unica. Anche nei casi in cui vi sia corrispondenza di « colore » tra le maggioranze che governano i diversi livelli istituzionali, la stessa non annulla le differenziazioni di aspettative, preferenze e comportamenti che connotano l'azione della *leadership* politica all'interno dei diversi enti.

Per questo motivo, le strategie di implementazione « dal basso » perseguitate dagli « imprenditori » del governo metropolitano mirano a fondare il processo di istituzionalizzazione sul consenso, piuttosto che sull'imposizione delle scelte ai rimanenti attori. Questi ultimi, tuttavia, tendono a loro volta ad interpretare il riassetto istituzionale *anche* come un'alterazione — dagli esiti incerti — delle opportunità di affermazione personale e delle proprie parti politiche nella competizione elettorale per il governo delle città. Costruiscono inoltre le proprie preferenze su « credenze » istituzionali differenziate, relative alle diverse possibili specificazioni che potranno connotare il « *design* » istituzionale del governo metropolitano.

⁵ La riduzione dell'incertezza è comunque relativa, come è dimostrato dal ritiro della proposta di nuova delimitazione delle circoscrizioni di decentramento cui si è sentito costretto il Sindaco F. Rutelli, a seguito dell'ostruzionismo dell'opposizione nel consiglio comunale di Roma. L'ipotesi, presentata nel dicembre 1995, prevedeva una ridefinizione territoriale delle circoscrizioni, che verrebbero ridotte nel numero, passando dalle attuali 19 a 13, elaborata nella prospettiva dei comuni metropolitani.

I fattori dai quali dipende il successo delle strategie di innovazione degli imprenditori istituzionali sono dunque molteplici. Prescindendo da alcune pur importanti variabili esogene — relative ad esempio al quadro politico nazionale ed alle decisioni legislative che il Parlamento potrà prendere, la ricerca che presentiamo ha esaminato l'impatto dell'innovazione nei confronti delle arene politiche locali nel caso di Roma. Attraverso un questionario⁶ indirizzato all'*universo* dei consiglieri della Regione Lazio, della Provincia e del Comune di Roma ed ai sindaci dei rimanenti comuni dell'area metropolitana romana — coincidente, nelle ipotesi sinora accettate dai primi tre enti, con il territorio dell'attuale Provincia — sono stati rilevati le preferenze, gli atteggiamenti e le aspettative degli attori politici nei confronti della costituzione della Città metropolitana, al fine di formulare ipotesi e previsioni circa *il modo in cui l'interpretazione che tali attori danno del cambiamento potrà influenzarne il processo*. L'analisi svolta, il cui campo coincide dunque con il complesso dell'arena decisionale interistituzionale nella quale si giocherà l'implementazione di questa politica di innovazione, ha fatto emergere molte questioni che potranno risultare cruciali nel definire le chances di successo delle strategie di cambiamento.

In particolare, la ricerca si è posta i seguenti interrogativi:

- nell'arena interistituzionale romana dalla quale dipende la realizzazione del governo metropolitano, *vi è consenso*, e di quale tipo, sulla prospettiva del passaggio dal sistema attuale a quello fondato sulla città ed i comuni metropolitani?

- In che modo tale consenso si lega alla *prefigurazione* dei possibili effetti dell'innovazione istituzionale ed alla loro *interpretazione* da parte degli attori politici e, dunque, al conferimento di significato che questi ultimi operano?

Le preferenze sono state ricostruite focalizzando le principali alternative decisionali che gli attori hanno di fronte, relative alla delimitazione territoriale dell'area, alla soppressione del Comune di Roma ed alla sua suddivisione in più comuni e, infine, alla ipotesi di un modello speciale di governo per Roma in considerazione del suo status di capitale. Le interpretazioni del cambiamento, le credenze e le aspettative, invece, sono state indagate facendo ricorso ad *items* relativi alle possibili opzioni individuali per lo sviluppo della carriera politica tra i vari livelli istituzionali del governo metropolitano, ai nessi di continuità organizzativa e simbolica tra la Città metropolitana e gli attuali enti e, infine, ai vantaggi ed agli svantaggi po-

⁶ L'universo degli attori che operano nelle arene politico-istituzionali coinvolte nel processo decisionale di costituzione della Città metropolitana è costituito da 169 fra consiglieri del Comune di Roma, della Provincia di Roma e della Regione Lazio e da 119 sindaci dei comuni della Provincia di Roma. Il ritorno dei questionari (255, pari all'88,5%) consente di presentare elaborazioni statistiche semplici — distribuzioni di frequenze ed incroci a due variabili — ma altamente significative. La rilevazione è stata effettuata fra il settembre ed il novembre 1995.

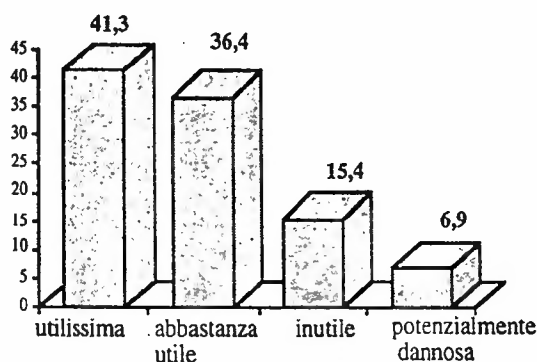
tenzialmente derivanti dal cambiamento per le diverse zone territoriali all'interno dell'area metropolitana.

2. Un consenso interlocutorio: convergenze e differenziazioni sulle opzioni istituzionali

a) le dimensioni del consenso

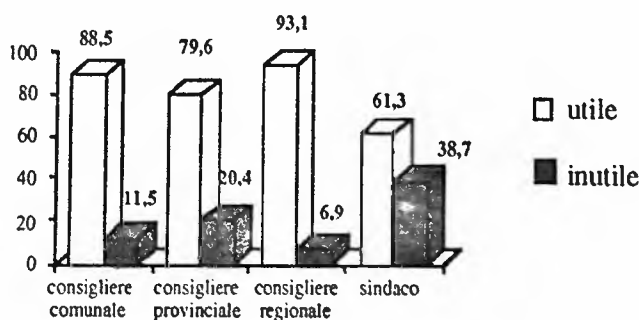
Fra gli attori delle arene politico-istituzionali di Roma e del Lazio — eletti fra il 1993 ed il 1995 — esiste un consenso ampio e diffuso nei confronti dell'innovazione istituzionale del governo metropolitano. La ritengono infatti « utilissima » o « abbastanza utile » circa il 78% dei consiglieri regionali, provinciali e del Comune di Roma e dei sindaci dei comuni interessati. Se teniamo conto di una distribuzione più articolata degli atteggiamenti (grafico n. 1), la polarizzazione intorno alle valutazioni estreme rende ancora più evidente l'esistenza di un esteso consenso: mentre una maggioranza la ritiene utilissima, meno del 7% la considera « potenzialmente dannosa ».

Grafico n. 1: Utilità dell'innovazione istituzionale
(valori percentuali)



Nel formulare una valutazione generale gli orientamenti degli attori politici dei diversi livelli istituzionali sono dunque convergenti: l'attuale morfologia del governo locale nell'area metropolitana di Roma appare inadeguata, mentre una riorganizzazione dei poteri secondo il modello introdotto nell'ordinamento italiano dalla legge n. 142 del 1990 viene considerata a grandissima maggioranza auspicabile. Tale valutazione viene espressa dalla grande maggioranza degli eletti nelle diverse istituzioni (grafico n. 2). Solo i sindaci dei comuni minori dell'area metropolitana manifestano un più marcato dissenso, pur dichiarandosi per lo più favorevoli al cambiamento.

Grafico n. 2: Utilità dell'innovazione istituzionale per ente di appartenenza (valori percentuali)



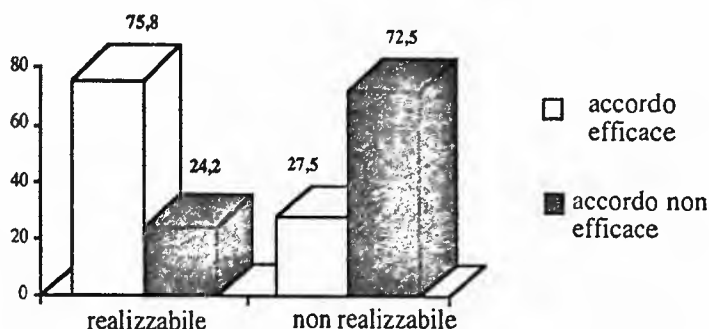
A distanza di cinque anni dall'approvazione della L. 142, tuttavia, l'attuazione del modello di governo metropolitano derivante dall'« offerta » legislativa non è stata realizzata. A causa di tale ritardo, potremmo perciò aspettarci che nelle arene politico-istituzionali di Roma e del Lazio prevalga uno scetticismo circa le possibilità che la riforma possa essere effettivamente messa in opera. Fra gli attori politici, invece, è maggioritaria (78%) l'opinione che l'innovazione del governo metropolitano sia, oltre che utile, ancora realizzabile⁷. L'invenzione di un percorso di implementazione dal basso costituisce probabilmente un importante motivo di tale inaspettato ottimismo. Significativamente elevata (67%), infatti, è la fiducia che viene complessivamente espressa dagli attori politici sulla efficacia del percorso consensuale di istituzionalizzazione promosso dalla Provincia e dal Comune di Roma attraverso l'« Accordo per la Città metropolitana di Roma », che prefigura la « Conferenza » prevista dal disegno di legge governativo⁸. Che la realizzabilità dell'innovazione dipenda dall'efficacia dell'Accordo risulta evidente se si considera che ritengono potenzialmente efficace questo strumento la maggioranza di coloro che considerano complessivamente realizzabile il cambiamento istituzionale, mentre la gran par-

⁷ Di un certo interesse a questo proposito è il confronto tra i dati esposti, relativi alla utilità ed alla realizzabilità del modello di governo metropolitano, e le opinioni relative alla utilità e realizzabilità del programma di interventi per Roma capitale, rilevate nel corso della stessa indagine. Detto programma viene ritenuto auspicabile pressoché all'unanimità (94,2%) dagli eletti, ma il grado di fiducia circa la sua realizzabilità è notevolmente più basso, limitandosi al 54,2%.

⁸ La bozza di Accordo per la città metropolitana di Roma nel corso del 1994 e prevede l'insediamento di una « Conferenza metropolitana », strumento di collaborazione tra tutti gli enti locali dell'area e sede di cooperazione interistituzionale lungo il processo costitutivo del nuovo modello di governo. La Conferenza dovrà in questo ambito definire aspetti relativi alla delimitazione dell'area, alla distribuzione delle funzioni fra i diversi enti ed all'assetto della finanza locale promuovendo, inoltre, accordi sulla gestione comune di funzioni amministrative e servizi che hanno immediatamente dimensione metropolitana.

te dei soggetti che non lo ritengono realizzabile pensano anche che l'Accordo non si dimostrerà efficace (grafico n. 3).

Grafico n. 3: Realizzabilità dell'innovazione ed efficacia dell'Accordo interistituzionale (valori percentuali)



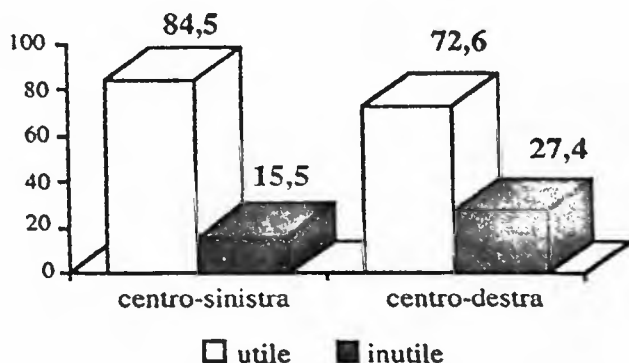
b) le divisioni politiche

Al momento della approvazione della legge n. 142 del 1990, sul titolo relativo alle aree metropolitane si formò in Parlamento una maggioranza molto ampia che, tuttavia, fece registrare l'opposizione della destra (Msi-Dn). Nel sistema politico romano, invece, a differenza di quanto accade per altri livelli istituzionali — nei quali i temi del cambiamento nell'assetto dei poteri pubblici danno luogo a profonde divisioni politiche — l'ipotesi di una radicale trasformazione della « forma di governo » del territorio metropolitano non produce una frattura di tipo partitico. Infatti, la costituzione della città metropolitana viene ritenuta utile da un'ampia maggioranza degli attori politici delle arene interessate, sia nell'ambito delle formazioni di centro-destra, che fra quelle del centro-sinistra⁹, come viene messo in evidenza dal grafico n. 4¹⁰.

⁹ L'aggregazione delle aree politiche è stata effettuata con i seguenti criteri: CENTRO-SINISTRA = Pds, verdi, Ppi, Alleanza per Roma, « Patto », laici, Rifondazione comunista, Comunisti unitari, sindaci sostenuti da liste di sinistra e centrosinistra; CENTRO-DESTRA = Alleanza Nazionale, Forza Italia, Cdu, Ccd, Lista Pannella, sindaci sostenuti da liste di destra e centro-destra; ALTRO = liste civiche o di centro, presenti in 31 dei comuni minori.

¹⁰ Non molto diversa appare anche la distribuzione all'interno delle due aree politiche delle opinioni circa la realizzabilità dell'innovazione. Gli eletti di centro-destra, infatti, esprimono una generalizzata fiducia sulla persistente fattibilità del modello di governo metropolitano in misura fortemente maggioritaria (70%), mentre tale orientamento è ancora più accentuato nel caso degli appartenenti allo schieramento di centro-sinistra (84%).

Grafico n. 4: Aree politiche per utilità dell'innovazione istituzionale (valori percentuali)

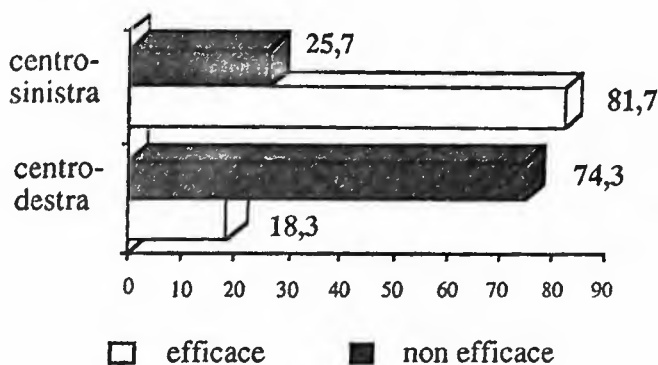


Ai fini del giudizio circa l'opportunità di modificare l'assetto del governo metropolitano, la diversa collocazione istituzionale delle due aree politiche — rispettivamente al governo ed all'opposizione nel Comune e nella Provincia di Roma, nella Regione Lazio ed in buona parte dei comuni minori ¹¹ dell'area metropolitana — non costituisce dunque, di per sé, un fattore significativo di differenziazione. Con riferimento a questo genere di valutazione, l'orientamento degli attori politici non è infatti influenzato tanto dall'appartenenza politica quanto, come vedremo, da fattori legati all'identificazione con le istituzioni, oltre che da fattori di inerzia ed attesa che assumono uno specifico rilievo con riferimento alle aspettative personali.

Le opinioni degli attori politici tendono però a divergere quando l'attenzione si sposta da un lato verso le specifiche modalità ed i percorsi di istituzionalizzazione e, dall'altro, quando si tratta di prendere posizione in ordine ad alcune importanti scelte che riguardano la configurazione geografica ed istituzionale di un possibile governo metropolitano dell'area romana. Gli appartenenti alle diverse formazioni politiche esprimono infatti valutazioni nettamente contrapposte in ordine alla efficacia dello strumento (Accordo) di attuazione della Città metropolitana ideato dalle giunte di centro-sinistra della Provincia e del Comune di Roma (grafico n. 5).

¹¹ Dei 94 comuni che hanno fornito risposta al questionario, 54 sono amministrati da sindaci eletti da coalizioni di sinistra o centro-sinistra, 9 dalla destra o dal centro-destra e 31 da liste civiche, alle quali non è stato possibile attribuire una connotazione politica classificabile tra le due macro-aggregazioni utilizzate al fine dell'indagine. Questi ultimi sono perciò stati omessi dalle rappresentazioni grafiche, limitatamente a quelle nelle quali è compresa la variabile dell'appartenenza politica.

Grafico n. 5: Aree politiche per efficacia dell'« Accordo per la città metropolitana » (valori percentuali)



Mentre la fiducia sugli effetti che potranno derivare da questo strumento di istituzionalizzazione è elevata fra gli eletti che fanno capo a quest'ultima area politica, una consistente maggioranza degli appartenenti all'area di centro-destra prevede che l'Accordo non potrà essere efficace. Questo tipo di differenziazione appare spiegabile, se teniamo conto delle logiche di azione comunemente riscontrabili nelle arene politiche, che vengono rafforzate da processi di rappresentanza di tipo maggioritario. Ad iniziali convergenze sugli obiettivi generali delle politiche pubbliche hanno infatti fatto seguito differenziazioni e conflitti, che emergono quando si considera « come » realizzarli. E ciò non deriva solo da una ricerca della soluzione « migliore ». Nella logica degli attori politici, le preferenze si riferiscono non solo al modo di risolvere i problemi dell'efficienza istituzionale (« cosa decidere »), ma anche ai rapporti con gli altri attori (« con chi o contro chi decidere »). Qualsiasi problema che venga posto sull'agenda politica è quindi sempre leggibile in due modi: quello « normale » secondo il quale vi è un bisogno, una domanda o un'opportunità di governo da soddisfare e quello « politico », secondo il quale c'è un possibile gioco da giocare per sviluppare l'influenza di uno o più attori¹². Questa radicale ambiguità delle logiche di azione può spiegare come, nonostante l'esistenza di un consenso generalizzato sull'opportunità di introdurre una soluzione strutturale per i problemi di governabilità del territorio metropolitano, le concrete scelte da effettuare e le azioni dell'esecutivo possano determinare valutazioni differenziate da parte di diversi schieramenti partitici, le quali possono poi innescare episodi di conflitto politico, come è acca-

¹² Cfr. B. DENTE, *In un diverso Stato. Come riformare la pubblica amministrazione italiana*, Il Mulino, 1995, (p. 29).

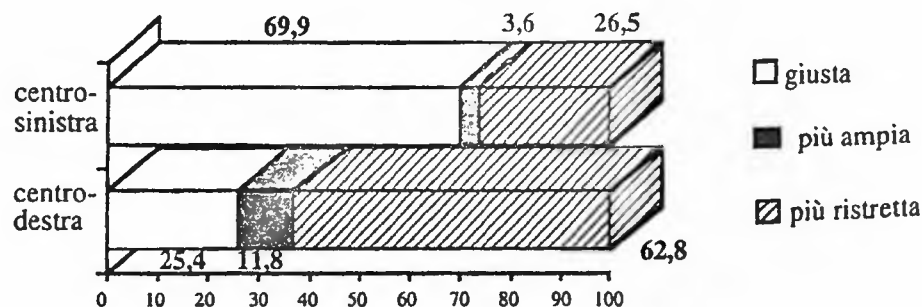
duto, ad esempio, nel caso della modificazione delle circoscrizioni del Comune di Roma (cfr. nota n. 5).

c) la delimitazione territoriale dell'area metropolitana

Sia sotto il profilo territoriale, sia sotto il profilo organizzativo, la realizzazione del governo metropolitano a Roma implica l'adozione di alcune scelte di grande rilievo politico, che incideranno sul « design » istituzionale, sul rendimento dei poteri pubblici e sulla distribuzione delle opportunità di accesso alle sedi decisionali. Esse riguardano la delimitazione territoriale dell'area, l'articolazione del Comune capoluogo esistente in più comuni metropolitani e, infine, la continuità istituzionale, organizzativa e simbolica della Città metropolitana con le preesistenti istituzioni locali. Con riferimento al contenuto di tali possibili opzioni istituzionali, il generalizzato consenso espresso dagli attori politici intorno all'utilità ed alla fattibilità della costituzione della città metropolitana sembra parzialmente indebolirsi, preannunciando possibili controversie. Solo una minoranza degli eletti, infatti, ritiene opportuna la delimitazione geografica sinora prescelta dagli enti locali e dalla Regione Lazio, coincidente con il territorio dell'attuale Provincia di Roma. Il consenso intorno a tale scelta si rivela perciò sensibilmente inferiore (47%) a quello espresso intorno all'utilità del governo metropolitano. Il 36% degli intervistati, infatti, la ritiene sbagliata e, a forte maggioranza (86%), esprime una preferenza per un'area dai confini più ristretti.

Tale *issue* territoriale produce inoltre una sensibile differenziazione nel giudizio delle forze politiche. Per quelle del centro-sinistra, infatti, la delimitazione dell'area è sostanzialmente giusta; al contrario, la maggioranza degli attori politici collocati nell'area di centro-destra propende per una delimitazione più ristretta dell'attuale e solo una piccola parte concorda con le scelte già formalizzate dalle istituzioni di Roma e del Lazio (grafico n. 6). Sostanzialmente irrilevante, infine, il numero degli attori di entrambi gli schieramenti che desidera un'area metropolitana dai confini più estesi di quelli della attuale Provincia di Roma.

Grafico n. 6: Giudizio delle aree politiche sulla delimitazione dell'area metropolitana (valori percentuali)



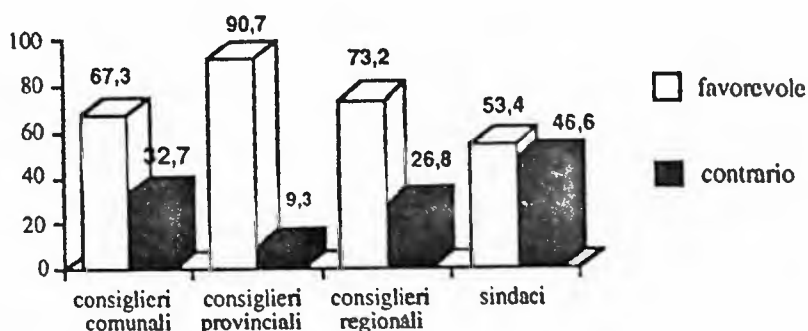
Anche in questo caso, l'orientamento degli attori politici sembra dunque essere ispirato più dall'appartenenza politica che da valutazioni circa l'idoneità delle soluzioni sul tappeto. L'autonomia sostanziale delle *issues* istituzionali ne risulta indebolita, mentre emerge una propensione dei consiglieri di opposizione a differenziarsi dalle scelte operate, proposte o fatte proprie — quando le stesse siano state assunte in precedenti consiliature — dagli esecutivi comunale, provinciale e regionale. Corrispettivamente, i consiglieri di maggioranza accordano a queste soluzioni un assenso che sembra assumere connotati più della lealtà politica che di motivata adesione alle alternative prescelte. Indipendentemente dal ritualismo di tali prese di posizione, un così consistente disaccordo sulla delimitazione territoriale fa emergere un significativo aspetto di problematicità del consenso accordato all'istituzione dall'area metropolitana, in questo caso da parte degli attori appartenenti all'area di centro-destra.

d) la suddivisione del Comune di Roma

La prospettiva di una suddivisione del Comune di Roma in più comuni metropolitani, ciascuno dei quali dotato di poteri minori dell'attuale, consente una seconda controprova del favore con il quale gli attori politici dell'area romana guardano al modello di governo metropolitano articolato su due livelli, introdotto con la legge n. 142. Intorno a questo aspetto della riorganizzazione istituzionale sembra esistere un ampio consenso, dal momento che il 68% degli eletti esprime un'opinione favorevole. Pur essendo stata oggetto di una accesa controversia parlamentare al momento dell'approvazione della legge n. 142, inoltre, nel caso romano la prospettiva di una scomparsa del comune capoluogo non divide significativamente le forze politiche. È infatti favorevole allo scioglimento del Comune di Roma ed alla sua articolazione in comuni metropolitani una larga maggioranza non solo dell'area di centro-sinistra (71%), ma anche di quella di centro-destra (62%).

Gli orientamenti degli eletti nei confronti di questo aspetto dell'innovazione istituzionale sono invece fortemente influenzati dai processi di identificazione con l'istituzione di appartenenza. Se consideriamo il problema dello scioglimento del Comune di Roma da questa specifica angolazione, infatti, possiamo riscontrare come, pur essendo generalizzato un atteggiamento favorevole fra gli appartenenti ai diversi livelli istituzionali, esso comunque caratterizzi in misura maggiore i consiglieri provinciali e regionali ed in misura minore — ma comunque in consistente maggioranza — i consiglieri comunali di Roma (grafico n. 7). Più difficile, invece, interpretare il minore consenso manifestato intorno a questo specifico aspetto del cambiamento istituzionale dai sindaci dei comuni minori dell'area metropolitana.

Grafico n. 7: Livello istituzionale di appartenenza per giudizio sullo scioglimento del Comune di Roma
(valori percentuali)



Con riferimento a questo profilo dell'innovazione va inoltre considerata la rilevanza simbolica che assume la prospettiva di sciogliere un'istituzione di tradizioni plurisecolari come il Comune di Roma. Le istituzioni politiche, infatti, contribuiscono a delimitare i confini della comunità ed hanno perciò un valore costitutivo delle *policy* territoriali, circoscrivendo le aree di appartenenza e di esclusione. L'identità ed i processi di simbolizzazione ad essa associati, inoltre, sono fattori che agiscono tanto sul versante del rapporto tra l'istituzione ed il suo ambiente (spazio politico cittadino, *policy networks*), quanto sul versante interno, chiamando in causa la storia ed i miti organizzativi dell'istituzione comunale, così come i percorsi della *leadership* politica e amministrativa che controlla le risorse per la legittimazione e la simbolizzazione della vita organizzativa. Ciò può spiegare anche l'incidenza relativamente minore di risposte favorevoli fra i consiglieri comunali di Roma.

Il favore pressoché unanime con il quale i consiglieri provinciali accolgono la prospettiva dello scioglimento del Comune di Roma introduce invece una prima evidenza circa il fatto che la ristrutturazione istituzionale e la conseguente riarticolazione delle arene politiche vengono percepite dagli attori come *un gioco a somma zero tra le diverse realtà istituzionali esistenti*. La riallocazione dei poteri viene in altri termini interpretata come una occasione della quale alcuni soggetti — siano essi i leader politici o le istituzioni, rappresentate come arene che « contengono » le opportunità individuali di insediamento politico — potranno beneficiare solo a condizione che altri si vedano sottratte corrispondenti risorse di influenza sui processi di governo del territorio.

In questo quadro si rende tuttavia difficile per gli attori definire le proprie preferenze sulla base di previsioni che, al momento, appaiono ancora dominate dall'incertezza. Per prefigurare i possibili scenari politici ed istituzionali del nuovo assetto del governo metropolitano, la classe politica locale ha infatti a disposizione un apparato cognitivo fondato essen-

zialmente sulle istituzioni esistenti. La Città ed i comuni metropolitani vengono perciò immaginati sostanzialmente come proiezioni di queste ultime nel futuro. Anche i problemi legati alle relazioni interistituzionali vengono perciò rappresentati sulla base di un « trasferimento » nell'ambito del nuovo modello istituzionale delle dinamiche competitive che attualmente si manifestano tra il Comune di Roma, la Provincia e la Regione Lazio.

Per questo motivo la relativa incidenza di opinioni contrarie allo scioglimento del Comune di Roma fra i consiglieri comunali, che non dipende dall'appartenenza politica, può essere ricondotta, oltre che ai profili simbolici ed organizzativi già ricordati, ad una persistente preoccupazione della classe politica dei comuni capoluogo — già emersa nel travagliato processo di elaborazione della legge n. 142 del 1990 — che il nuovo potere metropolitano possa essere identificato con l'attuale Provincia¹³. Dal canto loro, gli attori politici provinciali sembrano implicitamente richiedere — esprimendosi quasi all'unanimità a favore dello scioglimento del Comune di Roma — una garanzia contro la riduzione del governo metropolitano ad una semplice estensione della sfera di influenza e di controllo delle politiche territoriali da parte di quest'ultimo.

In sintesi, la questione dello scioglimento del Comune di Roma viene interpretata dagli attori delle arene politiche interessate da un lato — ma limitatamente — come un problema relativo alla perdita della storica identità istituzionale dello stesso e, dall'altro, come aspetto emblematico delle modalità di ridefinizione — o di riproposizione — dei dualismi (Comune vs. Regione; Comune vs. Provincia) che attualmente caratterizzano le relazioni interistituzionali nell'area romana. Una chiave di lettura particolarmente significativa di entrambe le problematiche è costituita dai rapporti di continuità — simbolica, politica e organizzativa — che la nuova Città metropolitana manterrà con le istituzioni esistenti, aspetto che approfondiremo nel prossimo paragrafo.

3. Le interpretazioni del cambiamento

Abbiamo visto che la riorganizzazione del governo metropolitano viene percepita dagli attori politici dell'arena interistituzionale romana come un gioco a somma zero tra le istituzioni esistenti. Il modo in cui essi rappresentano ed interpretano il cambiamento istituzionale può essere approfondito sulla base di due variabili, relative da un lato alle *aspettative*

¹³ Sulle interpretazioni della continuità istituzionale del governo metropolitano con gli enti manifestate nelle fasi di tematizzazione della riforma, di decisione legislativa e nel periodo immediatamente seguente cfr. E. ROTELLI, *L'assetto istituzionale delle aree metropolitane*, in « Il nuovo governo locale », n. 1/1991, D. SORACE, *Una soluzione per i rebus metropolitani?*, in Le regioni n. 2, 1991, ed E. D'ALBERGO, *Problemi delle politiche istituzionali. Il caso del governo metropolitano*, in La critica sociologica, nel 109, 1994.

di insediamento politico nelle nuove istituzioni e, dall'altro, alla raffigurazione dei *rapporti di continuità fra la Città metropolitana e le istituzioni esistenti*. Le variabili dipendenti che agevolano la lettura di questi due aspetti ci vengono invece fornite da un lato dalla *appartenenza istituzionale* e, dall'altro, dalla *differenziazione territoriale della rappresentanza politica*, fra centro e periferia del sistema metropolitano.

a) le aspettative di insediamento politico

Le aspettative di insediamento politico che gli attori politici di Roma e del Lazio nutrono nei confronti della nuova regolazione istituzionale del potere e dell'arena politica locale possono essere considerate come un indicatore circa l'effettiva attribuzione di significato al processo « costituente ». Un cambiamento dell'assetto di governo dell'area metropolitana, come quello che si avrebbe con l'attuazione del modello introdotto dalla legge n. 142 del 1990, può infatti modificare — con effetti incerti ed imprevedibili — aspetti di grande rilevanza non solo nello svolgimento delle funzioni amministrative, ma anche nella determinazione delle risorse e dei *network* politici della classe di governo locale¹⁴. Entrambi questi aspetti sono già stati oggetto di mutamenti nel corso degli ultimi quindici anni, che hanno visto una riduzione dell'influenza dei partiti nel *policy-making* locale, una sempre più marcata personalizzazione della *leadership* politico-istituzionale¹⁵ e, infine, una redistribuzione dei poteri fra gli organi istituzionali, che ha ridotto i consigli al ruolo di « platee elettive », mentre le decisioni che contano vengono prese in arene più circoscritte¹⁶.

A tali trasformazioni il riassetto dei poteri nell'area metropolitana agguincerà una modificazione delle opportunità di accesso alle arene istituzionali alle quali vengono assunte le decisioni di governo della città e del territorio. La percezione che gli attori politici hanno degli spazi di rappresentanza che verranno aperti — o chiusi — per effetto dell'introduzione di un nuovo assetto istituzionale viene messa in luce dalle preferenze legate allo sviluppo della propria carriera politica ed istituzionale nell'ambito del nuovo ordinamento. Sotto questo profilo, ancorché ritenuta utile, a Roma la Città metropolitana *non rappresenta complessivamente una prospettiva di insediamento politico particolarmente attraente*. Sceglierebbe infatti di

¹⁴ Cfr. E. RECCHI, *Il network politico dell'amministratore comunale italiano*, in *Polis*, n. 2, 1991.

¹⁵ Cfr. G. BETIN-A. MAGNIER, *Chi governa le città? Una ricerca sugli assessori comunali*, Angeli, 1991.

¹⁶ Cfr. M. MORISI, *La trasformazione urbana compie processo decisionale. Il caso di Italia '90*, in *Amministrare*, 1992.

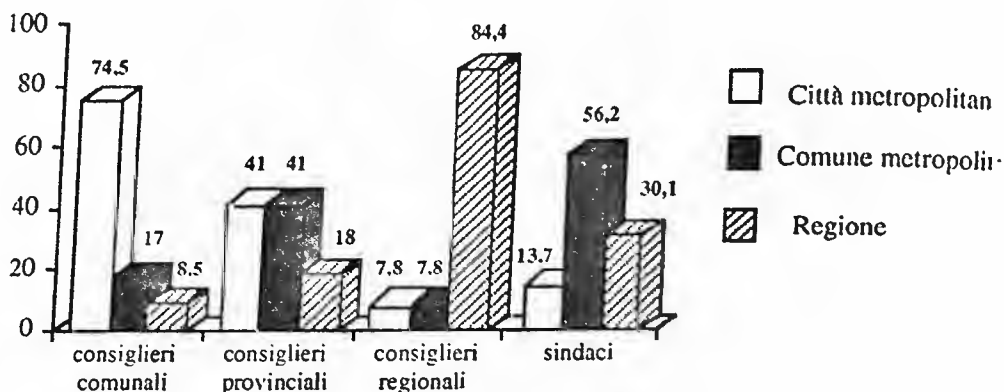
candidarsi per l'istituzione di governo generale del territorio metropolitano solo una minoranza (30%) del complesso degli attori politici, meno di quanti, invece, preferirebbero ricoprire una carica in un comune metropolitano (33%). Il debole « *appeal* » politico della nuova istituzione sembra essere indifferente alle valutazioni circa l'opportunità dell'innovazione. Infatti, opterebbe per il livello metropolitano da un lato il 20% di coloro che ritengono inutile il cambiamento istituzionale e, dall'altro, solo il 34% di coloro che lo valutano complessivamente utile. Le preferenze dei primi soggetti si orientano invece in misura prevalente verso il livello dei comuni metropolitani (46%) e verso quello regionale (34%).

Come è possibile spiegare la concomitanza di una ampia adesione alla prospettiva di istituire la Città metropolitana (78%) e di una così bassa propensione ad individuare nella stessa un proprio potenziale luogo di insediamento politico (30%)? Una risposta può essere ricercata superando una rappresentazione strettamente utilitaristica dell'azione politica ed individuando nei processi di identificazione degli eletti con i rispettivi enti le premesse di una « logica dell'appropriatezza » che, almeno in parte, condiziona la stessa percezione delle opportunità di affermazione politica offerte dalle istituzioni rappresentative¹⁷. Nel caso romano, le prospettive di identificazione futura vengono infatti condizionate in primo luogo dal livello istituzionale entro il quale i diversi attori attualmente operano.

Infatti, gli attori appartenenti ai diversi enti tendono tutti ad esprimere una prevalente preferenza per lo sviluppo della propria carriera nella istituzione appartenente al nuovo modello che viene considerata corrispondente a quella per la quale sono stati eletti (grafico n. 8). Così, più della metà dei sindaci dei comuni minori colloca le proprie aspettative di elezione in un futuro comune metropolitano o nella Regione, trascurando la Città metropolitana. La stragrande maggioranza dei consiglieri regionali, invece, le prevede nella Regione Lazio, disinteressandosi delle arene politiche locali. Le caratteristiche ampiamente extraurbane delle politiche gestite e la distribuzione della rappresentanza territoriale nella Provincia di Roma determinano a loro volta una distribuzione paritaria delle preferenze dei consiglieri provinciali per la prosecuzione della carriera politica nei comuni o nella Città metropolitana ed un interesse per una proiezione in sede regionale. La percentuale di coloro che individuano le proprie prospettive di carriera in quest'ultima istituzione è maggioritaria solo fra i consiglieri capitolini.

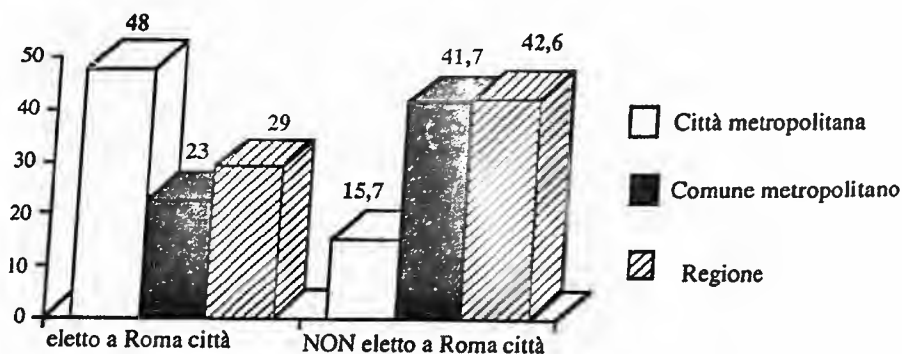
¹⁷ Sul rapporto tra logiche « dell'appropriatezza » e « della consequenzialità » nell'azione politica e nei processi di mutamento istituzionale cfr. J. MARCH e J. OLSEN, *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica*, Il Mulino 1992 e, degli stessi autori, *Institutional perspectives on political institutions*, Working Paper ARENA, n. 2, 1994 e *Democratic governance*, Free Press, New York, 1995.

Grafico n. 8: Preferenze degli attori delle diverse istituzioni per lo sviluppo della carriera politica (valori percentuali)



Consideriamo ora il modo in cui la *dimensione territoriale della rappresentanza* influenza le aspettative di insediamento politico. Gli eletti alle diverse cariche (consiglio comunale, provinciale e regionale) che hanno la propria base rappresentativa nell'ambito del territorio cittadino di Roma¹⁸ collocano il proprio futuro politico prioritariamente nella Città metropolitana. Gli eletti in collegi elettorali o in istituzioni che insistono su aree territoriali extra-urbane, invece, identificano prioritariamente le proprie opportunità di prosecuzione della carriera politica nella Regione o nei comuni metropolitani e solo in un basso numero di casi nella Città metropolitana (grafico n. 9).

Grafico n. 9: Area territoriale di rappresentanza e preferenze per lo sviluppo della carriera (valori percentuali)



¹⁸ Mentre i sindaci dei comuni minori ed i consiglieri comunali capitolini esprimono una rappresentanza che, rispettivamente, esclude o coincide con il territorio della città di Roma

Nonostante la erigenda istituzione sia destinata ad avere una base elettorale corrispondente all'intera area metropolitana (attuale Comune di Roma e comuni dell'hinterland) e, soprattutto, a gestire politiche materiali coincidenti con tale estensione territoriale, la stessa assume dunque nelle aspettative degli attori una connotazione politico-rappresentativa prevalentemente circoscritta al territorio urbano della città di Roma, inteso in senso stretto.

La rappresentanza politica territoriale è fondata su diversi fattori, fra i quali rivestono importanza quelli legati da un lato a profili simbolici di identità e, dall'altro, quelli legati alle relazioni fra gli eletti e gli interessi sociali organizzati. Nelle dimensioni medie e piccole — quali quelle dei comuni minori dell'area metropolitana di Roma — l'esercizio del potere amministrativo è fondato su relazioni più dirette di fiducia e di scambio tra elettori ed eletti. Tali risorse potrebbero essere compromesse — nella percezione degli attori politici — nel caso di una riarticolazione istituzionale nella quale le micro-specificità extraurbane dovessero essere stemperate nell'ambito di un governo della globalità metropolitana.

Nell'attuale articolazione del governo locale, la Provincia esercita indubbiamente una scarsa attrattiva per gli attori politici della città di Roma, essendo di gran lunga più influente e prestigioso il ruolo svolto dal « grande » Comune. Per gli attori politici « extra-urbani », invece, l'arena politica provinciale rappresenta solo in parte un luogo di negoziazione degli interessi espressi da aree territoriali circoscritte (i comuni minori) con quelli del grande centro cittadino, proprio a causa dell'estrema debolezza istituzionale dell'ente.

Con l'adozione del modello di governo metropolitano si avrebbe una importante redistribuzione degli attuali « pesi » istituzionali. La Città metropolitana, i cui organi saranno eletti da tutti i cittadini dell'area e non solo dai « romani », potrebbe costituire per gli interessi extra-urbani un'opportunità di negoziazione di tutte quelle decisioni pubbliche prese dal Comune di Roma le cui conseguenze — ad esempio, nel campo dei trasporti e della viabilità, dell'ambiente, della gestione urbanistica del territorio, dei rifiuti, dei beni culturali, dell'istruzione e della formazione, delle infrastrutture economiche — ricadono già oggi anche al di fuori dei suoi confini¹⁹. Tuttavia, tale opportunità non sembra essere valorizzata dagli attori

inteso in senso stretto, i consiglieri regionali e provinciali possono essere eletti in collegi che ricomprendono o meno tale territorio. Queste ultime due assemblee esprimono dunque sotto questo profilo una rappresentanza mista (urbana ed extraurbana). L'universo degli attori politici è stato perciò dicotomizzato, ottenendo da un lato un gruppo di attori eletti a Roma (consiglieri comunali di Roma, consiglieri provinciali e regionali eletti in collegi di cui fa parte il territorio del Comune di Roma), e dall'altro, un gruppo di non eletti a Roma (sindaci dei comuni minori, consiglieri provinciali e regionali eletti in collegi di cui *non* fa parte il territorio del Comune di Roma). Gli eletti per la Regione Lazio con la quota « maggioritaria » ed il Presidente della Provincia di Roma sono stati considerati come appartenenti al primo gruppo.

¹⁹ Emblematico, a questo proposito, è il conflitto interistituzionale determinato dalla recente decisione del Comune di Roma di dislocare un campo nomadi all'interno del proprio territorio, ma in prossimità dei confini con il Comune di Ciampino. Questa scelta ha scatenato un allarme sociale tra i residenti e tra gli attori politici di quest'ultimo comune, i quali hanno

politici che esprimono una rappresentanza territoriale periferica, mentre viene maggiormente considerata da coloro i quali partecipano ai processi di governo delle politiche locali da posizioni istituzionali che sono già oggi « forti ».

In conclusione, l'espressione di un generalizzato consenso nei confronti dell'innovazione non viene accompagnato da una significativa modificazione delle aspettative di carriera degli attuali eletti, i quali in circa i due terzi dei casi si ricandiderebbero per la stessa istituzione o per quella del nuovo ordinamento che considerano corrispondente all'attuale. Tale atteggiamento inerziale può essere però ricondotto anche all'alone di incertezza che ancora avvolge sia i possibili esiti della redistribuzione puntuale dei poteri di governo del territorio, sia la modificazione delle opportunità di accesso alle corrispondenti arene decisionali. In altri termini, per una parte consistente degli attori politici la Città metropolitana e, più generalmente, il modello di governo metropolitano fondato sui due livelli istituzionali, rimane ancora un oggetto misterioso. In tali condizioni, il rischio di perdere il controllo di risorse politiche prevale sulla individuazione di nuove opportunità di insediamento politico ed istituzionale.

L'identificazione con la carica attualmente ricoperta e con la dimensione territoriale (urbana o extraurbana) del mandato di rappresentanza influenzano dunque le aspettative che gli attori legano alla nuova articolazione istituzionale. La Città metropolitana ha *appeal* politico da un lato per i consiglieri comunali di Roma e, dall'altro, per gli eletti nelle rimanenti istituzioni che rappresentano il territorio urbano. Ciò introduce importanti conseguenze anche in relazione alla prefigurazione dell'identità della Città metropolitana. È possibile approfondire questo aspetto attraverso un esame del modo in cui gli attori interpretano i nessi di continuità tra la Città metropolitana e le diverse istituzioni esistenti.

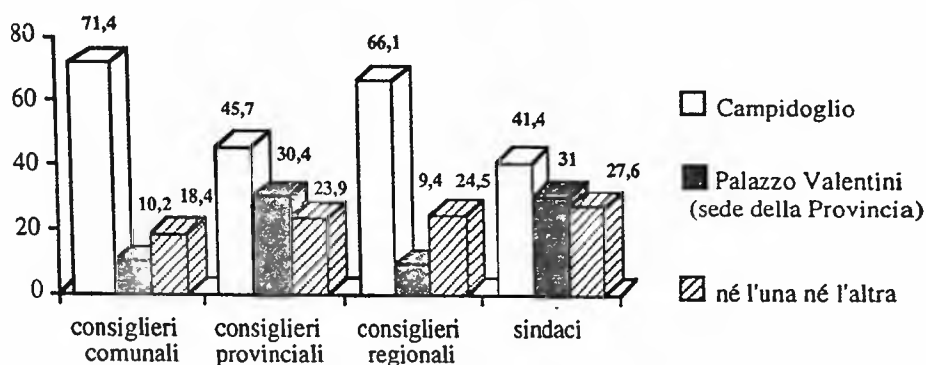
b) la continuità fra la città metropolitana e le istituzioni esistenti

Così come lo scioglimento del Comune capoluogo, anche la continuità istituzionale della città metropolitana con il Comune o con la Provincia ha costituito una questione controversa, sia al momento dell'approvazione della legge n. 142, sia nella discussione interpretativa che ha fatto seguito alla decisione legislativa. Gli attori dell'area metropolitana di Roma associano l'idea di continuità istituzionale, simbolica ed organizzativa — rilevata dall'indagine attraverso il profilo, peraltro assai importante anche sul piano simbolico, della sede logistica della nuova istituzione — principalmente (54%) con il Comune di Roma e solo in misura minore (21,7%) con la Provincia. Il 24,3% degli intervistati, invece, non ritiene adeguata né l'una né l'altra delle due sedi.

protestato assai più vivacemente — lamentando l'impotenza e la scarsa autonomia derivante dalla configurazione istituzionale esistente — di quanto non abbiano fatto, invece, i residenti e gli attori politici appartenenti alla circoscrizione del Comune di Roma interessata.

Tale orientamento non costituisce l'oggetto di significative differenziazioni dovute all'appartenenza politica²⁰. Nonostante in tutte le istituzioni prevalga un orientamento favorevole a tale continuità (grafico n. 10), ciò si verifica in misura più accentuata fra i consiglieri comunali — che appaiono del tutto « interessati » — e regionali, i quali appaiono, invece, del tutto « disinteressati » nei confronti di questa soluzione, come era risultato evidente dalla bassa propensione a candidarsi per la Città metropolitana²¹. Concordano invece in misura minore con questa ipotesi i consiglieri provinciali ed i sindaci dei comuni minori, circa un terzo dei quali preferirebbe piuttosto la continuità con l'attuale Provincia. Va notato, peraltro, che queste due ultime categorie di attori esprimono — e si considera anche l'opzione che esclude entrambe le possibilità — opinioni in maggioranza contrarie alla continuità con il Comune di Roma.

Grafico n. 10: Continuità della città metropolitana con gli enti esistenti, per livello istituzionale di appartenenza (valori percentuali)



L'identificazione istituzionale dovuta alle cariche già ricoperte introduce dunque delle diversificazioni nel modo in cui gli attori prefigurano l'identità della futura Città metropolitana. A differenziare ulteriormente l'opinione degli attori politici circa le sue linee di continuità contribuisce-

²⁰ Questa preferenza viene infatti espressa in pari misura da parte degli eletti appartenenti al centro-destra (56%) ed all'area di centro-sinistra (55%), mentre la stessa cresce significativamente (66%) tra coloro i quali preferiscono collocare le proprie prospettive politiche nell'ambito della città metropolitana. Quest'ultimo dato è a sua volta sicuramente influenzato dalla presenza di un elevato numero di consiglieri comunali sia tra coloro che si candideranno per la Città metropolitana, sia fra coloro che preferiscono che la stessa mantenga una prevalente continuità con il Comune di Roma.

²¹ In particolare, sarebbero intenzionati a candidarsi per la Città metropolitana solo il 12% dei consiglieri regionali eletti in collegi ricompresi nel territorio dell'attuale Comune di Roma.

inoltre la rappresentanza territoriale. Infatti, gli eletti nell'ambito del territorio urbano propendono per la continuità con il Campidoglio nel 67% dei casi, contro il 47% degli eletti nelle aree esterne.

È opportuno considerare quest'ultimo aspetto contestualmente ad altri tre fattori messi in evidenza precedentemente: la prevalenza della collocazione delle aspettative di carriera nella Città metropolitana da parte dei consiglieri comunali di Roma (grafico n. 8) e del resto degli attori eletti nel territorio urbano (grafico n. 9); la prevalenza di opinioni favorevoli allo scioglimento del comune di Roma fra i consiglieri di questa istituzione (grafico n. 7). L'insieme di questi fattori fa ritenere che nella rappresentazione datane dagli attori politici dell'area romana, la Città metropolitana da istituire venga interpretata come una sostanziale estensione territoriale dell'attuale configurazione politica ed istituzionale del Comune di Roma. Nel passaggio alla nuova « forma di governo » quest'ultimo, in altri termini, non si potrebbe considerare effettivamente sciolto ma, piuttosto, cambierebbe virtualmente denominazione, assommando ai poteri già esercitati le nuove funzioni di tipo provinciale. I « comuni metropolitani », inoltre, non sarebbero tanto il risultato del frazionamento del Comune di Roma, quanto l'effetto di una crescita di rango delle sue attuali circoscrizioni di decentramento.

Una rilevante componente di tale rappresentazione è costituita dalla alta propensione al trasferimento nell'istituzione metropolitana della sola classe politica e di governo del Comune capoluogo e di quella eletta in altre istituzioni entro i suoi confini. Come vedremo, questa possibile configurazione determina un atteggiamento complessivamente meno favorevole nei confronti del cambiamento istituzionale da parte dei sindaci dei comuni metropolitani minori. Una parte di questi ultimi, infatti, pur vedendo già attualmente limitata la propria autonomia nel *policy-making* territoriale dalle ricadute delle scelte di governo del Comune di Roma, sembra individuare nel modello di governo metropolitano una ulteriore minaccia nei confronti della indipendenza e dell'identità delle proprie istituzioni di appartenenza.

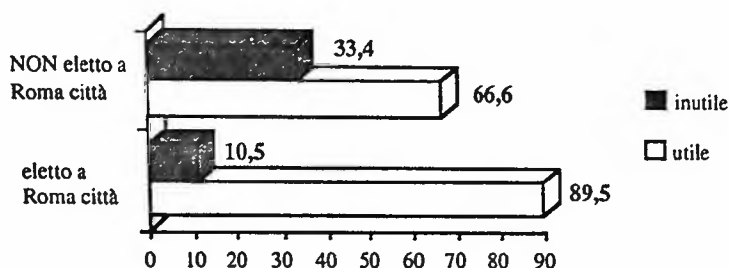
c) il centro e le periferie dell'area metropolitana: la rappresentanza politica del territorio

Se le principali decisioni che possono portare al riassetto del governo metropolitano di Roma dipendono dai consigli comunale, provinciale e regionale, un rilevante e specifico problema del processo di istituzionalizzazione è relativo al ruolo che nell'ambito dello stesso potranno svolgere i comuni minori. Infatti, il metodo consensuale prescelto con l'Accordo e la Conferenza subordina l'attuazione del governo metropolitano anche all'adesione di queste istituzioni, le quali dovrebbero consegnare alla nuova Città metropolitana importanti funzioni amministrative, rinunciando ad esercitarle in proprio. Le logiche di azione che prevarranno sia all'interno di ciascuna di queste « micro-arene », sia nell'ambito della rete di relazioni interistituzionali e di rappresentanza politica che collega le stesse fra loro

e con le istituzioni maggiori costituiscono dunque uno specifico fattore di condizionamento del processo di istituzionalizzazione.

Considerando quanto è osservato in precedenza a proposito della morfologia territoriale della rappresentanza politica nell'area metropolitana, è possibile approfondire questo aspetto analizzando nel suo insieme la rappresentanza dell'*hinterland*, compresa quella che ha luogo nelle assemblee provinciale e regionale. Riprendendo la scomposizione dell'universo degli attori politico-istituzionali dell'area metropolitana in due gruppi — eletti da un lato a Roma città e, dall'altro, nella provincia e nel resto della Regione — possiamo così rilevare una distribuzione differenziata del consenso intorno alla costituzione del governo metropolitano (grafico n. 11).

*Grafico n. 11: Utilità dell'innovazione,
per area territoriale di rappresentanza
(valori percentuali)*



Il consenso è infatti più deciso nel caso dei rappresentanti eletti nell'area territoriale cittadina, mentre gli eletti nelle aree esterne ai confini del Comune di Roma dimostrano una propensione più accentuata dei primi ad esprimere valutazioni di tipo negativo. Viene in questo modo confermata non solo l'interpretazione della Città metropolitana in chiave di continuità con l'attuale Comune di Roma, ma anche la propensione di parte dei consiglieri regionali e provinciali eletti nelle aree territoriali extraurbane a farsi prioritariamente interpreti degli interessi di tali collegi. Questi interessi vengono evidentemente considerati da una parte non irrilevante — ancorché complessivamente minoritaria — degli attori politici extracittadini come potenzialmente minacciati dalla introduzione del nuovo modello di governo.

4. Le prospettive del processo di istituzionalizzazione

Come abbiamo visto, nella arena interistituzionale romana la contestuale presenza di maggioranze consiliari favorevoli agli esecutivi non assicura di per sé che il consenso nei confronti della politica di riorganizzazione del governo metropolitano sia del tipo necessario per alimentare un proces-

so di tipo « costituente ». Anche se le fatture partitiche risultano meno significative del previsto, le interpretazioni che gli attori politici danno del cambiamento istituzionale introducono un motivo di incertezza circa il possibile impatto dell'innovazione. Anziché come la creazione di nuove istituzioni, la nuova articolazione dei poteri viene raffigurata sostanzialmente come una *proiezione nel futuro di quella esistente*, con la riproduzione del dualismo tra centro e periferia del sistema metropolitano che attualmente la caratterizza. In particolare, gli attori politici interpretano la Città metropolitana come una sostanziale *estensione* territoriale dell'attuale realtà istituzionale del Comune di Roma. Ciò provoca un rafforzamento del consenso nel Consiglio comunale e fra gli eletti che esprimono una rappresentanza politica cittadina. Corrispettivamente, determina invece un minore consenso da parte dei rimanenti attori che, nel caso dei sindaci dei comuni minori, si spinge fino ad una rappresentazione dell'innovazione come una minaccia per le aree extraurbane, i loro interessi e la loro identità istituzionale.

Se questa è l'interpretazione del cambiamento, sia l'adesione delle singole assemblee delle scelte che definiscono le regole del processo di istituzionalizzazione (concrete nell'« Accordo per la città metropolitana »), sia le opzioni relative alla delimitazione dell'area ed alle forme organizzative e simboliche della continuità istituzionale con gli enti esistenti sembrano destinate a costruire l'oggetto di un *negoziato*, sia tra le forze politiche, sia fra le diverse istituzioni locali. Di per sé, tuttavia, la negoziazione appare una modalità inadeguata alla realizzazione del tipo di consenso « costituente » necessario per sostenere adeguatamente un processo di istituzionalizzazione della portata del governo metropolitano.

Una riduzione speculare e contrattata della rigidità con cui diversi attori definiscono le proprie preferenze non equivale, in altri termini, a quel processo di apprendimento collettivo nel quale si sostanzia, invece, la trasformazione delle identità e la formazione di solide e condivise basi di legittimazione per nuove istituzioni. La nuova regolazione « maggioritaria » e « presidenzialista » del gioco politico locale non esaurisce dunque le condizioni necessarie per garantire gli esiti del processo di istituzionalizzazione. Le logiche di azione degli attori politici, infatti, non dipendono solo dalla regolazione delle arene decisionali, né solo da rappresentazioni utilitaristiche delle risorse istituzionali, ma anche da altri elementi, di tipo cognitivo, culturale e situazionale, che ne circoscrivono la razionalità²². Sotto questo profilo la realizzazione del cambiamento sembra dipendere dalla capacità degli imprenditori istituzionali di immettere nel processo risorse di attenzione e di integrazione fra gli attori.

Per ottenere legittimazione, le istituzioni devono svolgere due diversi tipi di funzioni. Da un lato devono offrire un quadro sovra-intenzionale di azione appropriata ai soggetti individuali e collettivi e fornire le basi materiali e simboliche per l'identificazione di comunità di attori. Dall'al-

²² Cfr. J. MARCH e J. OLSEN, 1992, 1994 e 1995, cit.

tro, le amministrazioni devono essere adatte per svolgere specifiche missioni²³ consistenti, nel caso del governo locale, nella regolazione e nel governo di singole aree di *policy* entro un ambito territoriale definito. Anche la difficile opera di costruzione di nuove istituzioni deve soddisfare questi due indispensabili requisiti, la presenza dei quali nel processo stesso costituisce la base di una dinamica di effettiva istituzionalizzazione.

Nel caso del governo metropolitano, tale processo potrà essere efficace se il primo tipo di funzioni sarà effettivamente svolto, introducendo nuove opportunità di identificazione simbolica per i cittadini e gli attori politici di tutto il territorio metropolitano. In altri termini, appare indispensabile — anche se di per sé non sufficiente — andare oltre una semplice riduzione della minaccia che sembra essere associata all'innovazione da parte degli attori che interpretano il loro mandato rappresentativo prioritariamente in termini di tutela degli interessi del territorio extra-urbano. Il secondo tipo di funzioni rinvia invece da un « *design* » istituzionale adatto per assicurare una regolazione del *policy-making* territoriale in grado sia di comporre efficacemente i conflitti di interesse che attraversano le diverse arene settoriali di decisione pubblica e di azione amministrativa, sia di supportare prestazioni efficienti e livelli di *outcome* giudicati sufficienti dagli amministratori.

Sinora gli « imprenditori » istituzionali hanno privilegiato questo secondo profilo. Nella discussione, infatti, sono stati messi in luce alcuni vantaggi derivanti dal trapianto di modelli di governo metropolitano che — almeno in parte e con fortune ciclicamente riconosciute o disconosciute da altri sistemi politici nazionali — hanno dato prova di buon funzionamento in diversi paesi. Insieme a tali motivazioni gli altri attori politici percepiscono però anche le aspettative di affermazione politica e di rafforzamento associato all'innovazione. Questa rappresentazione non solo non è sufficiente per garantire il consenso degli attori dell'arena interistituzionale dai quali dipende il successo delle strategie di cambiamento, ma può essere controproducente innescando, come si è visto, dinamiche nelle quali alla percezione di una potenziale minaccia si reagisce rigettando l'intero progetto istituzionale, o sue significative componenti.

Come è risultato evidente anche nelle rappresentazioni degli attori politici, infine, la Città ed i comuni metropolitani non saranno istituzioni « nuove », dal momento che ereditano *leadership* politica e risorse organizzative dagli enti locali attualmente esistenti. Questi ultimi verranno sì sciolti, ma trasmetteranno i loro « cromosomi » alle nuove amministrazioni. L'eredità genetica degli enti che dovranno trasformarsi in governo metropolitano — il Comune e la Provincia di Roma, i comuni minori ed il sistema di relazioni che attualmente le lega reciprocamente — eserciterà un ruolo talmente rilevante nel processo di innovazione da rischiare di com-

²³ Su queste due caratteristiche delle istituzioni e dei processi di istituzionalizzazione cfr. L. LANZALACO, 1995, cit. e, da ultimo, C. OFFE, *Si possono progettare le istituzioni? Considerazioni sulla transizione nell'Europa dell'Est*, in Stato e mercato, n. 2, 1995.

promettere le ragioni stesse del cambiamento. Questi enti, peraltro, non versano attualmente in condizioni di inefficienza e discredito tali da facilitare — attraverso una acuta crisi di legittimazione politica e sociale — l'opera degli « imprenditori » istituzionali del governo metropolitano, come se si fosse nella condizione di dover fare « *tabula rasa* »²⁴. Se è possibile, infine, raffigurare i vantaggi che potrebbero derivare dal nuovo assetto istituzionale ai fini dell'amministrazione delle politiche territoriali, gli stessi non appaiono ancora evidenti su di un piano simbolico agli attori da cui dipende l'implementazione. Questo profilo, invece, presenta particolarmente radicata ed attiva l'identificazione con le istituzioni esistenti.

Tanto maggiori, perciò dovranno essere le risorse che gli « imprenditori istituzionali » dovranno mettere in campo, sommandole a quelle di legittimazione — derivanti soprattutto dalla regolazione elettorale dei sistemi istituzionali locali — delle quali già dispongono. In particolare, l'informazione è una risorsa che può contribuire alla creazione di un consenso più vasto e consapevole. La stessa, tuttavia, non dovrebbe essere spesa solo per evidenziare l'esistenza di reciproche convenienze, bensì attivata in termini tali da incentivare prospettive di *integrazione* fra i sotto-sistemi politici, istituzionali e territoriali dell'area metropolitana romana.

Un ulteriore fattore che potrà intervenire positivamente nel processo di istituzionalizzazione del governo metropolitano è costituito da una sua fuoriuscita dalla *autoreferenzialità*, che attualmente lo confina nell'ambito della sfera politica, strutturando il circuito decisionale in modo « chiuso » e limitato alle interazioni fra gli attori politici ed istituzionali. Il necessario consenso dei cittadini e degli interessi sociali organizzati — tanto più decisivo se la riorganizzazione istituzionale verrà anche sottoposta ad un referendum popolare — può essere a sua volta ricercato in termini prevalentemente simbolici o, invece, insistendo sulla maggiore efficienza amministrativa attesa dall'innovazione. Entrambe le dimensioni non bastano, da sole, a fornire il necessario tipo di legittimazione, né alle strategie di cambiamento né, tantomeno, alle istituzioni da costruire.

In altri termini, se la legittimazione delle istituzioni dipende dalla loro duplice capacità di produrre identità e di regolare processi distributivi e redistributivi attraverso la gestione di politiche pubbliche, una condizione per la fattibilità del nuovo governo metropolitano consiste nella capacità delle strategie innovative di tenere conto dei cambiamenti qualitativi nelle « domande » di governo e, possibilmente, di anticiparli, aumentando la propria flessibilità. E, tuttavia, gli orientamenti e le aspettative già maturati, così come quelli che potrebbero crearsi nell'arena socio-economica metropolitana con riferimento al cambiamento della « forma di governo » del territorio romano, sembrano ad oggi fuoriuscire dall'ambito di attenzione degli stessi « imprenditori istituzionali », anche perché non sufficientemente conosciute.

ERNESTO D'ALBERGO

²⁴ Cfr. C. OFFE, 1995, cit. (p. 203)

Per un'analisi dell'integrazione sociale degli zingari: dal quantitativo al qualitativo

La problematica dell'integrazione sociale degli zingari, assai ricca e complessa per le peculiari caratteristiche e la cultura di un popolo lungamente perseguitato¹, particolarmente si presta, a mio parere, ad una riflessione sull'utilizzo del dato qualitativo e sulla sua fecondità euristica. Un approccio meramente quantitativo a tale problematica non può che limitarsi infatti, per le sue intrinseche caratteristiche, a dare una visione d'insieme del fenomeno, non adeguata a cogliere la specificità di una cultura tanto diversa dalla nostra, né dunque le difficoltà reali connesse al processo di integrazione sociale degli zingari. Occorre ricordare, infatti, che il popolo zingaro è costitutivamente nomade e da sempre ha fondato la propria sopravvivenza sul nomadismo, praticando attività economiche a questo funzionali, quali il piccolo commercio, l'esercizio di spettacoli viaggianti, la lettura della buona sorte, etc. La possibilità di esercitare con profitto tali attività era basata proprio sulla mancanza di integrazione con le popolazioni circostanti che, soprattutto in epoca preindustriale, accoglievano favorevolmente lo straniero, fornitore di piccoli servizi, che ben presto si spostava altrove. Il problema dell'integrazione sociale comincia a porsi più tardi, per gli zingari, sostanzialmente con l'avvento dell'industrializzazione, che sembra spingere gradualmente questa popolazione a sedentarizzarsi. Infatti il nomadismo è reso sempre più difficile dai numerosi divieti ed appare meno necessario con la diffusione della motorizzazione, che permette allo zingaro una maggiore mobilità intorno ad un luogo base, senza bisogno di affrontare veri e propri viaggi con la famiglia. Si arriva dunque alla situazione odierna, con forme di sedentarizzazione sempre più diffuse, soprattutto alle periferie delle grandi città, e i numerosi problemi conseguenti, tra cui la necessità, unitamente alla difficoltà, di addivinare a un minimo di integrazione degli zingari nel contesto sociale.

È evidente come la semplice presentazione di dati quantitativi, la scelta di alcuni indicatori dell'integrazione sociale e la misurazione della loro consistenza numerica, non possa essere sufficiente alla lettura di un fenomeno tanto complesso. Appare infatti indispensabile comprendere i dinamismi

¹ Cfr., tra gli altri, JEAN-PIERRE LIEGEIS, *Zingari e viaggianti*, tr. it., Roma, Lacio Drom, 1987 (*Tsiganes et voyageurs*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1985) e FRANCOIS DE VAUX DE FOLETIER, *Mille anni di storia degli zingari*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1978 (*Mille ans d'histoire des tsiganes*, Parigi, Librairie Arthème Fayard, 1970).

interni necessari perché una cultura antica e profondamente radicata consenta a una popolazione costitutivamente nomade adattamenti tali da rendere possibile l'integrazione con le popolazioni circostanti. D'altra parte il dato quantitativo permette di sapere *ciò che è avvenuto*, ma non *come è avvenuto* e non dice molto riguardo alle dinamiche reali tra gli individui, poiché non tiene conto delle loro risorse di partenza né di eventuali processi di perturbazione delle loro azioni², tutti fattori estremamente importanti in questo caso. Inoltre mi sembra che il puro dato quantitativo su taluni aspetti del fenomeno, senza ulteriori approfondimenti, possa contribuire a rafforzare pregiudizi già molto diffusi nei confronti di questa popolazione. Per esempio supponiamo di scegliere come indicatore di integrazione sociale l'impiego in un'attività lavorativa stabile e di misurarne la consistenza numerica in un gruppo di zingari; probabilmente questa risulterà molto ridotta e può essere facile concludere che, effettivamente, gli zingari hanno poca voglia di lavorare. Mi pare invece estremamente importante affiancare ad eventuali dati quantitativi la presentazione di materiale qualitativo, utile ad integrarli e a consentire una comprensione più approfondita del fenomeno in esame. In proposito vorrei portare un esempio basato sull'uso di materiale biografico, in particolare sulla ricostruzione di spezzoni di storie di vita.

La ricerca è stata condotta in una piccola comunità di zingari genovesi³, che ospita circa un centinaio di Rom Khorakhanè. Dall'osservazione delle loro abitudini di vita risultava evidente che parecchi di questi zingari, ormai accampati in città da quasi una decina di anni, facevano diversi tentativi per avvicinarsi al mondo dei *gagè*⁴ e per addivenire a una migliore integrazione nel contesto sociale. La scolarizzazione dei minori era infatti, nel corso degli anni, sempre più diffusa, per quanto attiene alla scuola materna ed elementare, mentre diversi uomini cominciavano a intraprendere un lavoro dipendente, con l'assunzione presso piccole ditte, ottenuta dopo anni di iscrizione regolare all'ufficio di collocamento. Inoltre sembra diffondersi, sia tra gli adolescenti⁵ sia tra gli stessi adulti di sesso maschile, l'interesse a frequentare corsi professionali e a conseguire la licenza media.

L'ipotesi di lavoro formulata era che gli zingari non riescano a integrarsi nella nostra società, a partire dagli ambiti economico e culturale, perché ostacolati in questo percorso dalla loro marcata appartenenza al gruppo, che oppone notevole resistenza a ogni tentativo dei suoi membri di allontanarsene anche solo per alcuni aspetti. Ogni tentativo di integra-

² V. CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY, *Storie di vita e sociologia. Problemi di metodo*, in MARIA IMMACOLATA MACIOTI (a cura di), *Oralità e vissuto*, Napoli, Liguori, 1986, p. 26.

³ La raccolta dei dati e la ricostruzione delle storie di vita sono state effettuate da me personalmente nel corso del mio lavoro di assistente sociale presso il Consultorio familiare della USL 3 « Genovese » del quartiere Foce. Tale servizio si occupa delle problematiche di questa comunità zingara dal 1988, data del suo insediamento in zona.

⁴ *Gagè*, in lingua zingara, significa « non zingaro ».

⁵ In considerazione della specificità dello stile di vita zingaro intendo come adolescenza il periodo che va dalla fine della scuola elementare al matrimonio, quindi dai dodici anni ai diciotto circa per i maschi, ai sedici per le femmine.

zione di uno zingaro, infatti, è configurabile come un'esperienza di interazione tra la nostra società e il suo gruppo di appartenenza, in cui la vita è regolata da norme e valori diversi dai nostri e tali per cui è difficile trovare un punto di incontro e una via di comunicazione positiva. D'altra parte quella stessa appartenenza al gruppo, per uno zingaro, è fondamentale per la sopravvivenza e addirittura fattore strutturante della propria identità, dunque appare irrinunciabile, ed è difficile per il singolo seguire una via individuale verso l'integrazione che comporterà, giocoforza, un minimo di presa di distanza dal gruppo.

A verifica dell'ipotesi di partenza sono stati raccolti alcuni dati sulla situazione lavorativa e le esperienze di scolarizzazione degli adulti e sono stati ricostruiti spezzoni di storie di vita di adulti e di adolescenti, di seguito riportati.

	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994
Totale adulti sesso maschile	10	17	16	20	21	21	22
Frequentanti un corso scolastico o professionale	2	1	—	4	1	—	—
Lavoratori dipendenti	—	—	1	2	4	2	1

La tabella evidenzia lo sviluppo nel tempo delle variabili. Sulla prima riga è riportato il totale degli adulti di sesso maschile, che costituisce la popolazione utile su cui misurare le due variabili per valutarne il peso all'interno della comunità; infatti le donne, per motivi culturali, non si dedicano assolutamente ad attività di studio o di lavoro extradomestico. I dati sui frequentanti un corso scolastico o professionale si riferiscono a una frequenza effettiva, anche se poi interrotta, e non alle semplici iscrizioni, che sarebbero molto più numerose. Le frequenze sono relative, in alcuni casi, a corsi del tipo « 150 ore » per il conseguimento della licenza media, in altri a corsi professionali nel settore dell'edilizia e della ristorazione.

Tra i lavoratori dipendenti sono stati conteggiati sia quelli dediti a un lavoro stabile, sia quelli assunti con contratto a tempo determinato. Per entrambe le variabili i dati richiedono ben pochi commenti, in quanto i tentativi di lavoro dipendente o di una qualche scolarizzazione sono comunque scarsissimi. I quattro lavoratori dipendenti che si evidenziano nel 1992 sono in parte gli stessi che hanno frequentato un corso nel 1991. I dati degli anni successivi dimostrano come l'esperienza non abbia avuto seguito. Un solo uomo è lavoratore stabile dal 1991.

Esperienze di questo genere si basano su una motivazione economica, con valenze di tipo integrativo rispetto alla società circostante, e sono fondate su scelte strettamente individuali. Come tali, dunque, vengono portate avanti vincendo la resistenza, e forse il biasimo, della comunità. Ho osservato, per esempio, che in tutte le famiglie dove l'uomo era lavoratore dipendente, la donna ha continuato a mendicare, spesso contro la volontà del marito. Dunque lo zingaro adulto, che lavora o studia, comunque non facilmente integrato tra i *gagé* in questi nuovi contesti, è certamente più a rischio di emarginazione anche all'interno della sua stessa comunità e si espone a gravi conseguenze. Egli infatti è uno zingaro, ha vissuto come tale fino a quel momento e ciò che sperimenta tentando esperienze integrative non è, a mio parere, semplicemente un conflitto, ma una vera e propria scissione. Una scissione dalla comunità, dalla quale comunque non riuscirà ad allontanarsi, perlomeno non in tempi brevi, dalla famiglia che si è ormai costituito, che rischia la destrutturazione, da ciò che è stato fino a quel momento; infine, da se stesso, fino al limite dell'involuzione in senso psichiatrico. Per comprendere fino in fondo la difficoltà di queste esperienze — e dunque la loro esiguità numerica — mi sembra fondamentale avvicinarsi alle storie di vita di coloro che le hanno tentate.

Un caso drammatico riguarda un uomo che, nei suoi tentativi di un radicale cambiamento di vita, viene osteggiato dalla famiglia al punto di incorrere in gravi conseguenze, non solo sul piano sociale, ma anche su quello della sua stessa integrità fisica. I problemi cominciano quando si iscrive ad una scuola serale per il conseguimento della licenza media. L'iscrizione viene effettuata da diversi membri della comunità, ma gli altri si ritirano quasi subito, mentre egli è l'unico a portare avanti l'esperienza per l'intero anno. Conseguendo buoni risultati e, molto orgoglioso del fatto, appende nella baracca una cornice con il suo diploma di scuola media, invita i figli a seguire il suo esempio e intraprende subito la ricerca di un lavoro, convinto di essere facilitato in questo dai suoi buoni risultati scolastici. Tuttavia non trova subito un'occupazione, nonostante i ripetuti tentativi, vive la cosa con molta frustrazione e all'interno della comunità viene emarginato dagli altri uomini, con i quali insorgono liti. Dopo alcuni mesi in cui si protrae questa situazione, l'uomo si rivolge al servizio sociale dicendo che non vuole più mandare il figlio minore alla scuola materna. Afferma che il bambino non parla assolutamente l'italiano, che egli tiene molto al fatto che i suoi figli si integrino meglio nella nostra società e per questo li manda a scuola, ma se ciò non serve neanche a imparare la lingua allora terrà il bambino a casa. Gli operatori cercano di approfondire la questione e a tal fine consultano il personale della scuola materna. Emerge che il bambino è molto ben inserito tra i compagni e in quell'ambiente parla perfettamente l'italiano. Si pensa dunque che il piccolo risenta in qualche modo della situazione familiare, dell'emarginazione rispetto alla comunità cui è soggetto il padre, che ha dedicato tanto tempo proprio agli studi in una scuola italiana, e che si difenda dall'opportunità di subire simili conseguenze, parlando esclusivamente in lingua zingara quando si

trova nel suo ambiente di vita. La questione rimane a livello di ipotesi, ma mi sembra abbastanza accreditabile.

Dopo qualche tempo l'uomo trova un'occupazione, come dipendente di una piccola azienda. Gli sono richieste parecchie ore di lavoro straordinario, porta a casa un discreto stipendio, ma trascorre molto tempo lontano dal campo e dalla famiglia. La moglie, assecondando il suo desiderio, smette di accattonare e i figli frequentano regolarmente la scuola. Tuttavia, dopo un breve periodo, insorgono nella famiglia conflitti coniugali, di cui non vengono mai esplicitati i motivi, e la tensione cresce a tal punto che la moglie si allontana da casa, abbandonando anche i bambini. Voci, non meglio verificate, dicono che sia scappata con un altro uomo. Anche questa ipotesi sembra credibile, per una donna che si trova improvvisamente espropriata del proprio ruolo, costretta a passare molte ore a casa, da sola, mentre le altre donne vanno a mendicare e al campo rimangono, appunto, solo gli uomini. In ogni caso il marito va a cercarla e dopo poco la famiglia si ricompone. Tuttavia l'uomo è molto depresso e comincia a manifestare problemi di salute, con disturbi di tipo psichiatrico. Cosciente della sua malattia si sottopone volontariamente a cure specifiche e trascorre un certo tempo senza lavorare. La sua posizione lavorativa, comunque, è regolare, ed ha pertanto diritto ad un periodo di riposo senza perdere il posto né vedersi decurtato lo stipendio. La moglie riprende ad accattonare e sembra che l'uomo non abbia più la forza per opporsi. Inoltre, sempre più frequentemente, anche il figlio maggiore, di undici anni, va a chiedere l'elemosina. Entrambi i genitori affermano che il bambino fa questo contro la loro volontà, che esce di casa la mattina per andare a scuola dove poi non si presenta, per essere trovato dagli insegnanti o dagli operatori sociali ad accattonare. Tra l'altro il bambino si dedica a questa attività in maniera molto teatrale. Infatti si reca nella strada principale della città, molto affollata in ogni momento del giorno, dove gli zingari non vanno spesso ad accattonare perché è più probabile essere fermati e denunciati. Porta con sé un cagnolino, si siede a terra su alcuni stracci e cerca in tutti i modi di attirare l'attenzione dei passanti. I genitori lo riprendono molte volte, gli operatori sociali e gli insegnanti cercano di dissuaderlo. Si verifica che il suo inserimento scolastico è buono e non sono accaduti, in quel contesto, episodi tali da giustificare quel tipo di reazione. Il bambino stesso non riesce a dare spiegazioni di questo suo comportamento, che tuttavia si protrae finché il piccolo, che in questa situazione suscita molta pena, è ricondotto a casa dalla polizia e il padre viene denunciato per sfruttamento di minore all'accattonaggio.

Al momento del conseguente procedimento penale l'uomo, che nel frattempo ha ripreso il lavoro, può dimostrare di possedere un'occupazione stabile e di non avere, quindi, necessità di lucrare sull'accattonaggio del figlio. Il bambino stesso, chiamato a testimoniare, afferma di aver commesso il fatto di sua propria volontà e così confermano altri testimoni significativi, opportunamente convocati dall'avvocato difensore. L'uomo viene assolto, ma esce dall'esperienza duramente provato. I sintomi psichiatrici si acquiscono ed è costretto ad un lungo periodo di malattia. Il suo datore

di lavoro è una persona comprensiva, dice che il soggetto si è sempre dimostrato un buon lavoratore, ma l'azienda è piccola e non può sobbarcarsi il carico di un dipendente costretto frequentemente a casa da problemi di salute. Dunque viene licenziato. Senza lavoro non ottiene più il rinnovo del permesso di soggiorno e, in mancanza di questo, è definitivamente impossibilitato a cercarsi una nuova occupazione⁶.

Una tale situazione mi sembra particolarmente esemplificativa delle difficoltà che incontra uno zingaro di questa comunità lungo il percorso dell'integrazione. Infatti, anche nei casi in cui la situazione sociale complessiva risulta meno ostica, quando il lavoro si riesce a trovare e i *gagè* sono particolarmente accettanti, sembra che nulla possa fare il singolo individuo contro la resistenza del gruppo a simili cambiamenti.

Difficoltà analoghe sembrano incontrare i giovani durante la fase adolescenziale, che coincide col periodo di vita segnato dal maggior disorientamento, da interrogativi e conflitti in misura superiore alla norma, se confrontato all'analogo periodo attraversato dai ragazzi *gagè*. Come nel caso degli adulti tali problemi riguardano quasi esclusivamente persone di sesso maschile. Infatti il ruolo della donna, in questa comunità, è rimasto più ancorato alla tradizione, dunque meglio definito e meno soggetto a sbandamenti. Questo vale anche per la ragazza giovane, che si trova a poter seguire un percorso più chiaramente tracciato e sente meno la necessità di cambiamenti di cui, comunque, avrebbe anche minori opportunità. Infatti, questa fin da bambina aiuta la madre nei lavori domestici e nell'accudimento dei fratelli minori. Conclusa la scuola elementare assume più chiaramente questi e altri compiti femminili e, più giovane dei coetanei dell'altro sesso, si fida e si sposa con la persona destinata dai genitori. Il ragazzo, invece, alla conclusione della scuola elementare, è disorientato da più punti di vista. Se non continua gli studi (e questo è molto frequente, infatti la dispersione scolastica, nel passaggio alla scuola media, è in generale molto elevata tra gli zingari) si trova con moltissimo tempo libero che non sa come occupare. Ancora troppo giovane per partecipare alle conversazioni degli uomini, non ha attività precise cui dedicarsi. Decisamente troppo giovane anche per pensare a un fidanzamento, in genere trascorre uno o due anni a bighellonare per la città, da solo o in piccoli gruppi con altri zingari più o meno coetanei, a cimentarsi con i ciclomotori e con piccoli lavori, per lui interessanti, di manutenzione delle automobili. Dopodiché si trova a compiere delle scelte, spesso forzato dalla famiglia con ingerenze anche pesanti.

In alcuni casi il ragazzo si sposa abbastanza presto, in altri tende a posticipare il più possibile il matrimonio e a intraprendere tentativi di sco-

⁶ Il rapporto tra permesso di soggiorno e situazione lavorativa, che in taluni casi costringe gli interessati in situazioni paradossali, è disciplinato dalla Legge 28 febbraio 1990, n. 39 « Conversione in legge, con modificazioni, del decreto legge 30 dicembre 1989, n. 416, recante norme urgenti in materia di asilo politico, di ingresso e soggiorno dei cittadini extracomunitari e di regolarizzazione dei cittadini extracomunitari ed apolidi già presenti nel territorio dello Stato. Disposizioni in materia di asilo ».

larizzazione. Le esperienze sono diverse, ma mi sembrano tutte accomunate da alcune caratteristiche. In primo luogo la vera motivazione è esclusivamente individuale. Difficilmente iniziative di questo genere sono intraprese congiuntamente da più ragazzi e, quando questo avviene, è solo dovuto a tentativi di emulazione e desiderio di un'esperienza nuova qualunque, purché utile a colmare un vuoto. L'azione del piccolo gruppo che si viene a creare in questi casi è più di disturbo che di aiuto al ragazzo veramente motivato; infatti gli altri desistono in tempi brevi e l'interessato, per continuare l'esperienza, deve sempre vincere una certa resistenza. In secondo luogo, essendo appunto individuali, queste esperienze incontrano tutte una certa opposizione, più o meno esplicita, da parte della comunità nel suo insieme ed a volte sono apertamente ostacolate proprio dalla famiglia dell'interessato. Infine questi sembrano tutti tentativi di una migliore integrazione nella nostra società. Infatti nessuno si riferisce all'istruzione come ad un valore in se stesso, nessuno parla di continuare gli studi per essere maggiormente in grado, in futuro, di valorizzare la cultura zingara, nessuno intende la frequenza a un corso di formazione professionale come un percorso utile ad acquisire strumenti per rilanciare alcuni mestieri tradizionali. Tutti parlano della speranza di trovare più facilmente un lavoro con il prosieguo degli studi per avere uno stipendio e, quindi, l'indipendenza economica dalla famiglia e dalla comunità ed è evidente come tutto questo contrasti con lo stile di vita tipicamente zingaro. D'altra parte ho anche avuto modo di osservare come i ragazzi che intraprendono queste esperienze di scolarizzazione, successive alla scuola elementare, raramente le vivano con entusiasmo. Spesso nei loro discorsi prevalgono gli elementi negativi, gli aspetti di difficoltà, gli insuccessi. Parlano del lavoro, che pure tengono fermo come obiettivo, come se si trattasse di un miraggio più che di una prospettiva concreta, e difficilmente formulano ipotesi dettagliate circa il loro futuro. Mi sembra, del resto, di poter ipotizzare che scelte di questo tipo inducano negli interessati un vero e proprio conflitto di appartenenza, in quanto i normali conflitti psicologici adolescenziali si sommano ad altri di tipo sociale e culturale. Infatti l'integrazione nel gruppo dei compagni di scuola *gagè* non è immediata, le resistenze della comunità di appartenenza notevoli, il futuro in ogni caso incerto. È come se questi ragazzi si domandassero se, seguendo un tal percorso, riusciranno davvero a lavorare come desiderano e se, così facendo, non diventeranno troppo simili ai *gagè*, ma ancora non accettati da questi; se infine non saranno, a quel punto, troppo poco zingari e la loro comunità non li ripudierà definitivamente. A un certo momento sembra che la tensione diventi insostenibile per un ragazzo di quell'età, e la scelta obbligata. Infatti la conquista di uno spazio vivibile tra i *gagè* non è facile nel presente, né, tantomeno, certa nel futuro, mentre nessuno può ancora toglierli l'identità zingara, e non è raro che l'interessato interrompa con fatica un'esperienza altrettanto faticosamente avviata.

Un esempio riguarda un ragazzo di tredici anni che, avendo frequentato pochissimo la scuola, chiede agli operatori sociali di essere aiutato a conseguire la licenza elementare. Poiché l'età sembra troppo avanzata per

un normale inserimento scolastico, il servizio sociale dispone un sostegno individuale tramite un educatore. I genitori dell'interessato si dicono d'accordo. Tuttavia l'intervento dura molto poco, perché il ragazzo, dopo i primi incontri con l'educatore, non si presenta più agli appuntamenti e si rende irreperibile per qualche mese anche agli operatori sociali. Quando si ripresenta non è in grado di spiegare i motivi del suo comportamento; comunque conosce abbastanza bene l'italiano e riesce a conseguire la licenza elementare sostenendo l'esame come privatista. Da quel momento in poi appare molto orgoglioso del suo successo, frequenta assiduamente il servizio sociale, parla del disagio che gli viene dal non saper come impiegare il tempo e chiede insistentemente di essere inserito in un corso professionale. Nello stesso periodo i genitori lamentano con gli operatori sociali un pessimo comportamento familiare del ragazzo. Dicono che la loro famiglia è numerosa, naturalmente hanno problemi economici, e quel ragazzo, ormai grande, oltre a ribellarsi alle loro indicazioni, non contribuisce in alcun modo al proprio sostentamento né a quello dei fratelli minori, ma pensa solo ad andare a scuola. Chiedono piuttosto che sia aiutato a trovare un lavoro e il padre, in un'occasione in cui è molto alterato, si rivolge agli operatori dicendo che il ragazzo è figlio loro, non più suo, come dimostra il fatto che si rivolge continuamente al servizio sociale, e che dunque sono loro che devono farsi carico di sistemarlo in qualche modo. Appena compie quindici anni viene infatti inserito in un corso professionale nel settore meccanico, dove può percepire un piccolo contributo per ogni giorno di frequenza. Gli operatori pensano così di conciliare le sue esigenze con quelle della famiglia. Il ragazzo è contento, ma appare estremamente ansioso; chiede continuamente come saranno i suoi compagni, teme di non avere tutte le mattine abiti puliti e ordinati per recarsi a scuola. Il primo giorno si presenta al corso vestito con uno *smoking* nero, palesemente una divisa da cameriere, ma evidentemente il suo abito migliore⁷. L'inserimento è comunque positivo. Gli insegnanti riferiscono che i compagni sono disponibili nei confronti del ragazzo, il quale, del resto, dimostra attenzione alle lezioni e una buona manualità. Dopo poco, tuttavia, gli stessi insegnanti chiedono al servizio sociale più dettagliate notizie sul suo stile di vita. Infatti sanno che è uno zingaro, ma sono stupiti che racconti ai compagni di avere la patente e di possedere molte automobili di modelli lussuosi.

Nel complesso la frequenza al corso non dura neanche due mesi. Nel periodo successivo il ragazzo ogni tanto si presenta a scuola, dicendo ai compagni e agli insegnanti che lui è molto impegnato in una non meglio precisata attività, ma è andato a trovarli per vedere se stanno bene. In realtà egli continua a non avere nulla da fare. Nel corso dell'anno successivo il padre riferisce agli operatori sociali di incorrere in violenti litigi col ragazzo, dal quale, a questo punto, viene picchiato. Appare molto avvilito e chiede, se proprio non si trova un lavoro per suo figlio,

⁷ Infatti gli zingari ritirano vestiti usati oppure acquistano qualunque tipo di abito, purché a prezzi molto convenienti.

di essere aiutato almeno a trovargli una moglie (sic) in modo che possa calmarsi.

L'anno dopo il ragazzo individua un corso professionale per elettricisti che sarebbe interessato a frequentare, e chiede ancora una volta aiuto agli operatori sociali per l'iscrizione. Questi ultimi sono perplessi, date le esperienze precedenti, e lo invitano a pensarci prima molto bene. In effetti qualche giorno dopo il ragazzo si ripresenta al servizio e questa volta riesce a essere più esplicito (ricordo che ormai ha diciassette anni). Infatti conferma che gli piacerebbe molto frequentare quel corso, ma ha capito che sarebbe inutile provarci, perché ormai sa che non riuscirebbe a comportarsi diversamente da come ha fatto in passato. Dopo pochi mesi si sposa con una coetanea, ma le richieste al servizio sociale continuano e questa volta sono di aiuto economico. Dice di non essere contento del matrimonio perché è troppo povero, la sua famiglia non lo sostiene assolutamente, la baracca in cui vive con la moglie cade a pezzi, non ripara adeguatamente dal freddo, ma nessuno lo aiuta ad aggiustarla. Durante la stagione invernale, in effetti, si ammala gravemente e gli operatori verificano che davvero non dispone di un alloggio adeguato.

Anche questa storia mi sembra particolarmente emblematica. Il ragazzo fa molti tentativi di cambiamento, ma, pur chiedendo spesso aiuto, non riesce mai a fare davvero qualcosa come i *gagè*; la famiglia gli è troppo ostile, la sua fragilità è evidentemente troppo elevata. Tuttavia, dopo anni di questi tentativi, parzialmente emarginato dalla comunità, si vede costretto a chiedere aiuto ai *gagè* anche per condurre una vita da zingaro, perché da solo non ne sembra più in grado. Comunque entrambe le storie appaiono per molti aspetti rivelatrici dell'effettiva difficoltà di un percorso quale quello affrontato dagli zingari desiderosi di una migliore integrazione nella società circostante. E mi sembra anche evidente la significatività sociologica della storia individuale che, particolarmente in questo caso, « si presenta come la mediazione dialettica — storicamente determinata — tra l'esperienza soggettiva e le regole sociali del gruppo, tra la cultura intesa in senso antropologico e le forme istituzionali proprie di ciascuna società »⁸.

CHIARA CARTASEGNA

⁸ RENATO CAVALLARO, *Sociologia e storie di vita: « il testo », « il tempo » e « lo spazio »*, in MARIA IMMACOLATA MACIOTI (a cura di), *Biografia, storia e società*, Napoli, Liguori, 1985, p. 57.

CRONACHE E COMMENTI

Gruppo La Luna

Sociologia o letteratura? Certo appunti stimolanti ed intriganti, in Leggere i diari (Gruppo La Luna, Assoc. Casa della donna, Leggere i diari, Pisa, 1996), un esperimento di lettura e scrittura al femminile, dell'Associazione Casa della donna, gruppo la Luna, che affronta il tema leggendo e discutendo otto diari (di Alice James, Etty Hillesum, Maxie Wander, Katherine Mansfield, Virginia Woolf, Antonia Pozzi, Anna Frank, Iris Origo); tutti diari di donne, diari semplici e complessi, con un sistema di lettura particolarmente fecondo, perché i diari letti entrano nei diari delle lettrici, che intrecciano le loro esperienze con gli stimoli e le impressioni che vengono dalla lettura. Gioco di specchi, di immedesimazione e osservazione: « ... nel recente periodo di lavoro, mi sono dedicata esclusivamente al diario di Antonia Pozzi, nella quale più mi sono identificata. Sta dunque tornando ad impadronirsi di me l'immedesimazione col personaggio, come mi capita quasi sempre, o è soltanto l'interesse e la tenerezza che provo per questa giovane donna, protagonista non di un romanzo, ma del proprio diario? » (Ida Santerni Piccioli, Una storia vera, non del tutto scritta).

Un'altra del gruppo, Paola Gargani, nell'Io e la sua ombra gioca continuamente tra il diario di Antonia Pozzi¹ che ha letto e meditato, e il proprio diario: « ripenso ad Antonia Pozzi e mi chiedo perché, in quelle poche righe del suo diario io senta nel silenzio che le circonda, tante tracce di un percorso doloroso ed intenso che è come se lo riconoscessi al mio interno » (p. 34).

E la chiave del diario, come strumento di realizzazione e liberazione, si svela in forma aforistica « quando crollano i nostri miti ideologici, non bisogna darsi all'irrazionale, ma piuttosto aderire meglio al vissuto nei suoi vari aspetti. Questo è un potente mezzo di liberazione: aiuta a non perdersi in mezzo al dolore, alle contraddizioni, al non senso » (p. 32).

Insomma, il problema sociologicamente rilevante che si evidenzia in questi diari-su-diari è quello del senso del diario, strano prodotto, che resta a mezza strada tra il saggio analitico (il diario è sempre giudizio sul mondo) e la fantasia letteraria. Ma il diario è anche a mezza strada tra il quotidiano e l'elaborato, il costruito: « Non c'è stata, come per l'opera d'arte, la scelta definitiva e necessaria, quella scelta che è una pietra tombale su tutte le altre possibilità. Il linguaggio del diario si colloca nel fluire

¹ ANTONIA POZZI, *Diari*, Milano, 1988.

della giornata senza stacco e senza fatica. Appartiene a quella zona di espressione dove gli artisti si sono appassionati a mettere in contatto le manifestazioni naturali con la forma artistica, in modo che l'opera formale si inserisse senza stagliarsi nell'ambiente nazionale » (Bruna Cordati, *Lo spazio sospeso*, p. 43).

Forse proprio per la sua quotidianità, il suo intimismo, le lettrici-scrittrici rivendicano il diario come un fatto femminile, anche se ogni essere umano che pensa è quantomeno tentato dal tenere un diario e spesso si ferma soltanto per evitare il peccato del fantasticare, della introspezione a vuoto contro la quale metteva in guardia Zolla.

E quale è la specificità del diario? È una specificità femminile? Ma esiste una letteratura al femminile? Vecchia questione. Certo esistono giornali e riviste destinate alle donne, esiste la collana *Harmony* che è l'equivalente per molte donne di certi fumetti che sono destinati soltanto ai maschi; ma esistono categorie letterarie per le quali la donna ha una elettiva affinità sia in lettura sia in scrittura?

« Ma che cosa, in questa ricerca di parole, è da ritenersi tipicamente femminile? Quanto del mondo femminile entra nella creazione della scrittura diaristica tanto da renderla un prodotto, quasi esclusivamente, delle donne? Non riesco a non pensare ad una stanza tutta per sé della Woolf. Nel testo non si parla di scrittura privata, ma soprattutto della lenta e auspicata conquista della scrittura da parte delle donne. La forza del suo discorso sta nell'avere rivelato quanto la scrittura fosse patrimonio esclusivamente maschile e quanto ciò avesse pesato e continuasse a pesare sulla emancipazione femminile. Per la Woolf scrivere è ammettere e dare spazio concreto alla propria autonomia. Scrivere è potere. La letteratura non potrebbe trarre che beneficio dalla scrittura femminile perché, secondo la Woolf, le donne hanno la capacità di entrare nel particolare e di renderlo vivo, di farlo uscire da un alone di banalità e di inserirlo in un andamento che non può esistere senza quella presenza. Una scrittura, quella delle donne, che riassume in sé l'intimità della poesia e il narrare piano della prosa ». (Francesca Talozzi, *Sentimento del tempo, sentimento della realtà*, p. 71).

Primo risultato della lettura femminile: il diario non è la sublimazione solipsistica del pettegolezzo, non è un raffinato modo di ciacolare; è piuttosto un fermarsi, un tentativo di trascorrere dal divenire all'essere.

Un lampo intuitivo psicanalitico nelle pagine di Nicoletta Sculari, *La rilettura*, che cerca la *reductio ad unum* delle mille forme che assume il diario facendo proprio il parallelo enunciato da Etty Hillesum²: il diario corrisponde all'atto sessuale; i pensieri chiari, limpidi in testa e i sentimenti profondi corrispondono alla passione amorosa. Così il diario e l'atto sessuale hanno in comune la vergogna, l'impaccio, la mancanza di coraggio, la timidezza.

È forse azzardato e forse semplicistico questo gioco analogico se con-

² ETTY HILLESUM, *Diario 1941-43*, Milano, 1983.

siderato spiegazione generale, ma è importante che sia affiorata questa idea come soluzione al femminile dell'impulso a scrivere un diario... Il diario come surrogato del sesso? O tutta la letteratura è surrogato del sesso, per uomini e donne?

Ma torniamo a leggere.

Uno dei forti motivi del diario femminile sta nel bisogno di oggettivarsi, di farsi altro da sé per esser autentici, bisogno drammaticamente sentito da molte donne, espressione dello Zeitgeist dei nostri tempi. La voglia di scrivere viene dalla necessità ansiosa di trovarsi vera, dal conseguente bisogno di isolarsi per verificarsi in una epoca i cui i parametri di comportamento mutano con rapidità incredibile, in cui la donna è passata, se non è giovanissima, dall'epoca patriarcale all'epoca della parità e forse intuisce una nuova epoca di matriarcato: « scrivere il diario è darsi un tempo tutto per sé. È raccoglimento e solitudine. Solitudine feconda che permette di fare i conti con se stessi, guardarsi, creare un distacco fra sé e le emozioni, un sottrarsi al tempo esterno scandito dagli automatismi del vivere quotidiano, dal dire e dal fare in modo irriflesso dal proprio dipendere dagli altri, dall'essere condizionato » (Anna Cucchi, A proposito di diari). Commenterei che, se l'inferno sono gli altri, questo inferno è particolarmente ardente per le donne. Insomma, passare dal Sosein al Sein è in fondo ciò che si vorrebbe ottenere dal diario: il diario è « la segreta rivoluzione contro il tempo e lo spazio sociali che mi contengono e mi sostengono ma anche mi costringono, mi limitano e mi definiscono » (Virginia del Re, La Luna e i diari delle donne, p. 15). Ed è in fondo questa, una prima motivazione della scrittura del diario; la seconda è quella di diventare leggibili, di sentirsi più reali; la terza è fermare il ricordo, il tempo degli accadimenti. In realtà l'importante, in definitiva, è la ricerca di un interlocutore. Direi che questo è il segno più tipico del diario, inquantoché « potrebbe segnare o essere il liberarsi dal carcere dell'introspezione sterile per l'introversione » (p. 17), anche perché (Ida Santerni Piccioli, Una storia vera, non del tutto scritta, p. 43) « il non detto è davvero una parte importante per un diario; per un lettore attento e almeno un poco esperto è una affascinante pista di ricerca ».

E il diario modifica, anzi distorce e poi ricostruisce il tempo (Anna Zampolini, Leggere e scrivere il diario: le modalità del tempo): « ... sfoglio il mio diario come fosse un erbario, un repertorio essiccato di vari momenti della mia vita. Il tempo spettrale, mi viene da pensare ora, avrebbe potuto costituire un titolo forse più rappresentativo.

Il tempo del diario è anche un tempo sospeso, che sta accanto al tempo della vita e in qualche modo ci sottrae all'eteronomia del tempo biologico, del tempo sociale, e per una donna anche ai ritmi del tempo familiare — sospensione del potere che gestisce le nostre ore, il nostro (tempo) vitale ».

Alcune autrici tacciono sulla domanda da cui era originata la lettura/scrittura, se il diario è genere specificatamente femminile. L'impressione è che le dodici lettrici/crittrici diano per scontata la risposta positiva. E questo mi disorienta un po': e Proust, Leopardi, Hemingway (ed anche, piccoli e grandi, tanti altri maschi)? Ma forse hanno ragione, queste donne

della Luna: forse nel diario parla « anima » junghiana, non « animus »... Una prima ragione della femminilità del diario (Virginia del Re, p. 18), « la più scontata forse può essere l'attenzione sul mondo delle emozioni e della relazione affettiva che le regole del codice culturale hanno così a lungo identificato come sfera per eccellenza femminile ». Non è, tuttavia, quella differenza un imperativo categorico funzionale al potere e per sempre riduttivo: « c'è sicuramente una rispondenza alla realtà oggettiva che di per sé non ha nulla di umiliante ».

Dunque il diario (Nicoletta Scalari, Appunti sparsi, p. 26) « ha per protagonista chi scrive, che si espone a farlo diventare la contemplazione di sé in un'autoreferenzialità senza limiti: può nascere dalla voglia, dal bisogno di frasi intorno a se stessi, alla propria tristezza o gioia; è una bussola che aiuta a orientarsi e rende più trasparente e sonoro ciò che nella vita appare opaco e sordo; è un depuratore della mente; viene a colmare un vuoto, un deficit nel senso che si fa vicario di presenze che non ci sono o non assolvono il compito di interlocutori. Sostituisce amici, affetti, amori o li protegge, assumendo su di sé scoperte, messe a nudo che, se venissero esplicitate, provocherebbero ferite. Agisce quindi come camera d'ascolto per racconti vietati nella vita, luogo per raccontare ciò che gli altri non devono e non vogliono ascoltare; ferma il proprio oggetto, gli dà forma e identità, perché una volta rivelate, le parole comandano loro: "Ciò che è espresso in parole, è liquidato" (Tonio Kröger); di regola non prevede, anzi rifugge dall'occhio esterno, dallo sguardo altrui che osserva severo e che condiziona altri tipi di scrittura; è una scrittura strumentale: realizzandosi nel presente, nell'atto in cui il testo si stende sulla pagina, crea spazio interiore, dà sollievo. È terapeutica, ansiolitica, mentre altre scritture sono ansiogene; come scrittura ausiliaria alla scrittura creativa o in sostituzione di essa; è una scrittura che risente da vicino della disposizione d'animo del momento e assolve in questo suo compito che non è solo la "sfogatina", ma testimonianza e archivio della memoria; fa sì che il materiale, una volta convertito in scrittura, si distanzi e risulti riconoscibile; mentre nel romanzo, la conclusione è programmata nel testo, così come il suo inizio, nel diario, nel suo rigido scandire il tempo sotto ciascuna data, non è la storia a prevedere la fine, ma talvolta è la morte di chi scrive a provvederla; può alimentare una soggettività un po' selvaggia; è generatore di realtà: registrandone frammenti, la documenta, la rappresenta, la fa rivivere; è una scrittura amicale, intima, maneggevole come un vestito da casa; per molte donne, è la sola "scena di comparizione" ed è una scena che esse costruiscono a loro gradimento invece di subirla dall'esterno. Una zona franca in cui possono prendersi la libertà — vincendo resistenze interiori — di descriversi senza doversi preoccupare di corrispondere ad aspettative di altri poiché perfino nell'intimità le donne sono indotte a fingere per far piacere; come salvezza che riscatta una vita destinata altrimenti ad essere dimenticata, anche da chi la ha vissuta ».

In conclusione il gioco continuo tra leggere i diari e fare il diario delle donne della Luna, permette di cogliere, forse, l'intento ultimo e autentico del diario, intento qualche volta tragico e senza speranza, qualche volta

*fiducioso e aperto: l'intento di comunicare, di realizzare l'essere sociale, intento particolarmente intenso nella donna. Per molto tempo la donna è stata sentita, nella società, quasi come un uomo imperfetto. Le peculiarità della donna erano « evidenti segni » di inferiorità della femmina nei confronti del maschio. La donna quindi scrive di più il diario, perché cerca di portare correzioni a questo errore — come scrive Paola Gargani (p. 84) — per colmare con la realtà dell'analisi del suo contenuto interiore l'immenso terreno del luogo comune, del pregiudizio che viene dal mondo espresso dagli uomini. E il diario, questo genere ibrido che si può definire alle soglie (Paola Raspadori, *Diari*, p. 2), è ai confini tra letteratura e ciò che letteratura non è, acquista la verità rituale della confessione sacramentale. In fondo il diario ha il fascino della storia diretta raccontata all'altro che può diventare, naturalmente, stupido pettegolezzo ma può portare ad inventare la scrittura, a entrare nella civiltà.*

* * *

Il vecchio primitivo che narrava le sue storie di vita, accanto al falò, ai compagni di tribù che si stringevano nel freddo della notte guardando i barbagli del fuoco, fu il primo diarista? Forse no; era un uomo maschio, forse si chiamava Erodoto e forse pensava alle battaglie di ieri e di domani. Gli piaceva la storia, insomma, e la guerra; e le donne erano una preda.

Forse era più diario la memoria della donna che osservava quieta e attenta le piante selvatiche preparando per l'inverno i frutti nutrienti o curativi dell'orto. Ed è lei, la paziente inventrice dell'agricoltura, della civiltà dolce, che io ritrovo nelle donne della Luna.

Ma forse è giudizio di maschio...

MICHELE C. DEL RE

Lettera da Malacca

La moda delle alte torri urbane fu inaugurata oltre settecento anni fa in Toscana, a San Gimignano. Qui si eressero nel Medioevo circa 75 torri alte in media 50 metri (ché per legge, non si poteva superare la torre del Comune, « La Grassa », di 54 m.).

Cinquecento anni dopo, la mania delle alte strutture urbane fu ripresa dalla città di New York. A partire dal 1890, l'orizzonte di Manhattan si coprì di grattacieli sempre più alti. Il culmine fu raggiunto nel 1974 con il World Trade Center, alto 411 metri. L'anno prima, Chicago aveva tolto a New York il primato d'altezza, con la Sears Tower di 443 metri.

Oggi, il record di altezza appartiene alle due Torri gemelle della Petronas, a Kuala Lumpur, capitale della Malaysia. Dall'estate del 1996, in effetti, le due Torri Petronas hanno raggiunto l'altezza prevista di 450 m., quasi a simboleggiare la volontà del Paese di bruciare le tappe dello sviluppo.

La Malaysia non è un nuovo venuto in materia di decollo economico e commerciale, se è vero che la città di Malacca fu la Regina dei traffici marittimi tra Oriente e Occidente già cinque secoli or sono. Oggi Malacca è una interessante cittadina, alla confluenza di varie tradizioni e culture. La possiamo comodamente raggiungere dalla capitale in un'ora e mezzo di macchina (Proton made in Malaysia o magari FIAT di montaggio locale).

Lungo il percorso Kuala Lumpur-Malacca, si possono ammirare le grandi piantagioni di palme da olio e di alberi del caucciù per le quali la Malaysia è famosa (il paese è in effetti uno dei più importanti produttori mondiali di olio di palma e di gomma naturale, nonché di cacao e di stagno).

La palma da olio fu trovata dai primi navigatori portoghesi sulle coste occidentali dell'Africa. Ce ne ha lasciato una interessante descrizione l'esploratore veneziano Alvise da Cà da Mosto, al servizio del Principe Enrico del Portogallo (« il Navigatore ») tra il 1455 e il 1460. La palma dell'olio fu introdotta nel giardino botanico di Singapore nel 1870 e le prime piantagioni della penisola malese risalgono al 1917. L'albero del caucciù originario del Brasile, arrivò nel giardino botanico di Singapore nel 1877; la prima piantagione di gomma della Malesia fu creata nel 1895 da un cinese di Malacca. Queste piantagioni hanno del resto favorito lo sviluppo notevole delle popolazioni d'origine cinese e indiana della Malesia, che oggi si presenta come un paese con tre etnie principali: la malese (48%), la cinese (27%) e l'indiana (8%).

Arrivati nei sobborghi della città di Malacca, appare scintillante nella sua vernice bleu una moderna acciaieria costruita con finanziamenti taiwa-

nesi. Trattasi di una delle numerose imprese comuni della Malaysia finanziate con capitali stranieri (taiwanesi, giapponesi, americani, coreani, di Singapore, di Hong Kong, ecc.) soprattutto in alcuni settori: elettronica, chimica, metalmeccanica e tessile.

Superati due Tempi cinesi e due Moschee islamiche, all'entrata della città ci troviamo di fronte alle belle linee a voluta, in bianco e marroncino, della Chiesa di San Pietro. È la più antica chiesa cattolica tuttora in funzione in Malaysia; la data di costruzione, 1710, spicca in cifre nere, in alto sul campanile. La campana all'interno del campanile porta la data del 1608 e proviene da Goa. Era, la Chiesa di San Pietro, sotto la giurisdizione del Vescovo di Macao fino a venti anni or sono (oggi ne è responsabile il Vescovo di Malacca-Johore). La Chiesa è frequentata la domenica dai discendenti euroasiatici dei Portoghesi. Vivono in effetti ancora a Malacca tra 3.000 e 4.000 persone di fattezze quasi cinesi, che parlano un portoghese cinquecentesco (detto « Cristao » o « Kristang ») e sono guidati da un « Regidor ». Sono tradizionalmente pescatori e si incontrano le loro barche — vivacemente colorate in verde, rosso o azzurro... proprio come quelle che si vedono sulle coste del Portogallo — sulla spiaggia, ai limiti della città, accanto al Medan Portugis (il centro dell'insediamento portoghese).

Dalla spiaggia dei Portoghesi, è visibile col tempo chiaro, la costa di Sumatra (Indonesia), distante una trentina di chilometri. Si dice che ancor oggi gli Stretti di Malacca siano frequentati da pirati, bene armati e dotati di potenti motoscafi. Pirati in queste acque ci sono del resto sempre stati, attirati dai fiorenti commerci, grazie ai quali in antichità la Malesia era detta « Aurea Chersonesus » nei documenti latini e « Suvarnabhumi » (Paese dell'oro) nei testi sanscriti. Dagli annali cinesi, si ha notizia che verso il 350 d.C., navi cinesi traversavano gli Stretti per sbarcare le loro mercanzie a Penang, al Nord della Malesia. Anche Marco Polo prese questo cammino, al ritorno dalla Cina, intorno al 1295. Ma fu poi nel corso delle sette spedizioni marittime organizzate dalla Cina dei Ming tra il 1405 e il 1433 che le navi cinesi cominciarono a frequentare in forza gli Stretti. E in quegli stessi anni, Malacca inviava una ventina di missioni in Cina, spesso capeggiate dal Sultano stesso.

L'insediamento di Malacca era stato fondato da un principe indù profugo di Giava, Paramesvara, intorno al 1400 (il nome Malacca deriverebbe da una locale pianta euforbiacea, detta « Pokok melaka » in malese). Il Pramesvara si sarebbe sposato in seguito con una mussulmana — l'Islam era arrivato nel Nord della vicina Sumatra alla fine del Duecento, portatovi da mercanti gujarati dall'India — ed avrebbe abbracciato la nuova fede prendendo, a partire dal 1414, il titolo di Iskander Shah. Può essere interessante rilevare l'influenza persiana e nella scelta del titolo (Shah) e in quella del nome (Iskander è Alessandro, il conquistatore della Persia e dell'Asia Centrale, entrato poi nel folklore islamico come un eroe mussulmano). Succedettero a questo primo Shah altri sette Sultani, che ingrandirono il territorio di Malacca fino a coprire tutta la penisola malese, nonché parte della costa orientale di Sumatra.

La terza spedizione navale dei Ming, comandata dall'Ammiraglio mus-

sulmano Cheng Ho, ebbe luogo negli anni 1409-1411 e fu particolarmente importante per Malacca. La protezione dell'Impero Cinese fu estesa al nuovo porto, e Cheng Ho usò Malacca come base per le sue navigazioni. La spedizione lasciò con tutta probabilità i primi immigrati cinesi in Malesia. L'Ammiraglio stesso fu in seguito adottato come divinità tutelare dalla comunità cinese degli Stretti. Ancor oggi, a Malacca, i cinesi accendono bastoncini d'incenso nel Poh San Teng, il tempio dell'Ammiraglio Cheng Ho. Lì vicino sorge il Bukit China (il Colle dei Cinesi) che è poi, con 12.500 tombe, il più vasto cimitero seicentesco cinese fuori dalla Madrepatria.

Il porto di Malacca è menzionato in un libro cinese della fine del Cinquecento come provenienza dei primi occhiali arrivati in Cina. Effettivamente sembra che le prime dieci paia di occhiali giunti in Cina — gli occhiali sono una invenzione pisana della fine del Duecento — fossero offerte come tributo all'Imperatore della Cina dal Sovrano di Malacca nel 1410 (cfr. J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. IV: 1, Cambridge, 1962, pagg. 119 e 120).

A metà Quattrocento, Malacca è l'emporio indispensabile al commercio tra Arabi, Persiani, Indiani e Cinesi. Nei capaci magazzini del porto transitano prodotti locali (canfora, cannella, stagno, oro), mercanzie cinesi (seta, thé, porcellane, taffetà, satin, broccati), ricchezze dell'Asia occidentale e Meridionale (pietre preziose, cinabro, mercurio, legni aromatici, cottonate, musseline, avorio, corni di rinoceronte, scudi di tartaruga, coralli, zenzero, zafferano, cereali) e spezie dell'arcipelato indonesiano (chiodi di garofano, noce moscata, pepe, riso). I commercianti cinesi arrivavano a Malacca con il monzone del Nord-Est, tra novembre e marzo, e ne ripartivano in aprile. Tra marzo e gennaio, arrivavano con il monzone del Sud-Ovest i mercanti arabi ed indiani. Le spezie dalle isole dell'arcipelago arrivavano tra maggio e settembre. Il commercio più lucrativo era quello che, via Malacca, portava in Europa spezie, seta, porcellana e thé lungo un percorso che partiva dai porti della Cina (Zaitun e Canton) e, attraverso i porti indiani (Calicut e Cambay) e arabi (Muscat, Aden, Gedda, Cairo/Alessandria), arrivava a Venezia. Ci sono a Malacca a quest'epoca quattro « Shah Bandar » (capitani di porto), responsabili ognuno per i commercianti di una determinata zona geografica (Gujarat; India meridionale, Bengala e Birmania; Giava, Molucche, Borneo e Filippine; Vietnam, Cina e Giappone). Essi dipendono da un « Penghulu Bendahari » o Ministro delle Finanze, che a sua volta è sottoposto ad un « Bendahara » o Primo Ministro.

All'arrivo dei Portoghesi, all'inizio del Cinquecento, la posizione strategica di Malacca nel commercio delle Indie aveva trasformato l'emporio in una città molto ricca. Il portoghese Tomè Pires, autore di un famoso trattato sulle Indie (« A Suma Oriental ») così descrive la città negli anni 1512-5: « Malaca he cidade que foy feyta pa a mercadoria mais auta que todallas do mundo » (Malacca è città che fu fatta per il commercio delle mercanzie, più di ogni altra al mondo); « quem for sôr de Malaqa ten a mão na garganta a Veneza » (Chi è padrone di Malacca tiene la mano alla gola di Venezia) (cfr. Tomè Pires, *A Suma Oriental*, edizione di Coimbra del 1978, p. 441). Anche il sommo poeta Portoghese Luis de Camões

cantò nelle sue *Os Lusíadas* della « Opulenta Malacca » (cfr. L. de Camões, *Obra Completa*, Rio de Janeiro, 1963, p. 241).

I Portoghesi conquistarono Malacca nel 1511 e ne fecero poco a poco una solida maglia nella catena delle loro stazioni marittime sulla via della Cina (Macau) e del Giappone (Nagasaki). La notizia della caduta di Malacca fece epoca in Asia, arrivando anche in Corea, che pure era considerato Paese assai poco permeabile. Fu un ambasciatore coreano, di ritorno da Pechino nel 1521, a riferire che una stirpe detta « Folangji » — sono i Franchi e cioè i popoli cattolici europei nell'accezione islamica — aveva conquistato una città dal nome « Manla » (Malacca). Sempre secondo questa fonte (citata dagli *Annali del re coreano Chung jong*: 1506-44) i Folangji avevano poi chiesto il permesso di commerciare a Canton (la Bab-el-Sin, o Porta della Cina dei commercianti arabi) (cfr. T.B. Harley & D. Woodward, *Ed. Cartography in Asian Societies*, Chicago, 1984, p. 249).

Gli Olandesi soppiantarono i Portoghesi nel 1641 e la loro V.O.C. — Compagnia delle Indie Orientali — amministrò la città di Malacca fino al 1795. Gli Olandesi tornarono di nuovo brevemente, negli anni 1818-'24. I Britannici — che avevano occupato la città durante le guerre napoleoniche (1795-1814) — vi si installarono definitivamente a partire dal 1824 e vi restarono fino alla conquista giapponese del 1942. In seguito alla resa dei nipponici meno di quattro anni dopo, i britannici tornarono a Malacca per restarvi fino alla indipendenza della Malesia nel 1957. Malacca era, all'epoca britannica, il più grande dei quattro territori — gli altri tre essendo le isole di Penang, Singapore e Labuan — che componevano la « Straits Settlements' Crown Colony ».

Oggi il visitatore europeo trova a Malacca un caleidoscopio di razze, culture e religioni. La prima etnia è quella malese, e molti Malesi ancora vivono in « kampong » (case tradizionali in legno, su palafitte). Le donne vestono una tunica (« baju kebaya ») sopra una lunga pezza di stoffa annodata (« sarong ») a mò di gonna. Gli uomini portano una camicia a maniche lunghe, senza colletto (« baju melayu ») e larghi pantaloni leggeri. I Cinesi degli Stretti — gli uomini sono detti « Baba » e le donne « Nonya » — usano il malese come lingua franca. Le donne vestono alla moda tradizionale cinese (pantaloni svolazzanti, camicia bianca, giacchetta a mezze maniche). Gli uomini in genere usano abbigliamento europeo. Gli Indiani sono di varie etnie: i Tamil lavorano in genere nelle piantagioni di gomma; i Nattukottai sono tradizionalmente agenti di cambio; i Gujarati, mercanti; i Sikh e i Maratha, gioiellieri. Anche gli indiani usano il malese come lingua franca. Gli Euro-Asiatici, poi, hanno nomi Portoghesi, Olandesi, Inglesi o Irlandesi.

Se i discendenti dei Portoghesi hanno, in città, la loro Chiesa cattolica di San Pietro, i Cinesi hanno il Cheng Hoon Teng (Tempio delle Nuvole Verdazzurre), il più antico tempio cinese funzionante in Malesia. Fu fondato da un Kapitan China (e cioè dal responsabile della etnia cinese di Malacca al servizio degli olandesi) nel 1645 ed è dedicato ai San E Chiao (Le Tre Dottrine): Taoismo, Confucianesimo e Buddismo. Proprio lì vicino è la Moschea di Kampong Geling, dotata di una architettura eclettica, con

un minareto a pagoda indonesiana, finestre e porte vittoriane, tegole portoghesi e colonne corinzie sul grande cortile. Fu costruita a metà Settecento, dopo che gli Olandesi avevano proclamato la libertà delle religioni a Malacca nel 1702. Sulla stessa strada del Tempio e della Moschea, è il Santuario indù Sri Poyyatha Vinayagar Moorthi, eretto nel 1781.

In questa parte della città vale la pena di percorrere le due famose strade parallele del periodo olandese: la Heerenstraat (« Via dei Signori ») e la Jonkerstraat (« Via dei Nobili »). Sono queste vie ancor oggi affascinanti, con belle, profonde case coloniali a veranda (proprietà di famiglie cinesi benestanti), case basse con tetti a tegola e con scuri, finestre ed inferriate dipinti a colori vivaci, nonché vari negozi di antiquariato dove sono esposte le memorie dei tempi passati (porcellane cinesi e giapponesi, bronzi indiani, mobili cinesi in legno di rosa con intarsi di madreperla, mobili olandesi e vittoriani, monete coloniali, argenteria e bigiotteria malese, cinese, indiana).

Traversiamo il fiume Malacca per il ponte omonimo. Qui si affacciano vecchie case d'epoca coloniale, ormai sciupate e corrose dai monsoni: la scena ricorda decisamente un vecchio canale di Amsterdam. Arriviamo così al nucleo meridionale di Malacca, il più antico della città europea. Qui sono le rovine portoghesi della fortezza (« A Famosa »), e qui sono le rosse strutture olandesi dello Stadthuis (Municipio) e della Chiesa di Cristo (la più antica chiesa protestante del Paese). Un po' più in là, la bella ricostruzione del Palazzo ligneo dei Sultani di Malacca. Poco distante, è l'edificio bianco e rosso con cupolette dorate che un tempo era il Club inglese del 1912. È qui che nel 1956 il futuro Primo Ministro, il Tunku Abdul Rahman, proclamò l'imminente indipendenza del Paese (oggi il Club è diventato Monumento all'indipendenza).

La collina fortificata dai Portoghesi all'inizio della loro colonia racchiudeva, verso la fine del Cinquecento, il Palazzo del Governatore, il Palazzo del Vescovo, cinque Chiese, una prigione, due pozzi, due ospedali, una scuola e vari conventi. « A Famosa » resistette ad una ventina di attacchi, ma fu finalmente conquistata dagli Olandesi nel 1641. Oggi, del grande complesso restano appena una porta (la « Porta de Santiago » con le armi della VOC affissevi dagli Olandesi nel 1670) e lo scheletro della vecchia chiesa cinquecentesca « Nossa Senhora do Oiteru » dove pregò nel 1545 San Francisco Xavier.

Le memorie olandesi sono più numerose e meglio conservate. Sulla Dutch Square, ecco la Chiesa di Cristo, datata 1753. Qui si può ammirare la lapide di William Milne, il Missionario inglese che fu per sette anni direttore del Collegio Anglo-Cinese di Malacca. Assieme al fondatore del Collegio, Robert Morrison, egli fu l'autore di una delle prime traduzioni della Bibbia in caratteri cinesi (Malacca, 1823). Sulla stessa piazza è lo Stadthuis, edificio degli anni 1650-'60. È il più antico edificio olandese dell'Asia Sud-Orientale, ed era un tempo la residenza del Governatore olandese (oggi è la sede del Museo storico di Malacca). Ambedue questi edifici olandesi — come del resto la torretta vittoriana con orologio che si affaccia sulla piazza — sono dipinti di un caratteristico colore rosso-salmone. Alla base

dello *Stadthuis* si nota poi una lapide che ricorda i morti del « *Malacca Volunteer Corps* » nella lotta contro i giapponesi tra il 1941 e il 1945. Alla lettura dei nomi, risultano predominare i Cinesi (45 nominativi) e i Britannici (27), seguiti da Malesi (17), Portoghesi (6), Indiani (3) e Olandesi (2). Qui si specchia la tragica realtà dell'occupazione giapponese, che iniziò con la conquista di Malacca nel gennaio 1942 e terminò con la resa dei nipponici nel settembre 1945. La popolazione cinese rimase la più ostile agli occupanti (ed ebbe di conseguenza almeno 1.000 vittime), mentre i malesi furono più remissivi. Tra la popolazione d'origine portoghese, si lamentarono almeno due sacerdoti cattolici trucidati dai giapponesi nel 1944. Il conquistatore di Malacca, il Tenente Generale Yamashita, fece una brutta fine, ché fu impiccato dagli Americani nelle Filippine, come criminale di guerra, all'inizio del 1946.

Quanto al ruolo della minoranza indiana in Malesia durante la Seconda Guerra Mondiale, ricorderemo che la INA (« *Azad Hind Fauj* » o Esercito di liberazione dell'India sotto egida giapponese) nacque proprio in Malesia alla fine del 1941. L'INA reclutò le sue migliori leve tra le migliaia di prigionieri di guerra indiani (soprattutto Sikh), ma collaborarono anche gruppi di lavoratori tamil delle piantagioni e delle miniere (cfr. G.H. Corr, *The War of the Springing Tigers*, London, 1975, pagg. 28 e 95).

Ai piedi della collina fortificata, dalla parte della Porta di Santiago, si estende il « *padang* » o prato all'inglese. Qui sorge il Club, che con la Banca (del 1909), la Chiesa anglicana (la Chiesa di Cristo adattata al culto anglicano nel 1838), il Palazzo del Governatore (ex-olandese), il molo moderno (1880-90), la fontana della Regina Vittoria (1897), e la Rest House (1912), rappresentano la quintessenza della Malacca coloniale britannica.

Ma i tempi della colonia sono tramontati quattro decenni orsono. Oggi la Malaysia è ad un livello di sviluppo economico superiore a quello del Brasile. Il PNL cresce a ritmi sostenuti (tra 8 e 9% negli ultimi anni) e l'inflazione è decisamente bassa. La bilancia commerciale con l'Unione Europea è in attivo, grazie anche alle esportazioni malesi di macchine e materiali da trasporto. Nella graduatoria degli investimenti dall'estero, la Malesia è al 14° posto al mondo, tra l'Italia e la Germania.

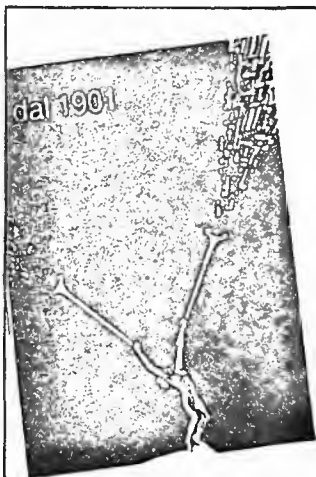
Guardando al futuro, la nazione è guidata da un piano a lungo termine, la « *Visione 2020* », che prevede che la Malaysia sarà una nazione del tutto sviluppata in termini economici, politici, sociali e spirituali nell'anno 2020 (cfr. *Malaysia's Vision 2020 Kuala Lumpur 1993*). Tipico dell'ambizione malese, è il Supercorridoio Multimediale che unirà nel 2020 Kuala Lumpur ad un nuovo aeroporto internazionale, e che comprenderà la nuova capitale amministrativa (Putra Jaya), una città cibernetica (Cyber-Jaya) ed una università multimediale. La Malaysia si è prefissa di avanzare verso questa serie di obiettivi secondo una propria via, detta « *sederhana* », intermedia tra i valori individualistici dell'Occidente e quelli collettivistici dell'Oriente.

Al momento in cui in Occidente si teme lo scontro con un Islam intollerante e con un mondo Sinico prorompente (cfr. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York,

1996), fa piacere notare come in Malaysia convivano — tutto sommato pacificamente — varie etnie, culture e fedi. L'Islam è la religione ufficiale della Federazione di Malesia, ma la Costituzione sancisce il diritto di tutti i cittadini a professare, praticare e anche diffondere la propria religione. Coabitano così in Malesia, accanto all'Islam, l'Induismo (nella versione Shivaita propria dei Tamil), il Sikhismo (dei Punjabi), le religioni Cinesi (Confucianesimo, Taoismo e Venerazione degli Antenati), il Buddhismo (sia nella versione Mahayana dei Cinesi, sia nella versione Theravada caratteristica delle minoranze Thai, Sinhala e Birmana) nonché il Cristianesimo. Se nella Malacca del primo Cinquecento si parlavano, secondo Tomè Pires, oltre 80 dialetti, ancor oggi è comune sentir risonare in città una varietà di idiomi, come il Malese, il Cinese (Mandarino, Cantonese, Hokkieu, Hakka), l'Inglese o l'Indiano (Tamil, Hindi, Malayalam).

Malgrado la politica del Governo centrale che tende a favorire i « Bumiputera » (Malesi autoctoni), si ha l'impressione che la Malaysia stia elaborando una sua via originale di civiltà tentando di modulare la tradizione islamica della sua etnia maggioritaria con i valori confuciani dei cinesi, le usanze indù della minoranza tamil e con l'eredità occidentale che le deriva da quattro secoli di colonizzazione europea.

MANFREDO MACIOTTI



*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

Ibridazioni

Ibridazioni è il tema scelto dall'Associazione Internazionale Ernesto De Martino per una giornata di studio, tenutasi a Roma il 25 novembre '96. Marcello Massenzio ha aperto la serie degli interventi con un riferimento a Morte e pianto rituale nel mondo antico di De Martino (1958), soffermandosi sulla figura della « mater dolorosa » — cui il medioevo ha dato ampio spazio. In una sottile dialettica tra il polo della conservazione e quello dell'innovazione, il « *plantus Mariae* » affronterebbe quindi i rischi del sincretismo e del ritorno al passato, trasfigurando le tecniche pagane del cordoglio, al fine di promuovere nuove istanze culturali.

Riccardo Di Donato si è dapprima soffermato sul carteggio intercorso tra Pettazzoni e De Martino, evidenziando non soltanto il ruolo svolto da Pettazzoni nell'ambito della storia delle religioni in Italia, ma anche l'influenza da lui esercitata su De Martino. Di Donato ha poi ripercorso l'itinerario seguito da Pettazzoni — attraverso diversi incontri e scambi intellettuali (Nilsson, Cumont) — nell'elaborazione delle nozioni di conversione e sincretismo (in ambito religioso) per arrivare poi al nuovo termine di acculturazione (al di fuori della dimensione storico-religiosa).

Daniel Fabre ha preso, invece, lo spunto da una conferenza radiofonica del '48 in cui Michel Leiris parlava dell'incontro delle culture (che egli altrove chiamava anche sincretismo o clash culturale). Fabre ha quindi esaminato i tre campi principali — jazz, immagine e possessione — di quella che Leiris aveva chiamato « poesia dei crocevia » perché quella elaborazione teorica affondava le sue radici nell'esperienza estetica. L'esperienza di Leiris dimostrava come l'etnologia fosse inseparabile dal contesto più ampio del « pensiero dei crocevia ». Sottolineando come l'originalità di quel periodo sia data anche dalla trasformazione della pratica della ricerca etnologica, in bilico tra osservazione e partecipazione (essere iniziati era l'ossessione segreta degli etnologi di quel periodo e Bastide, Verger, Jaulin ed altri ne faranno l'esperienza). Fabre ha lasciato aperta una serie di interrogativi sulla trasformazione, avvenuta alle soglie degli anni '60, dei termini di questa problematica.

Nel pomeriggio, Clara Gallini ha affrontato il tema dello studio delle dinamiche culturali in De Martino: una direzione di ricerca che, secondo lei, dispiega in modi assolutamente originali un pensiero che tocca la tematica del divenire, la messa a fuoco di quei processi di risignificazione cui soggiace ogni costruzione di senso nella dialettica tra passato e presente e tra soggetto e oggetto, entro un campo di significati mai definito una volta per tutte. Un'analisi, quella demartiniana, tesa ad individuare il mo-

mento aurorale della formazione del nuovo e in cui, al movimento tra le due dimensioni spazio-temporali si aggiunge una terza dimensione qualitativa (l'opposizione organico/disorganico). L'idea che ne deriva non è quella di una linearità di procedimenti, quanto piuttosto quella prismatica del formarsi e riformarsi di sempre nuovi ordini di coerenze ed incoerenze.

L'ultimo intervento della giornata, realizzato da Serge Gruzinski, ha affrontato il tema del meticcio culturale in Messico, offrendo alcune riflessioni, parte di una più ampia ricerca che egli conduce da diversi anni su codici (più di 10.000 immagini, vignette, miniature) ed affreschi indigeni del '500 (più di 3.000 m²). Criticando le nozioni di meticcio e di ibridismo, che secondo Gruzinski non spiegano niente, egli ha detto che, sarebbe meglio parlare, invece che di culture, di sistema europeo e sistema amerindio, due sistemi espressivi autonomi ed autoregolantesi, due bacini di reciproca attrazione la cui frontiera è frattale. Le teorie della complessità e del caos sono utili perché pongono l'accento sulle dinamiche e sulla aleatorietà. Tra gli elementi che avrebbero compiuto la funzione di attrattore, Gruzinski ha alluso al manierismo ideo-video (le grottesche) e alla mitologia (le Metamorfosi di Ovidio).

Al termine delle relazioni, brevi commenti di De Oliveira, Lanternari, Clemente, Padiglione.

ELSA VERLICCHI

Immigrati: stranieri o nuovi cittadini?

I giorni 8 e 9 novembre 1996 si è tenuto a Torino presso il Centro Congressi Lingotto un interessante convegno dal titolo Immigrati: stranieri o nuovi cittadini? Numerose sono state le presenze istituzionali e non: sindaci ed assessori di varie città, esponenti di diverse confessioni religiose, dall'Iman di Torino Mustafà Aboussad al Pastore delle Chiese Evangeliche Giuseppe Platone sino al Rabbino Capo di Torino Alberto Somekh; rappresentanti della CGIL, della CISL e della UIL; esponenti del volontariato ed altri.

L'immigrazione nelle città in una prospettiva europea

La relazione di apertura è stata tenuta dal sindaco di Torino, Castellani, il quale ha tracciato un quadro della condizione attuale degli immigrati nella città, dove, fra l'altro, si è registrato di recente l'emergere di nuovi gruppi nazionali, da anni presenti nell'ombra, come rumeni, peruviani e nigeriani. Ha segnalato, inoltre, la crescita dell'immigrazione femminile, che sempre più riguarda donne sole. Richiamandosi a E. Morin, Castellani ha sottolineato come la cultura urbana sia un luogo privilegiato per affrontare il problema dell'immigrazione in quanto più aperta alla « differenza »; ma forse è lecito chiedersi se dietro questa apertura non si celi, in realtà, l'indifferenza incarnata nell'individuo blasé di G. Simmel così diffusa nelle nostre metropoli. Tra le politiche in materia di immigrazione adottate fin dagli anni '80 il sindaco ricorda: 1) la creazione di una rete di centri di accoglienza e lo sviluppo di interventi finalizzati all'inserimento, in stretta collaborazione con le associazioni di volontariato e del privato sociale; 2) la « Città educativa » costituita da diversi gruppi (Torino Bambine e Bambini, Torino Giovani, Torino Famiglie ecc.) volta a costruire una rete di rapporti di convivenza; 3) il « Centro interculturale della città », un laboratorio frutto della collaborazione di quattro assessorati, teso a mettere in relazione la realtà torinese con il mondo dell'associazionismo straniero ed autoctono.

Per quanto riguarda i quartieri torinesi di San Salvario e Porta Palazzo, negli ultimi tempi più volte al centro dell'attenzione per problemi di microcriminalità che fomentano l'intolleranza verso gli immigrati, è stato presentato all'Unione Europea un progetto pilota di riqualificazione urbana al fine di risanare queste zone. È stata istituita, inoltre, una Consulta

Comunale per cittadini stranieri e apolidi — con 21 membri di 16 diversi paesi — con la doppia finalità di creare un raccordo tra istituzioni e mondo degli immigrati e, all'interno di quest'ultimo, fra le diverse etnie.

Nel suo intervento Emilio Reyneri (Università di Parma) ha sviluppato sia l'aspetto socio-economico che quello culturale. Per l'autore gli squilibri demografici e i problemi economici non sono condizioni sufficienti a determinare il fenomeno migratorio. Va riconosciuta, infatti, l'importanza anche dei cosiddetti fattori di attrazione (consumi, libertà, democrazia, economia sommersa ecc.) fra cui viene purtroppo, inclusa « l'immagine diseducativa che la società italiana dà di se stessa ». Ciò « può incentivare comportamenti opportunistici tra gli immigrati e bloccare le tendenze a un più stabile inserimento ». Per quanto riguarda l'immigrazione irregolare, Reyneri cita alcuni dati del Ministero del Lavoro, secondo cui questa avrebbe subito un incremento: a) per le difficoltà di rinnovare il permesso di soggiorno; b) per la crisi economica; c) a causa dell'ingresso illegale di manodopera immigrata nel mercato del lavoro. Il lavoro nero sarebbe particolarmente diffuso in quei settori in cui « la bassa produttività non consentirebbe di sostenere un costo del lavoro regolare ».

Da un punto di vista più generale, una stima — approssimativa — delle presenze irregolari nel nostro Paese si attesterebbe tra le 100.000 e le 150.000 unità. Quelle regolari, invece, si aggirano intorno al milione di unità. Per quanto riguarda le provenienze, si segnala un incremento negli ingressi dall'Europa dell'Est e, in particolare, dai Paesi della ex Jugoslavia mentre rimane invariato il flusso che trae origine dal Nord Africa e dall'Africa centrale.

L'autore fornisce anche una sua interpretazione di concetti molto controversi, quali quello di integrazione e quello di assimilazione. Secondo Reyneri le due dimensioni del processo di inserimento degli immigrati sono: l'integrazione socio-economica e l'assimilazione culturale. La prima si realizza « quando gli immigrati hanno le stesse probabilità della popolazione nazionale di accedere alle posizioni occupazionali più elevate e sicure, di raggiungere buoni livelli di vita e di usufruire delle prestazioni pubbliche ». Il processo di assimilazione, invece, concerne gli aspetti culturali, dai modi di pensare e di esprimersi alle relazioni familiari e amicali, dalle norme di comportamento ai valori religiosi. Esso non va inteso come « una completa omologazione alla nuova cultura, ma come un avvicinamento più o meno profondo dei modi di vita e dei costumi degli immigrati a quelli della popolazione locale ». Di norma un buon livello di integrazione socio-economica si combina con un buon livello di assimilazione e viceversa, anche se le possibili relazioni tra questi due concetti sono spesso più complesse. Ad esempio, un eccesso di assimilazione rispetto al grado di integrazione raggiunto può produrre tensioni da parte della seconda generazione che si vede esclusa dall'accesso a certe posizioni lavorative (« mobilità bloccata ») o da determinate prestazioni pubbliche, pur sentendosi cittadina al pari degli autoctoni. Un altro concetto interessante è quello secondo cui l'assimilazione passerebbe sempre per « l'acquisizione del patrimonio culturale della società d'arrivo », in quanto ciò permetterebbe di usufruire dei diritti comuni in campo sociale ed economico. Le sue possibilità di

riuscita vanno poste in relazione, in particolare, con due variabili: 1) la distanza culturale tra il paese d'origine e quello di arrivo; 2) i meccanismi di socializzazione di quest'ultimo.

Infine, l'autore richiama l'attenzione sui rischi connessi con l'adozione di misure specifiche nei confronti degli immigrati che potrebbero alimentare forme di conflitto e di segregazione.

Il contributo di Guido Bolaffi — L'immigrazione « frontiera » dell'Europa unita — ha messo poi in luce come ancora oggi il tema dell'immigrazione sia di stretta pertinenza nazionale da parte dei singoli Stati membri dell'Unione. Infatti, è tuttora in vigore in materia la cooperazione intergovernativa tra gli Stati che, se da un lato richiede procedure applicative molto laboriose, dall'altro, di norma, difficilmente produce decisioni vincolanti per gli Stati. Tali procedure sono ulteriormente appesantite dal ricorso obbligatorio al meccanismo di voto all'unanimità piuttosto che a quello, auspicabile, a maggioranza qualificata. Una ultima osservazione critica di Bolaffi è che negli ultimi anni sarebbero stati compiuti significativi passi avanti nel campo della libera circolazione dei beni, dei capitali e dei servizi, ma non delle persone.

GIOVANNA GIANTURCO

Percorsi di integrazione e identità culturale

Particolarmente interessante la relazione di Antonio Tosi, che ha inserito il problema dell'abitazione degli immigrati nell'ambito di quello più generale dell'esclusione sociale. Egli ritiene che vadano adottate politiche abitative "più sociali", cioè che l'offerta abitativa debba essere affiancata da azioni di sostegno. Ciò implica un profondo ripensamento dei modelli tradizionali, con la conseguenza, tra l'altro, di una redistribuzione di competenze e responsabilità a livello istituzionale. Tosi è piuttosto critico nei confronti di un approccio specifico al problema, che se da un lato è particolarmente attento ai bisogni degli immigrati, dall'altro li isola rispetto al resto della popolazione. Inoltre, ha rilevato come dietro tale approccio si nascondano sovente « finalità di controllo e logiche assistenziali, regimi speciali e soluzioni "a parte", e "ridotte", rispetto a quelle previste per la generalità degli abitanti ». Per quanto riguarda l'attuale situazione degli alloggi nel nostro Paese, Tosi ha messo in luce: 1) la scarsa consistenza dell'offerta di abitazioni pubbliche; 2) la bassa partecipazione al movimento che ha portato negli anni '80 a rinnovare le politiche abitative, migliorandone l'efficacia sociale. In realtà, anche nel campo delle abitazioni è possibile verificare « l'esistenza di pratiche discriminatorie » nei confronti degli immigrati. « Le loro sistemazioni sono tendenzialmente peggiori o più costose di quelle accessibili a popolazioni locali con le stesse caratteristiche di reddito ». Inoltre, vanno segnalati la precarietà della situazione alloggiativa, i canoni spesso sproporzionati, le condizioni abitative degradate, il sovraffollamento, affitti senza contratto, subaffitti, fitti calcolati a posto

letto ecc. Circa il ruolo che i fattori abitativi svolgono nell'esclusione specifica degli immigrati, alcuni studiosi hanno accertato che « la condizione di senza casa produce velocemente stati di privazione cronica irreversibile » (Negri e Saraceno). Altri hanno rilevato come « l'accesso ad un alloggio e l'esistenza di un legame familiare » si collocano ai primi posti tra gli elementi che consentono di restare fuori dall'esclusione sociale, là dove l'ottenimento di un lavoro verrebbe messo solamente al secondo posto. Tra le possibili soluzioni l'autore propone il passaggio da un'offerta alloggiativa « schiacciata sulle tipologie dell'accoglienza ad un'offerta differenziata », rivolta in particolare alle aree di rischio che comprenda anche « misure di intermediazione e di garanzia nel mercato dell'affitto; la costituzione di forme di concertazione e di strutture di "agenzia sociale" », ecc. In linea generale, Tosi considera le politiche abitative tradizionali ancora idonee a favorire l'inserimento abitativo di immigrati che non si trovano in situazioni di particolari difficoltà, là dove invece vanno predisposti interventi a carattere innovativo per coloro che vivono in condizioni più disagiate. Infine ha osservato come l'assenza di « ghetti » nel nostro Paese dovrebbe facilitare la realizzazione di politiche di coabitazione.

Teresa Angela Migliasso, Assessore ai Servizi Sociali e ai Rapporti con le Aziende Sanitarie, ha ricordato, tra gli altri problemi sollevati, come, in base alla convenzione di New York del 20 novembre 1989 ratificata dall'Italia con L. 27 maggio 1990 n. 176, vengano riconosciuti ai minori tutta una serie di diritti. A tale riguardo occorre definire se essi siano esigibili da parte di tutti i minori indistintamente o se, viceversa, lo siano solo da parte dei regolarizzati. Quest'aspetto non è stato ancora chiarito. D'altra parte, se è vero che solo attraverso la regolarizzazione si hanno diritti di cittadinanza è pur sempre vero che alcuni diritti sono esigibili, anche se si è irregolari, proprio in quanto diritti umani fondamentali, connessi alla persona.

Mino Martinazzoli, sindaco di Brescia, ha trattato, invece, dei problemi della microcriminalità e della sicurezza urbana. Interessanti alcune sue proposte, quali l'opportunità di far gestire le proroghe dei permessi di soggiorno, i procedimenti di ricongiungimento familiare e di acquisizione della cittadinanza italiana agli Enti locali, ferma restando una normativa di indirizzo di carattere nazionale. In tal modo si attuerebbe in parte nel settore dell'immigrazione quella tendenza al decentramento amministrativo di cui tanto si discute in ambito politico. Ancora, l'adeguare i regolamenti amministrativi locali alle specificità delle nuove popolazioni. Secondo Martinazzoli un piano commerciale, ad esempio, non può non tener conto delle attività economiche specifiche di alcune comunità. Inoltre andrebbe data maggiore visibilità alla presenza dei diversi gruppi etnici proprio « perché le forme di indifferenza o di negazione possono essere premesse alle attività sommerse e illegali ».

Salvatore Palidda, esperto OCSE, ha ribadito l'importanza di adottare azioni, criteri e strutture universalistiche al fine di raggiungere in tempi medio-lunghi « la certezza dei diritti ».

Il convegno è stato oggetto di particolare attenzione da parte degli

addetti ai lavori anche perché contemporaneamente ad esso si stava esaminando nelle sedi istituzionali opportune la nuova legge sull'immigrazione: essa consiste in un solo articolo che, presentato dal Governo, stava passando alle Camere per la necessaria approvazione: e a questo proposito il Ministro dell'Interno Giorgio Napolitano ha tenuto a precisare che esso non rappresentava un'altra sanatoria per gli immigrati, ma aveva il fine di salvaguardare gli effetti del decreto Dini.

Il convegno, di notevole interesse sia per il livello elevato delle presenze istituzionali coinvolte, sia per l'ampio spazio riconosciuto alle forze dell'associazionismo e del volontariato, sia ancora per il momento politico particolare in cui si è svolto, ha rappresentato un momento significativo sul piano della riflessione in tema di politiche dell'immigrazione in una fase in cui il fenomeno si è ormai stabilizzato nel nostro paese. Pertanto, com'è stato rilevato un po' da tutti i relatori, fondamentale per governarlo è « uscire dall'emergenza », cioè abbandonare interventi parziali, misure provvisorie ed assistenziali.

MARIAROSARIA DAMIANI

Il Forum per l'intercultura della Caritas diocesana di Roma

Cercherò di tracciare le linee del percorso di una esperienza didattico-culturale che la Caritas è andata via via elaborando in tanti anni di impegno sociale, partendo dall'analisi strutturale che caratterizza il fenomeno migratorio in Europa e in Italia, ponendo l'accento sulla centralità dei valori della solidarietà e del dialogo con « l'altro », e che traduce in progetti concreti l'intervento degli agenti e degli operatori sociali sul territorio di riferimento. Un percorso quest'ultimo, che la Caritas di Roma porta avanti ormai da quattro anni, tra gli insegnanti e gli studenti delle scuole elementari, medie e superiori della città. Un percorso che nasce dalla consapevolezza di dover agire non soltanto come operatori per gli immigrati e come promotori di azioni di sensibilizzazione sui temi che riguardano l'immigrazione, i rapporti Nord-Sud del mondo, la cooperazione e solidarietà internazionale, ma anche come cerniera, come sintesi tra le istanze del settore pubblico-istituzionale, quello del volontariato sul territorio e, ancora, quello della lenta informazione e formazione dell'opinione pubblica.

Se consideriamo che l'immigrazione in Italia è l'effetto di una condizione strutturale internazionale; se valutiamo gli effetti di ritorno, il cosiddetto « effetto boomerang », delle ingiuste dinamiche di scambio economico e commerciale mondiale; se consideriamo che, sulla base dell'esperienza storica, gli italiani sono sempre stati un popolo di emigranti; se prendiamo atto che, quella degli immigrati e degli operatori, rappresenta oggi la prima generazione che si trova ad affrontare seriamente il problema dell'intercultura e a raccogliere le sfide per la costruzione di una società multiculturale, ci rendiamo conto della necessità di un'azione efficace di sensibilizzazione e formazione al rispetto della cultura « altra », ormai così vicina. Ci rendiamo conto dello stato di impreparazione culturale e politica in cui è assunta la nostra società nel suo complesso, e dell'importanza e, spesso, dell'impotenza a incidere sull'opinione pubblica e sulle giovani generazioni. Ci rendiamo conto ancora, dell'importanza di agire attraverso l'educazione, affinché essa sia agente per l'elaborazione di interventi mirati alla « riscoperta » dei valori di amicizia, cooperazione e alla valorizzazione dell'altro, dello straniero, non come un pericolo, ma come un arricchimento, nel rispetto delle differenze. Da questo punto di vista, proprio il rispetto dell'identità culturale dell'altro, non più ospite ma co-inquilino della casa in cui viviamo, è una condizione indispensabile per passare da una cultura dell'indifferenza a una « cultura della differenza » e da questa alla « convivialità delle differenze ».

È per questo motivo che, nel percorso didattico-culturale che la Caritas ha realizzato in questi anni, ci si è rivolti, con il contributo del mondo pubblico-istituzionale e dell'associazionismo laico e cattolico, principalmente al mondo della scuola, ai presidi e insegnanti delle scuole romane, chiedendo loro un impegno specifico. Si è posto il problema dell'approfondimento di una pedagogia ed educazione interculturale, il cui oggetto di attenzione è l'educando, che vive « attraverso i suoi circoli di vita », ovvero la « sua cultura di appartenenza », nella « sua sicurezza e stima del mondo particolare », dell'umanità in cui vive. Si è sottolineato come la coscienza della specifica identità culturale rafforza la capacità di percepire correttamente la realtà, di accettare se stessi e gli altri e di interagire culturalmente. Si tratta comunque di un processo lento e faticoso, che va coltivato fin dall'infanzia, basando l'azione educativa sul concetto di pari dignità di ogni persona umana, aiutando l'adolescente nella maturazione dell'identità personale, avviandolo alla « convivenza », o meglio ancora al rispetto di sé e degli altri. E in questo processo la scuola è un agente irrinunciabile, nella formazione e sensibilizzazione ai valori della solidarietà, della tolleranza e della multiculturalità.

Con questi presupposti, il Forum dell'intercultura è stato organizzato dalla Caritas diocesana di Roma, per la prima volta, durante l'anno scolastico 1991-1992. L'iniziativa trae origine dall'interesse del Ministero della Pubblica Istruzione — Direzione generale della Pubblica Istruzione — ad una più intensa collaborazione sui temi dell'intercultura, tra la scuola e il mondo dell'associazionismo. Nell'anno scolastico 1994-1995 gli insegnanti iscritti sono stati 356 (i due terzi dei quali si sono iscritti per la prima volta), suddivisi in dieci laboratori monotematici cui hanno collaborato 30 diverse organizzazioni. Si calcola di essere riusciti a sensibilizzare, in questo modo, circa 20.000 studenti. Ciascun laboratorio si è concentrato su un aspetto specifico dell'intercultura ed è stato condotto congiuntamente dai rappresentanti di tre organizzazioni (mondo scolastico, associazioni italiane, associazioni di immigrati). Rispetto a scuole materne/elementari, medie e secondarie superiori gli insegnanti che si sono iscritti al corso di formazione e aggiornamento erano così ripartiti:

- 159 dalle scuole secondarie superiori,*
- 161 dalle scuole medie,*
- 20 operatori sociali,*
- solo 16 dalle scuole materne/elementari (dove invece è più alto il numero di presenze di figli degli immigrati che iniziano la loro carriera scolastica).*

Tra i docenti iscritti, le donne hanno registrato oltre il 90% delle presenze, mentre per le materie di insegnamento il gruppo umanistico ha rappresentato il 53% degli iscritti, il gruppo tecnico il 25%, il gruppo scientifico il 13% e quello linguistico il 9%. In generale è stata omogenea, da parte dei partecipanti, la richiesta di approfondire le tematiche interculturali disponendo di informazioni e dati oggettivi, diretti, il meno possibile mediati e filtrati.

Elemento questo di non poco conto se si considera che, per capire

il fenomeno dell'immigrazione in Italia, bisogna conoscere prima i fenomeni economici, politici e sociali che la producono a livello mondiale, e che per rispondere alla xenofobia, al razzismo e all'intolleranza nelle scuole e nella società, è necessario conoscere le culture, la storia, « le ragioni dell'altro », toccando il più da vicino possibile il disagio dello straniero... Ma, in particolare, all'interno di alcuni laboratori è stato realizzato un sondaggio sul grado di conoscenza e informazione che gli insegnanti disponevano rispetto ai temi dell'immigrazione, del rapporto nord-sud del mondo, della solidarietà internazionale.

Ecco alcuni risultati. In linea di massima, le fonti di informazione privilegiate sono i mass-media (televisione e giornali). Solo alcuni insegnanti hanno affermato di informarsi attraverso la partecipazione diretta a dibattiti, iniziative sociali o la lettura di riviste e pubblicazioni alternative alla grande stampa nazionale e hanno ammesso di disporre di un livello di conoscenza generica. È la conferma del monopolio e dell'influenza (e qui lo testimonio come giornalista) che la grande stampa e la televisione hanno sul nostro modo di porci in relazione al mondo « esterno ». È la constatazione che i fenomeni cosiddetti « nuovi » o « emergenti » dai mass media vengono considerati, sempre e soltanto, come casi eclatanti, straordinari e legati a fatti di cronaca nera. È la constatazione della tendenza dell'informazione a ricondurre ogni fatto all'interno delle categorie sociali di riferimento comuni, degli schemi di interpretazione che, invece di analizzare, appiattiscono il problema, ne tolgono lo spessore, ne distorcono il messaggio. In questo senso è stata sentita come propria, dai docenti, l'esigenza di scavalcare ed eludere la mediazione, il filtro operato dai mass media, attraverso la partecipazione attiva, l'esperienza diretta, il toccare con mano, personalmente e professionalmente, un determinato contesto e verificare l'attendibilità delle informazioni precedentemente ricevute e, quindi, trasmesse agli studenti.

Altri spunti di interesse sono state le affermazioni secondo le quali, è coscienza diffusa che:

- il livello di squilibrio tra nord e sud del mondo è ormai drammatico,*
- le risorse del pianeta devono essere equamente ridistribuite,*
- l'emigrazione dai paesi del Sud è dettata dalla disperazione e dall'impoverimento dei paesi d'origine,*
- l'immigrazione in Italia viene vissuta in prevalenza come un fenomeno che desta ansie e preoccupazioni.*

Proseguendo con il percorso realizzato nei laboratori, dal momento formativo si è poi passati a quello di sperimentazione partecipativa e didattica all'interno delle singole classi. Si è voluto, in questo modo, tradurre le informazioni ricevute dagli insegnanti in una didattica interculturale proprio all'interno dei programmi scolastici che, nonostante esistano delle specifiche circolari del Ministero a riguardo, ancora solo sporadicamente vi fanno riferimento. Il momento finale del Forum è stata la realizzazione di una mostra in cui, quest'anno, sono stati esposti i lavori di 100 classi, che hanno elaborato cartelloni, tabelle statistiche, oggetti, dipinti, ricerche, poesie, videocassette...

L'idea di fondo che attraversa tutti i lavori è la valorizzazione della solidarietà, della conoscenza e del rispetto delle culture « altre », della diversità, della tolleranza e lotta contro il razzismo. L'emigrazione viene considerata dagli studenti come un fenomeno storico, che è sempre esistito nella storia dell'uomo, come un effetto della disparità di condizioni di vita tra gli esseri umani. « L'immigrazione è quindi — come hanno affermato molti studenti — il risultato di un mondo ingiusto ma è comunque portatrice di un valore positivo », di un patrimonio culturale e umano importante. Da questo punto di vista, i lavori finali dei ragazzi sono un invito alla speranza, sono il risultato di un'iniziativa didattica degli operatori e degli insegnanti, i quali si formano e a loro volta formano gli studenti, nella costruzione di un dialogo interculturale, ispirato ai valori della solidarietà e del multiculturalismo. In particolare, va messa in luce l'efficacia didattica dell'incontro diretto, della testimonianza diretta che assume un significato pedagogico e che ha portato insegnanti, studenti, operatori e immigrati a conoscersi, a dialogare, magari visitando « i luoghi della solidarietà » delle organizzazioni di volontariato di italiani e stranieri, o magari sostenendo le esigenze di sviluppo e rispetto dei diritti umani, oppure finanziando un microprogetto nei paesi d'origine e la vendita dei prodotti del « Commercio equo e solidale ». Il Forum per l'intercultura si è dunque caratterizzato per l'essere un grande contenitore delle tematiche che riguardano l'immigrazione e l'elaborazione di didattiche interculturali. Rappresenta l'arrivo naturale ed efficace di un percorso che anima l'azione della Caritas sul territorio. Proprio l'intercultura rappresenta la risposta positiva e propositiva all'intolleranza, all'egoismo sociale, all'emarginazione, all'antagonismo e al razzismo. Se le grandi città sono, ormai, anche il luogo delle grandi emarginazioni, se la cultura dominante porta all'indifferenza e all'esclusione di ampie fasce sociali (anche dei cosiddetti cittadini a pieno titolo), allora è necessario affermare concretamente che « l'identità nella diversità » va percorsa nei confronti di tutte le persone, a prescindere dalla provenienza, dalla lingua, dalla religione e condizione sociale. Si richiama così l'attenzione sulle implicazioni culturali della presenza degli immigrati e si elaborano, insieme ai docenti, strumenti didattici per formare gli studenti a una mentalità aperta allo scambio con tutte le culture « altre ». Siamo convinti che, parallelamente a un'azione più ampia, l'intervento nelle scuole porterà, a medio e lungo termine, ad un atteggiamento multiculturale, resistente alle tentazioni di intolleranza. L'esperienza del Forum per l'intercultura si vuole porre, rispetto a questi problemi, come momento positivo, come sintesi tra il mondo della scuola, del volontariato e quello istituzionale.

La collaborazione di questi soggetti può essere il punto di partenza per una sensibilizzazione più ampia e per una lotta efficace contro « quei valori devianti » che producono intolleranza ed emarginazione. Un investimento così ampio potrà servire a formare giovani più aperti, più tolleranti e desiderosi di convivere con altre culture, ben diversamente da quanto avviene attualmente nelle nostre città. Un altro elemento, anche esso positivo, è la riproducibilità dell'esperienza romana: l'iniziativa del Forum, realizzata dall'incontro tra i finanziamenti pubblici e il mondo dell'associazio-

nismo laico e cattolico, può essere ripetuta, adattandola al contesto territoriale, anche altrove... È un modello, per così dire, esportabile anche in altre città, che avvicina il mondo del volontariato alle scuole e agli enti locali, che si basa sulla sensibilizzazione di educatori ed educandi, con esperienze concrete, direttamente fruibili, e con un effetto moltiplicatore... È certo che la scelta di intervenire nel mondo della scuola non esaurisce l'ampio raggio di azione sul fronte dell'immigrazione e della elaborazione di politiche culturali per l'integrazione in Italia. Per questo, la Caritas diocesana insieme ad altre associazioni, lavora a Roma in altri settori di intervento e contro tutte le forme di emarginazione e disgregazione del tessuto sociale ma, nel quadro di isolamento e dispersione che caratterizza una città come Roma, interessava poter intervenire efficacemente all'interno di un canale di sensibilizzazione e formazione importante: la scuola e gli insegnanti.

È chiaro che rimane fondamentale un'azione interculturale a largo respiro e impegnata su più fronti, ma non si può ignorare che da questo punto di vista stiamo ancora in una fase iniziale e sperimentale. Ci sembra interessante l'idea lanciata dai promotori di questo incontro di cadenzarli periodicamente e realizzare una rete nazionale di dati, informazioni e attività sull'intercultura e l'integrazione multiculturale. Ma soprattutto, il rapporto, nella cosiddetta era dell'informazione, con i mass media e gli operatori della comunicazione, è ancora tutto da costruire e mancano quegli specialisti « dell'informazione sociale » che considerino l'intercultura come un elemento fondante le società del XXI secolo. Ma questo discorso ci porterebbe lontano. Per concludere questo intervento sui percorsi interculturali che la Caritas ha consolidato, in questi ultimi anni (come risposta positiva alle sfide della presenza di culture « altre » in Italia) vorrei sottolineare il valore « politico » che incarna il volontariato, nell'azione di sensibilizzazione e formazione, all'interno di società che, come le nostre, rigettano qualsiasi nuovo modello di inserimento ed integrazione. Lo spirito di servizio e di cooperazione, lo stimolo al dialogo e all'incontro spinge il volontario per primo a misurarsi con le nuove dinamiche e trasformazioni sociali. Se il volontario rappresenta una sorta di prima linea, se l'immigrazione e l'intercultura rappresentano le sfide delle future società e generazioni in Italia, è necessario agire per ridare vitalità alla società civile, ai giovani volontari laici e cattolici, senza permettere a nessuno, politico o referente istituzionale, di potersi nascondere dietro un dito. In questo senso, credo che sarà sempre più indispensabile confrontarci e cooperare, per rompere il muro dell'indifferenza e dell'esclusione sociale di chi, non rispondendo all'identikit dei modelli culturali dominanti, non ha diritto a una esistenza degna dell'essere umano.

ANDREA BENVENUTI

In margine al dibattito italo-francese sulle origini della sociologia

Da sempre e con buone ragioni lo storico della sociologia Filippo Barbano ribadisce la necessità della continuità, del richiamo ai classici, della importanza del rifarsi a un patrimonio disciplinare consolidato. In tal senso si è pronunciato anche recentemente nel corso del bel convegno tenutosi presso l'Università di Cassino su « Teoria e ricerca: il problema e la sfida della sociologia contemporanea » meritoriamente organizzato da Laura Tini, convegno che ha visto la presenza tra gli altri di Arthur Vidich (New School for Social Research, New York), di Stanford M. Lyman (Florida Atlantic University), di Leopoldo Rosenmayr (Austrian Academy of Sciences, Wien), di Salvador Giner (Universitat de Barcelona). Una giusta lezione, tanto più necessaria in un paese come l'Italia, dove spesso il dibattito scientifico è viziato dalla incapacità a prescindere dai propri sentimenti personali, dove spesso i riferimenti dipendono da stati d'animo di amicizia o inimicizia quando non lo siano da questioni di potere, di cattedre.

Proprio nella consapevolezza della assonanza di fondo e nel pieno rispetto del pensiero di Barbano mi sembra doveroso intervenire a proposito di una sua rilettura recente circa il ritorno della sociologia in Italia. Il testo in questione, dal titolo La « renaissance » de la sociologie en Italie, appare in un libro dovuto a Roberto Cipriani, dal titolo Aux sources des sociologies (Paris, L'Harmattan, 1997).

Barbano parla, in questa sede, della difficile « rinascita » della sociologia in Italia, dopo il periodo buio del fascismo e della guerra. Sottolinea le difficoltà di questa giovane scienza in un contesto dominato dalla imposizione crociana. Un clima così estraneo e ostile che persino il virulento attacco portato alla sociologa da Benedetto Croce (Corriere della Sera, 15 gennaio '49) a partire dalla edizione italiana dell'opera di T. Veblen, uscita col titolo La teoria della classe agiata, non avrebbe avuto seguito. Si sarebbe trattato, dice Barbano, di un « feu de paille », di un fuoco di paglia. Del pari avrebbe avuto un esito insoddisfacente la pubblicazione dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, che rinviavano al vetero positivismo.

Credo che, almeno con riguardo al primo caso, la visione di Barbano sia troppo pessimistica. Come ben si sa in sociologia, un certo grado di ostilità e di persecuzione fa bene a chi è chiamato in causa. Le sette religiose, ad esempio, di fronte ai tanti attacchi di cui sono state oggetto, a torto o a ragione, negli ultimi decenni, hanno in genere rafforzato la propria coesione, hanno delineato con maggiore chiarezza la propria identità, i

propri contorni. Così nel caso della ri-nascente sociologia, mi sembra che la stroncatura di Croce sia stata, decisamente, un fatto positivo: ha concorso a focalizzare l'attenzione su questa nuova disciplina, ha spinto nomi illustri a schierarsi su fronti contrapposti. L'attacco di Croce infatti non ha solo dato modo al giovane Ferrarotti — non ancora laureato — di replicare immediatamente (usciranno i due suoi saggi in merito sulla « Rivista di Filosofia ») al celeberrimo filosofo napoletano; ha spinto a intervenire nel dibattito il ben più noto Carlo Antoni, con un pezzo dal titolo La scienza dei manichini, uscito ne « Il Mondo » di Mario Pannunzio. E ancora, replicherà a Carlo Antoni, nella stessa sede, Nicola Abbagnano, maestro di varie generazioni di filosofi, con l'articolo I manichini della scienza. Né era interessato alla querelle solo « Il Mondo ». Non si farà sfuggire l'occasione di intervenire in merito, su « Critica economica » diretta da Antonio Pesenti, Vittorio Angiolini, che se non erro ne era, all'epoca, il redattore capo.

Tre importanti testate, nomi consolidati e nomi emergenti: una contestualizzazione storica e filologica dovrebbe far propendere, mi sembra, per una lettura meno negativa circa la « ricezione » della sociologia, all'epoca. A breve distanza di tempo, non casualmente, nasceranno i « Quaderni di Sociologia » (nel 1951, sotto la direzione di Franco Ferrarotti e Nicola Abbagnano). Si avranno i primi insegnamenti universitari.

E, a dieci anni di distanza, nel 1961, la prima cattedra. Fossero tutti così, i « fuochi di paglia »!

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

SCHEDE E RECENSIONI

RAYMOND ARON, *Lezioni sulla storia*, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 546.

È noto che le conferenze non fanno libro. Le lezioni dei corsi universitari un tempo venivano litografate e raccolte nelle famose « dispense », destinate ad alimentare un modesto commercio tenuto in mano da quelle « colonne » dell'università dei nonni che erano, con i loro grembiuloni neri, i bidelli. Ma le « dispense » non reggevano la prova del libro, mancavano di un disegno che del resto non presumevano di avere; avevano invece un che di provvisorio. In esse, la logica dell'oralità e quella della scrittura apparivano, com'era naturale, fortemente differenziate.

Da questo punto di vista, Raymond Aron è una splendida eccezione. I suoi corsi universitari, postumi, alla Sorbona e al *Collège de France*, a parte qualche inevitabile ripetizione, sono esempi di chiarezza terminologica e concettuale. Il sostanziale equilibrio di Aron emerge qui dalla fluidità di un testo che al lettore fa presto dimenticare la sua origine didattica e orale e per l'analista sociale — storici, sociologi e antropologi — ha un salutare effetto di sobria moderazione e di modestia al di là di ogni delirio scientifico. Aron rifugge e, anzi, esplicitamente rifiuta ogni tentativo di « scientificizzare » la storia. Questa resta per lui essenzialmente un racconto che non si può logicamente dedurre, alla Hempel, da una proposizione generale per via propriamente deduttiva, né può dar luogo ad una mera sequenza di vicende variamente interrelate, come vorrebbe Dray e, più ancora, tutta la filosofia analitica di marca anglosassone. Aron mi sembra egualmente lontano dalle impostazioni dello

« storicismo assoluto » e dalla risoluzione dei fatti storici in una questione di puro linguaggio. Egli mi appare solidamente ancorato alla concezione della storia come problematico tentativo di dar conto dell'intelleggibilità delle azioni umane.

Soprattutto in questa fase particolare del pensiero non solo anglosassone, ma anche europeo continentale, molto sensibile alla lezione della scuola austriaca circa gli « effetti inintenzionali » (Karl Popper, Friedrich von Hayek, von Mises e altri) e all'« individualismo metodologico », le istanze critiche mosse da Aron a Popper sono fondamentali. A giudizio di Aron, mentre Popper ha ragione, nella *Misera dello storicismo*, a criticare la storia concepita come « storia comandata », ossia come storia determinata da forze irresistibili cui gli uomini sarebbero sottoposti, ha poi torto, e torto in modo gravemente fuorviante, quando offre della storia un'unica, monolitica concezione deterministica, quasi che gli storicisti avessero la pretesa di conoscere l'avvenire con una loro brava, infallibile sfera di cristallo, tanto da poter enunciare « leggi » macro-evolutive di carattere profetico.

Popper e i popperiani si facilitano il compito di criticare lo storicismo costruendone a proprio uso un bersaglio di comodo. Ma la critica di Popper elaborata da Aron potrebbe incidere anche più a fondo. Basterebbe seguirne le indicazioni fino alle conseguenze estreme, mettendo in luce la confusione fra « teorie » e « modelli » e pertanto l'incapacità a comprendere come il comportamento umano, sul piano storico, si ponga come « comportamento teleologico » altamente problematico, secondo una peculiarità che è già presente e pienamente espressa in un precursore della « scuola

austriaca » come Carl Menger (di cui si veda *Sul metodo delle scienze sociali*, a cura di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata, 1996).

È appena necessario osservare che è appunto questa problematicità, tipica del comportamento umano, a porsi come invalicabile ostacolo per l'elaborazione di una teoria sociologica generale a livello pieno. Come per solito, Aron non si contenta della enunciazione concettuale, ma procede ad individuare le quattro ragioni che impediscono alla storia di assumere l'aspetto e la sostanza d'una scienza « esatta » sul modello delle scienze della natura: a) il polimorfismo della realtà sociale; b) l'incertezza del significato nella costruzione dell'uomo sociale; c) l'inevitabilità d'una immagine dell'uomo nel racconto storico e nel rinvio che ciò comporta ad una filosofia dell'uomo e della società; d) la tendenza della sociologia a studiare sistemi *sincronici* mentre la storia si occupa prevalentemente del passaggio *diacronico* da un sistema all'altro. Rispetto alle scienze della natura, ecco che allora per Aron si affaccia per le scienze storiche e sociali una caratteristica fondante, che rende giustizia all'essenziale indeterminazione del comportamento umano. « Per come io vedo la questione — scrive Aron — ciò che costituisce l'essenza della spiegazione fondata sul soggetto dell'azione e sui suoi calcoli è proprio che non vi si ritrova la necessità. In tale spiegazione ci troviamo dinanzi alla intelligibilità, ma non alla necessità. Voglio dire semplicemente questo: la spiegazione di una condotta per mezzo delle intenzioni dell'agente permette di comprenderne la condotta senza che per questo si arrivi a scoprire che questi non potevano condursi altrimenti ».

Non si potrebbe dir meglio. È vero tuttavia che anche la chiarezza deve pagare un certo prezzo di fronte a problemi in sé ardui. A Raymond Aron sembra sfuggire la portata, anche politica e non solo di metodo, fra la microstoria e la macrostoria, o storia tradizionale del potere politico o *rerum gestarum historia*. Aron si contenta di dire che in verità non c'è dif-

ferenza essenziale fra il *micro* e il *macro*, tra l'avvenimento e l'insieme, e che si tratta di « una distinzione del tutto relativa ». Nessuna meraviglia che non veda neppure la grande differenza che intercorre fra la « storia di vertice » e quella che si potrebbe chiamare, senza indulgere a dolciastri vezzi demagogici, « storia dal basso ». Aron è un conoscitore troppo raffinato, e fin dai suoi anni di gioventù, del mondo storico tedesco per fargli il torto di richiamare il famoso concetto di *Erlebnis*, o « esperienza vissuta » o, più precisamente, « rivissuta », di Wilhelm Dilthey. Permane tuttavia il dubbio che non abbia inteso fino in fondo la differenza fra la « storia sociale » o della quotidianità, affine alla « lunga durata » di Fernand Braudel, e la consueta « storia politica ». « Ci si può naturalmente domandare — scrive — a quale delle storie vissute è più somigliante la storia raccontata dagli storici. È verosimile che nella maggioranza delle narrazioni storiche la storia narrata assomigli più a quella che è stata vissuta dai generali che a quella vissuta dai soldati. Fermo restando tutto questo, vi sono dei tipi di racconto storico che si propongono di restituire quella che è stata la reale confusione degli avvenimenti e di ridurre al minimo il ruolo dei capi, così come ci sono d'altra parte dei tipi di racconto che invece si impegnano nel farci vedere gli avvenimenti come se fossero assoggettati alla lucida volontà di questi stessi capi ».

Il ragionamento di Aron a questo proposito non va oltre, ma la sua insistenza sul concetto di probabilità, da preferirsi nettamente a quello di necessità, gli consente di comprendere e spiegare in maniera conclusiva i limiti dell'individualismo metodologico di Popper, Hayek e dei loro industriosi seguaci. « Il punto su cui insistono con tanta ostinazione gli individualisti metodologici — osserva Aron — riguarda la specifica irrealtà degli insiemi. Ciò che in effetti essi temono è che la proposizione secondo cui i movimenti collettivi hanno una loro realtà porti con sé l'idea che gli individui sono trascina-

ti, loro malgrado, da forze che li sovranano. Ora, tutto quello che può essere detto a proposito di questa teoria è che non si tratta di una teoria logica, ma di una proposizione di fatto. Mi pare sia evidente che, in ogni epoca, nessun individuo è completamente libero circa ciò che può fare o non fare ». Ancora una volta, c'è da ammirare l'eleganza dell'argomentazione di Aron, la sua efficacia polemica, affilata come un rasoio, eppure espressa con quel tanto di ritegno, quasi di ironico *understatement*, che fa di lui un degno erede di Voltaire e Diderot. Convincere i maestri della « scuola austriaca », che sono epistemologi e metodologi consumati, d'aver piattamente confuso un'altisonante « teoria » con quella che è una semplice « proposizione di fatto », dovrebbe far gridare al capolavoro.

FRANCO FERRAROTTI

FABRIZIO BATTISTELLI, *Soldati. Sociologia dei militari italiani nell'era del peace-keeping*, Angeli, Milano, 1996, pp. 248.

Con questo lavoro, Fabrizio Battistelli prosegue l'esplorazione di quell'universo sociale affascinante, ma per molti aspetti ancora poco conosciuto, che è rappresentato dal sistema militare. Lo fa circoscrivendo il fenomeno indagato entro coordinate spazio-temporali, politiche e sociologiche che riflettono le radicali trasformazioni intervenute nell'ultimo decennio nelle relazioni internazionali. Così, se pochi anni fa (1990), con il suo *Marte e Mercurio*, l'autore ci aveva introdotto a una lettura panoramica, ma robustamente innervata di teoria, dell'universo militare, questa volta l'attenzione si focalizza sulle forze armate italiane e sui nuovi compiti loro assegnati. La crisi e la ridefinizione degli equilibri strategici seguite alla fine del comunismo europeo — e quindi della Guerra fredda convenzionale — non ha infatti significato il venir meno di aree di conflitto e di focolai di tensione capaci di degene-

rare in drammatici confronti armati. Anzi, come ci ricorda l'autore nell'introduzione al volume, la guerra è tornata attuale, visibile, tangibile anche alle porte di casa. Proprio la tragedia della ex Jugoslavia sembra infatti condensare, per complesse ragioni storiche e culturali, la parabola di cento altri conflitti e micro-conflitti che hanno scandito il passaggio da un regime planetario governato dal controllo imperiale delle superpotenze a un sistema-mondo frantumato in periferie inquiete, rissose, reciprocamente aggressive. Inevitabilmente, questa dinamica di frantumazione dei vecchi equilibri e di difficile, incerta ricomposizione di assetti multipolari, ha innescato conseguenze di immensa portata nei sottosistemi diplomatici e militari. Medie potenze a vocazione regionale come l'India, abituate al ruolo di comparse o al più di comprimarie nel gioco strategico dei più potenti alleati, sono state chiamate ad assolvere funzioni non trascurabili di contenimento, interposizione e tutela anche in aree geograficamente lontane e su scacchieri non consueti per la nostra generalmente poco ambiziosa politica estera. Strumento principe di queste iniziative è stata la presenza in arene di conflitto caldissime e, spesso, politicamente insidiose di reparti militari italiani. Impegni che, sin dagli anni delle prime missioni libanesi, hanno portato soldati di carriera e/o di leva a operare entro una strategia di *peace-keeping* di cui tutti gli attori politici, economici e diplomatici riconoscevano l'utilità e la funzione. Ma che quasi mai si è inserita in un programma coordinato di azione da parte di enti sovranazionali — a cominciare dall'Onu — per troppo tempo assuefatti anch'essi al ruolo di pura « istanza morale » o di testimoni non ingombranti della *confrontation* fra i vecchi blocchi ideologici e militari. Questo spiega forse un certo retroterra di insicurezza, alcune apparenti difficoltà di comunicazione, starei per dire una certa timidezza, con cui le nostre forze armate hanno affrontato incarichi delicati e talvolta prestigiosi. Riscuotendo invece, va detto, riconoscimenti rivolti

alla qualità e alle modalità della loro azione operativa che hanno in parte contribuito a sfatare certi luoghi comuni duri a morire circa l'idiosincrasia all'azione cooperativa e la scarsa propensione all'assunzione di responsabilità dense di rischi da parte dei nostri soldati e dei loro comandi. Battistelli ha, a mio parere, un duplice merito nel disegnare un profilo già relativamente organico di questa fase di passaggio.

Da un lato, raccogliendo e analizzando interviste fra i nostri contingenti impegnati in Albania e in Somalia, ci restituisce lo spessore sociologico del problema dal punto di vista degli attori individuali impegnati. Fuori dall'impressionismo giornalistico, i militari sono indotti a riflettere sulle implicazioni del loro lavoro, sull'attualità di un certo modello di difesa (che non può peraltro rimanere a lungo un puro e convenzionale « modello di difesa »), sulle dimensioni culturali che l'intervento di una forza militare in un contesto estraneo rivela, mettendo a confronto sensibilità, valori, stili di vita. Ne emerge un quadro interessante, anche per la comparazione fra le due differenti esperienze analizzate, che rinvia a una problematica assolutamente nevralgica: quella della legittimazione delle forze armate in uno scenario inedito e denso di incognite. La necessità di individuare e, aggiungerei, di *praticare* un ruolo sociale del tutto irriducibile a quello tradizionale appare il vero problema, quello da cui dipende anche la soluzione del dilemma (forse per molti versi un po' datato ed eccessivamente schematico) fra modello orientato al volontariato e al professionismo e persistenza di un regime misto a prevalente componente obbligatoria.

Da un altro punto di vista, l'autore riesce a far emergere un'agenda propriamente politica e sociale che riguarda forme, paradigmi e persino modalità attuative della troppe volte annunciata conversione del modello. Esempio per le implicazioni sociologiche del problema è la questione del reclutamento femminile e della sua collocazione in un regime di

ruoli e di gerarchie per definizione fortemente strutturato e non privo di resistenze conservatrici. Ma anche la questione del prevalere della forma professionistica o del mantenimento dell'esercito di leva (o di altre possibili combinazioni) deve fare i conti con un'opinione pubblica bisognosa di informazioni chiare e di orientamenti non estemporanei. Rivolgendosi a osservatori sicuramente sensibili alla questione e a operatori professionali aperti al contributo della ricerca sociologica, Battistelli offre un contributo importante, concreto e non ideologico, alla crescita del dibattito sulla controversa materia.

NICOLA PORRO

JAMES M. BERNSTEIN, *Recovering Ethical Life*, Routledge, London and New York, 1996, pp. 249; CARMINE CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, pp. 309; ANTONIO ALORZA, *La religione politica*, Editori Riuniti, Roma, 1996, pp. 261.

Sarebbe bello e spiritualmente rassereneante se i concetti fondamentali su cui si reggono i sistemi morali godessero di una loro imperturbabile identità e non subissero invece i contraccolpi della sequenza storica! Potremmo allora, alla solare luce della logica analitica cartesiana, distinguere i fondamenti dal fondamentalismo, l'eroe dal tiranno, il « timore e tremore » dell'autentica esperienza religiosa dalla religione come gelosa struttura burocratica dominata dallo spirito dogmatico. Le cose sono nella realtà molto più complesse e i tre libri di Bernstein, Catenacci e Alorza, con un taglio diverso e per aspetti non necessariamente omogenei, ci aiutano a comprendere legami e parentele che a prima vista possono sfuggire. In primo luogo, muovendosi agilmente fra gli intricati ragionamenti della famosa « Scuola di Francoforte » da Max Horkheimer e Jürgen Habermas, Bernstein chiarisce la natura intimamente autodistruttiva della logica del

dominio. Solo guadagnandosi la piena indipendenza interiore, con quella « competenza verbale » che garantisce la comunicazione inter-personale non distorta, si diviene « cittadini » in senso pieno e il regime democratico come « comunità comunicativa » può storicamente affermarsi e dispiegarsi in tutta la sua portata. « Se le relazioni comunicative possono essere sistematicamente deformate o distorte — argomenta persuasivamente Bernstein — attraverso la gerarchia sociale, il dominio di classe, le richieste del mercato, le strutture amministrative delle decisioni, ecc., allora la teoria sociale richiede una forma di analisi che riesca a collegare i complessi di significato come si ricavano dalle pratiche quotidiane e dalle auto-interpretazioni dell'individuo con le forme strutturali che deformano questi complessi di significato e quindi la stessa auto-comprensione dell'individuo ». Per questa via, è possibile rimuovere o almeno divenire consapevoli delle fonti della deformazione comunicativa e recuperare così l'autenticità dei rapporti. In questo senso, la democrazia come pura e semplice procedura appare inadeguata, se non seriamente fuorviante.

È però probabilmente nel contributo di Carmine Catenacci che si possono cogliere elementi significativi per una « archeologia del potere », con particolare riguardo alla Grecia antica. Il libro di Catenacci è già in questo senso degno di grande attenzione. Non si tratta solo di un riuscito esercizio di acribia filologica. Sono chiamati in causa i contenuti storici specifici, in particolare l'analogia piuttosto inquietante tra alcuni tiranni storici della Grecia antica e alcuni eroi del mito. Facendo tesoro della lezione di Bruno Gentili, Catenacci giunge addirittura a tratteggiare i due tipi dell'« eroe » e del « tiranno » così come appaiono configurarsi nella realtà e nell'immaginario dei greci. « Storia e mito — afferma Catenacci — sono venuti a incrociarsi, confondersi, influenzarsi, rimettendo in discussione per l'ennesima volta la definizione sia di "storia" sia di "mito" ed

evocando, in alcuni casi, modelli e motivi diffusi anche al di là della Grecia antica ».

La soddisfazione di Catenacci è legittima. Egli scopre e mette in debita luce l'aspetto oscuro del trionfo che accomuna eroe e tiranno. « Come per la corona olimpica di Pisistrato — scrive in « Il tiranno alle colonne d'Ercole » — l'affermazione di Alcibiade ha qualche aspetto non troppo chiaro. Egli è accusato di aver sottratto con l'inganno la quadriga a un cittadino ateniese e di averla fatta correre illegalmente a suo nome. Alcibiade è anche accusato di aver sostituito la sua persona all'intera *pólis*: si sarebbe impossessato con la frode dei paramenti sacri ateniesi a Olimpia e li avrebbe usati per scopi privati ». Eroi e tiranni sembrano dunque trovare strane convergenze in comportamenti discutibili, se non chiaramente criminali. È vero, infatti, che « la tirannide è il sogno dell'uomo greco ebbro. ... Monarchia, vino e umanità liminale non convivono solo nella fantasia orrida di Platone. Re ambigui come Cambise e Cleomene precipitano nell'abuso del vino e da lì in un'empia pazzia. Pittaco, sembra accusare Alceo, ha ripreso dal padre, il trace Irra, le sue smodate e abbiette abitudini conviviali ».

Il fatto è, come Alorza dimostra con abbondanza d'esempi anche contemporanei, che il passo fra *fondamenti* etici e *fondamentalismo* sfrenato è straordinariamente breve. Gli attuali massacri in Algeria, portati a termine con una frequenza impressionante dal « Fronte Islamico di Salvezza », le intemperanze dei Khomeinisti in Iran e le imprese dei terroristi in America Latina sono sotto gli occhi di tutti. Ma Alorza non dimentica alcuni esempi di moralismo intransigente che non tarda a rovesciarsi nel suo opposto e che resterà come un segno di « religione politica » estremistica, tipica di questo secolo ventesimo votato nello stesso tempo alla scienza e alla irrazionalità sistematica. Non è solo il « tamburino della nazione tedesca », come Adolf Hitler amava definirsi, che va tenuto presente e attentamente esaminato. All'ana-

lisi di Alorza non sfugge il « culto della personalità » e la divinizzazione del capo che in pochi anni avrebbero deformato irreparabilmente il senso della Rivoluzione d'ottobre.

« È una divinizzazione del capo — osserva Alorza — che ha origini umane quanto l'organizzazione. Stalin inaugura una curiosa caratteristica del movimento comunista: il controllo della posizione di segretario generale costituisce una garanzia di infallibilità. Ciò che è, secondo l'interpretazione del segretario generale, deve essere. Questo implica un'enorme semplificazione del discorso politico. La complessità del reale viene semplificata, sempre che sia conveniente, con un'argomentazione che si muove secondo brusche oscillazioni pendolari tra il polo positivo della linea generale e quello negativo delle false posizioni... Il ruolo della teoria consiste allora nel confermare i dogmi o le soluzioni adottate in precedenza ». Lo spirito dogmatico finisce dunque per porsi come la negazione dell'altro, sia che si tratti dell'antica Grecia oppure della democrazia odierna. Si nega, in ogni caso, il rapporto su un piede di parità e si blocca per questa via la possibilità di sviluppare relazioni interpersonali significative in cui il momento della reciprocità si ponga come garanzia del valore etico e della giustizia.

F.F.

BRUNO BONGIOVANNI e NICOLA TRANFAGLIA, a cura di, *Dizionario storico dell'Italia unita*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 1031; MARIO INSENGHI, a cura di, *I luoghi della memoria - Simboli e miti dell'Italia unita*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 637.

Sono trascorse appena poche settimane dall'uscita dell'ampia, importante opera a più mani, dedicata alla *Cultura italiana del Novecento* e attentamente curata da Corrado Stajano, ed ecco che la Casa editrice Laterza, con una alacrità di cui le va dato atto, pubblica un'opera

imponente, il *Dizionario storico dell'Italia unita*, a cura dei due storici dell'università di Torino, Bruno Bongiovanni e Nicola Tranfaglia. A parte ogni altra considerazione relativa alla scelta dei lemmi e alla qualità dei contenuti, non è possibile non ammirare, di primo acchitto, la straordinaria tempestività con cui la Casa editrice laterziana viene incontro alle recenti direttive del Ministro per la pubblica istruzione circa l'opportunità di ampliare e aggiornare i programmi per l'insegnamento della storia fino a includervi le fasi più recenti e problematiche, tanto da far cadere l'antico steccato che voleva rigorosamente separate cronaca e storia. Già questo è, di per sé, un dato positivo, di cui si poteva cogliere lo scorso anno un primo segno nella pubblicazione, da parte della Casa editrice Feltrinelli, del testo di Enzo Santarelli, *Storia critica della Repubblica - L'Italia dal 1945 al 1994*, un excursus rapido, ma singolarmente acuto e privo di apriorismi ideologici e per il quale è dovuta gratitudine al noto autore dei pregevoli studi sull'anarchismo come fenomeno politico nella storia italiana.

Altro evidentemente è il respiro e più alta risulta l'ambizione di questo *Dizionario*. Nella « Introduzione » Bongiovanni e Tranfaglia ammettono che la mancanza di « voci » come quelle della « filosofia » e della « musica » potrà apparire come un lamentevole vuoto, ma nel contempo affermano che non vi è stata, da parte loro, alcuna pretesa di completezza. Affermazione corretta e ineccepibile, tanto più che i saggi offerti in quest'opera cui hanno collaborato ben settantatre studiosi appaiono scritti in modo chiaro e scorrevole e non fanno di certo rimpiangere la prosa spesso inutilmente ostica di tanta storiografia paludata che induceva a far ricorso a briosi storici stranieri, come il Dennis Mack Smith, per raccontare le tappe e i personaggi più importanti del nostro Risorgimento. Ottimi al riguardo sono i due contributi di Giuseppe Talamo, rispettivamente su *Cavour* e sulla *Unificazione*, sia per la documentazione di supporto che

per l'equilibrio della valutazione complessiva, così come ci sembra particolarmente penetrante la trattazione di Simona Colarizi del periodo dal 1968 al 1994 mentre il contributo di Paolo Macry sulle *Famiglie* appare assai originale come taglio e impostazione, essenzialmente multi-disciplinare, tanto da offrirci un saggio di « storia sociale » o « dal basso », che troveremo invece a pieno titolo nell'opera curata da Mario Isnenghi.

Qualche dubbio può far sorgere la bipartizione del *Fascismo* in due grandi fasi, vale a dire nel « Fascismo-movimento » e nel « Fascismo-regime ». È noto che questa bipartizione ha incontrato notevole fortuna fra gli studiosi dopo che venne a suo tempo introdotta da Renzo De Felice nella sua monumentale biografia di Mussolini, tanto da far accettare come rigorosamente fondata l'idea che si fosse data una prima fase « rivoluzionaria » del fascismo come fenomeno eversivo da considerarsi, in seguito, placata negli « anni del consenso », ossia nella fase di un fascismo solidificatosi in « regime ». La tesi è forse già oggi più « canonica », per così dire, di quanto non meriti così come risulta difficile a spiriti non prevenuti accettare la leggenda di De Felice vittima di una congiura della sinistra, che peraltro pubblica i frutti delle sue preziose ricerche presso Giulio Einaudi, un editore certamente non appartenente alla destra estrema. È probabile che gli inconvenienti interpretativi, per cui dovremmo, per esempio, rassegnarci a scorgere in un Roberto Farinacci, tipico fascista della prima ora e « movimentista », un rivoluzionario e non semplicemente un criminale al soldo degli agrari padani, anche quando appicchi il fuoco alle Camere del lavoro, siano dovuti alla indebita confusione fra categorie analitiche o modelli ideal-tipici, da una parte, e contenuti storici specifici, dall'altra. Così come, del resto, parlare di « anni del consenso » quando le carceri e il confino traboccano di avversari politici del regime (Antonio Gramsci muore nel 1937, pochi giorni dopo essere finalmente mandato

in clinica) sa di involontario umorismo nero.

Nessun dubbio che il revisionismo sia, come scrive Arno J. Mayer nella sua *Soluzione finale*, la « linfa vitale della riflessione e della ricerca storica ». Azzardato mi sembra però, a proposito del fascismo, parlare di « rivincita del revisionismo », come ancora recentemente è stato fatto dal *Corriere della Sera* (il 18 dicembre 1996), magari chiamando alla riscossa Ernst Nolte e François Furet; e perché non Robert Faurisson? Ciò non toglie nulla, ovviamente, al merito della fatica di Bongiovanni e Tranfaglia, anche se non mancano lacune che possono infastidire. Che nel brillante contributo su « giornali », per esempio, non si trovi un qualsiasi accenno al quotidiano *Il Sole*, attivo da 135 anni, e ad ogni buon conto con un largo anticipo sullo stesso *Corriere della Sera*, organo certamente anche di interessi retrivi, in un'epoca in cui gli esponenti della grande proprietà agraria condizionano pesantemente i governi, non solo imponendo la « tariffa », ma anche facendoli sorgere e cadere a seconda delle cangianti convenienze di clan e di classe, è alquanto anomalo.

Un'occhiata empatica e talvolta ironica, ma sempre benevola, è quella che Mario Isnenghi e i suoi collaboratori gettano sull'identità italiana — un'identità non tanto fissata sui grandi « documenti e monumenti », come avrebbe detto Gaetano Mosca — quanto invece sui luoghi, sui segni e sui paesaggi minuti, legati all'esperienza quotidiana di moltitudini anonime, ma sufficientemente significativi per cristallizzarsi in un libro, una canzonetta, un'automobile come la « Topolino », e così via. Ricerche consimili sono spesso corrvamente relegate in quella sfera della storia che si suppone minore e che si indica riassuntivamente con la frase piuttosto demagogica oppure derogatoria di « storia dal basso ». In realtà, sono queste le ricerche che penetrano e interpretano la « polpa », per così dire, delle grandi, marmorizzate istituzioni politiche e intellettuali e che ci fanno comprendere e ritenere lo « spiri-

to del tempo », la qualità media della vita, il senso dell'identità nazionale e dell'appartenenza culturale.

In Francia un'impresa analoga è stata tentata pochi anni fa da Pierre Nora (cfr. *Les lieux de la mémoire*, a cura di P. Nora, 7 voll., Gallimard, Paris, 1993) e si giustifica, al di là di ogni dubbio metodologico e di sostanza, in Francia come in Italia, nei termini di un ampliamento del concetto di storia come « vita storica », polimorfica e polisemica, così da far cadere la distinzione, che ancora Arnaldo Momigliano riteneva valida, fra storia e biografia. La bella metafora del tappeto semovente su cui tutti viviamo e con cui Isnenghi apre la serie di contributi, che vanno dal « salotto buono » a « Redipuglia », dal « Balilla » a « Piazzale Loreto », testimonia del costante spirito critico che è alla base di un concetto di identità non come patrimonio fisso e per sempre acquisito, bensì come realtà in continuo movimento e come sfida permanente e che d'altro canto giustifica il fatto che in questo libro, più che dei « luoghi della memoria », si parli e si evochino « memorie » al plurale, che, come scrive ottimamente il curatore in conclusione, « si sono contese e si contendono, come spazio di riferimento da cui prendono e a cui danno forma, l'Italia ».

F.F.

ROSEMARY CROMPTON, DUNCAN GALLIE e KATE PURCELL, a cura di, *Changing Forms of Employment*, Routledge, London e New York, 1996, pp. 281; GIUSEPPE LANZAVECCHIA, *Il lavoro domani*, EDIESSE, Roma, 1996, pp. 172; PAOLO BARUCCI, *Fattore lavoro e qualità totale*, FAVIA, Bari, 1996, pp. 192.

Il lavoro d'una volta è scomparso e i sociologi del lavoro, con poche eccezioni, non se ne sono accorti. Concentrarsi nella contemplazione del proprio ombelico può riuscire un'operazione piacevole, ma alla lunga dà luogo a qualche in-

conveniente. Le scienze umane, come si chiamano in Francia, o le scienze sociali, come si preferisce dire nei paesi di lingua inglese, hanno forse per troppo tempo svolto un discorso « interno ». La sociologia del lavoro non è sfuggita del tutto a questa tentazione. Un sottile, ma persistente, disagio serpeggia anche fra questi specialisti. La ragione è intuibile e non va cercata troppo lontano. Si tratta di valenti ricercatori che rischiano di perdere l'oggetto di ricerca. Il lavoro umano, specialmente il lavoro industriale, va cambiando in maniera rapida e più radicale del previsto.

È sempre la stessa storia di Sagunto. *Dum Romae consulitur...* Gli specialisti organizzano dotte tavole rotonde, scrivono libri, impostano ricerche, e intanto il lavoro cambia pelle, semplicemente scompare per rinascere in forme nuove, non previste o forse neppure prevedibili. Per le difficoltà in cui versano i sociologi del lavoro basterà dare un'occhiata al volume curato da Michele La Rosa, *I sociologi e il lavoro* (Franco Angeli, Milano, 1996) per rendersene conto. Ma per i cambiamenti, anche bruschi, del modo di lavorare, bisognerà ricorrere al grosso volume curato da Rosemary Crompton, Duncan Gallie e Kate Purcell. Il lettore vi troverà un'ampia, seppure diseguale, analisi delle cangianti forme assunte da ultimo dal lavoro subordinato dal punto di vista dell'organizzazione produttiva, delle specializzazioni richieste e infine della ripartizione per sesso della forza lavoro.

Nulla da dire circa l'importanza del tema e di molte delle osservazioni elaborate intorno alla sua evoluzione, come, per esempio, la scomparsa del « breadwinner », o capofamiglia dal cui salario dipendeva per la sua sussistenza tutto il nucleo familiare, la segmentazione crescente della classe operaia, gli impedimenti e le vere e proprie discriminazioni che bloccano alle donne l'accesso ai più altri gradi della carriera manageriale, la frammentazione del mercato del lavoro. Si ricava tuttavia l'impressione che almeno tre aspetti cruciali della situazione non

siano sufficientemente lumeggiati: a) la fine del taylorismo; b) il venir meno delle grandi carriere, spesso nelle stesse organizzazioni, da bidello o da lavoratore comune a presidente del consiglio d'amministrazione o, quanto meno, a membro del gruppo dirigente; c) gli effetti complessivi della globalizzazione dell'economia.

È nello svelto libretto di Giuseppe Lanzavecchia, eccellente nel suo sforzo sintetico di fronte ad una materia altamente problematica e assai vasta, che troviamo la descrizione accurata e insieme un'interpretazione singolarmente acuta dell'evoluzione del lavoro umano dal taylorismo al neoartigianato. Lanzavecchia affronta con chiarezza l'odierna inquietante contraddizione dei paesi tecnicamente progrediti, per i quali nello stesso momento in cui crescono ricchezza e produzione diminuisce drammaticamente il numero degli occupati stabili. Molto opportunamente Lanzavecchia mette a confronto la situazione nordamericana con quella europea. « Negli Stati Uniti — scrive — si è adottata una politica che accetta sia posti di lavoro a modesta qualificazione e basso salario sia la riduzione del salario di chi continua a svolgere la stessa attività, senza, inoltre, l'assistenza sanitaria e il beneficio della pensione. Una simile politica consente di aumentare la forza lavoro in fase economica espansiva, ma favorisce l'emarginazione... Occorre capire se l'alternativa alla disoccupazione è diventare più poveri o più diseguali, oppure se ci sono altre soluzioni ».

Queste soluzioni già ci sono, almeno embrionalmente, in via sperimentale. Si chiamano telelavoro, raffinate forme di artigianato scientifico, imprese « virtuali ». Per l'autore sono un « cambiamento epocale ». Nessun dubbio che sia entrata in crisi la struttura autoritaria dell'impresa di tipo tayloristico. Futurologi e tecnofili contano quasi esclusivamente sul progresso tecnico e su quella componente tecnologica che emerge sempre più chiaramente come la nuova struttura portante delle società odierne. Da Al-

vin Toffler e Karl Popper, sia pure con qualche riserva di dettaglio, la macchina ha trovato i suoi nuovi, entusiasti profeti. La « società dell'informazione » è presentata come la nuova società del terzo millennio (si veda in proposito il volume a più mani, *Da Detroit a Lille, passando per Napoli*, Telecom editore, Roma, 1996), ma la transizione non sarà idilliaca, è anzi ripiena di problemi. Paolo Barrucci ne elenca alcuni, soffermandosi in particolare sul lavoro « che porta maggiormente i segni della fatica esistenziale », vale a dire sul lavoro salariato.

Mi sembra notevole l'attenzione che l'autore mostra verso problemi che di regola non sono ritenuti degni di specifiche attenzioni, soprattutto da parte di studiosi di orientamento veteromarxistico. Trattando della « qualità totale », Barrucci sottolinea correttamente la necessità di « eliminare le barriere che privano operai, manager e tecnici del diritto di essere orgogliosi del loro lavoro ». Siamo di fronte ad un diritto che taglia attraverso le qualifiche e la struttura di classe. Riguarda gli esseri umani in quanto esseri umani e tocca la contraddizione fondamentale dei luoghi di lavoro consegnatici dalla tradizione ottocentesca: realtà di cooperazione umana e nello stesso tempo strutture di dominazione ciecamente autoritaria. Che i sociologi del lavoro e i detentori di capitale finalmente si accorgano di questi diritti essenziali è certamente un segno positivo. Già prima della seconda guerra mondiale, spiriti solitari e profetici come Simone Weil, sperimentando in prima persona la condizione operaia come vissuto, ossia l'esperienza della vita di fabbrica sul piano dell'officina, legandosi al ritmo della macchina e alla logica del sistema di macchine, ne avevano colto con precisione estrema tutta la portata (si veda il mio *Simone Weil, la pellegrina dell'assoluto*, Edizioni Messaggero, Padova, 1996).

Si fa presto a dire « nuovo rinascimento », « terza ondata », « lavoratore onni-dimensionale », il « lavoro come avventura ». Ma c'è il rischio di sognare

ad occhi aperti. Intanto, occorre prendere buona nota che il lavoro, sia come routine tradizionale sia come avventura presuntamente esilarante, per troppi giovani oggi non c'è, semplicemente non si trova. Si parla e si discute, meritoriamente del resto, di evoluzione del lavoro e di nuove forme delle attività lavorative, ma intanto nelle società tecnicamente progredite crescono ricchezza e produzione e nello stesso tempo crescono disoccupazione, lavoro nero, attività precarie che pagano un quinto dei lavori stabili e regolari di una volta. Nessuno vuol negare l'importanza del progresso tecnico. Ma è pur necessario riconoscere che, di per sé, questo progresso non garantisce nulla, non risolve i problemi della dignità e della giustizia. Una società schiava può produrre le piramidi, le navette spaziali, il personal computer. La tecnica è una perfezione priva di scopo. Ha bisogno di un potere meta-tecnico che la guidi, la trascenda, le dia un senso collettivamente significativo.

F.F.

E. DOYLE MCCARTHY, *Knowledge as Culture - The new sociology of knowledge*, Routledge, London and New York, 1996, pp. 130; BRUNO M. MAZZARA, *Appartenenza e pregiudizio*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996, pp. 206.

È accaduto più d'una volta, specialmente nella cultura italiana, che la « sociologia della conoscenza » o « del sapere », malgrado gli illustri precedenti della *Wissenssoziologie* di Max Scheler e della « ideologia e utopia » di Karl Mannheim, sia andata incontro ad una smorfia di fastidio, non dissimile da quella che si meritano le specializzazioni troppo spinte e così frammentate da far perdere di vista il loro significato culturale: « sociologia della conoscenza »? E perché non la « sociologia del balletto » o quella, forse ancor più divertente, « dei carciofi »?

Il libro di E. Doyle McCarthy è pro-

tabilmente a tutt'oggi la più plausibile e concisa dimostrazione della portata generale di questo particolare settore della sociologia e in questo senso riesce ad innovare, spesso in maniera originale, il significato della sociologia della conoscenza o del sapere. Lo schema del ragionamento della McCarthy è semplice, ma non semplicistico. La sua linearità non dovrebbe trarre in inganno. Esso poggia su due premesse: a) la concezione dell'ideologia di Marx e Engels, come è stata dapprima presentata nell'*Ideologia tedesca*, risente inevitabilmente dell'unilateralità dell'impostazione materialistico-storica dell'analisi marxiana; l'ideologia non è solo « falsa coscienza »; considerati i fenomeni ideali come generati, più o meno meccanicisticamente, dalla base strutturale, o *Unterbau*, costituita dai rapporti materiali di vita, la stessa « cultura » nella sua accezione più vasta finisce per essere solo il riflesso di una realtà socio-economica data e concepita come realtà « vera », in sé autonoma e pre-esistente; ciò significa che non si dà conoscenza umana che non si sviluppi e non cambi con il variare della base economica da cui sorge; b) la concezione, contraria e simmetrica, specialmente in voga fra gli studiosi nordamericani ad opera di Peter L. Berger, della « realtà sociale » come « costruzione mentale », nel senso che anche solo per indicare o descrivere una qualsiasi realtà sociale o aspetto di essa non possiamo che esprimerla con un linguaggio e con delle categorie che sono in primo luogo un « prodotto » culturale dell'individuo osservatore, tanto da poter dire che non esiste una « realtà sociale » autonoma, indipendente come « fatto sociale » in sé conchiuso, ma solo come realtà comunicata e intersoggettivamente significativa in quanto viene interpretata, condivisa ed espressa da sistemi di significato collettivi.

È evidente che questo concetto di cultura rinvia a quello di comunità e sottolinea l'importanza del linguaggio come sistema strutturato e mezzo di espressione e comunicazione. Per questa fondamentale ragione la conoscenza non è mai

il mero riflesso di una supposta realtà esterna — *a parte rei*, avrebbero detto gli scolastici — acriticamente ipostatizzata, bensì scopre e pone in essere, in una certa misura « reinventa » la realtà come insieme di rapporti sociali. A questo proposito, l'acutezza dell'analisi della McCarthy si rende particolarmente persuasiva. « L'aspetto politico della costruzione sociale del significato — scrive — si chiarisce quando la cultura non si riferisce più solo a significati condivisi (*shared meanings*) che riflettono i modi di vita della gente. Invece, le *pratiche culturali* si riferiscono alle molte istituzioni, classi e gruppi che competono nell'articolazione del significato sociale delle cose, ai molti siti e posizioni da cui idee e conoscenze vengono sviluppate, e ai conflitti che sorgono dalla lotta per impostare le presentazioni e influenzare l'uditorio (*to stage performances and to affect audiences*) ».

Il concetto di conoscenza come « pratica culturale » consente alla McCarthy di elaborare il suo concetto di cultura come « esperienza vissuta », ripercorrendo criticamente la tradizione dello strutturalismo francese da Louis Althusser a Claude Lévi-Strauss. Non solo: lo stesso universalismo della scienza, specialmente nella sua versione illuministica e in quella dei sociologi sistematici, inconsapevolmente etnocentrici nel far coincidere il progresso umano con quello dell'Europa occidentale, se non della Francia, viene opportunamente messo in crisi. Le famose « leggi » scientifiche vengono ricondotte alle specifiche « domande » della società. Forse a questo punto un riconoscimento al fondatore ufficiale della sociologia, Auguste Comte, là dove attribuisce alla scienza la funzione di creare la base del nuovo « consenso sociale » l'indomani della Rivoluzione, perché « l'umanità non è fatta per abitare fra le macerie », era probabilmente dovuto. Ma l'intento della McCarthy è un altro. Riguarda la denuncia della « scienza maschilista » e l'ingresso dell'io e del corpo nello stesso discorso scientifico.

La conoscenza, in altre parole, divie-

ne cultura e la cultura non è solo un insieme di cognizioni, ma una pratica di vita, un insieme di esperienze e di valori condivisi e convissuti. Fino a che punto? In quale misura e con quali organizzazioni sociali è possibile assicurare la convivenza di gruppi umani differenziati? La McCarthy, che pure cita il libro di Norbert Elias, *The Civilizing Process* (Urizen Books, New York, 1978), non si sofferma sulla famosa contraddizione fra *Kultur* e *Civilization*, ma avvia invece il discorso sulla psicologia delle relazioni interetniche, di cui tratta ampiamente il libro di Bruno M. Mazzara, *Appartenenza e pregiudizio*.

L'architettura del libro può a prima vista apparire del tutto simile a quella della manualistica corrente, partendo da una chiara delimitazione del campo di indagine per giungere quindi, esaminati i precedenti circa la « psicologia delle razze » e la « psicologia dei popoli », o *Völkerpsychologie*, alla definizione dei concetti-chiave di « appartenenza », « identità » e « pregiudizio ». Qui emerge, come orizzonte metodologico fondamentale, l'impostazione multi-disciplinare della ricerca e la psicologia sociale, che è la disciplina specifica di Mazzara, dà la mano e collabora con la sociologia, per un verso, e con l'antropologia culturale, per l'altro.

Lo studio di Mazzara cessa, a questo punto, di essere solo un manuale accademico, per quanto documentato e aggiornato. Si trasforma in un saggio che affronta direttamente alcune delle questioni aperte più ardue del nostro tempo: il pregiudizio come tendenza irrazionale, la costruzione dell'identità sociale, gli effetti dei contatti fra i gruppi. In particolare, Mazzara chiarisce la natura del « pregiudizio » come giudizio incompiuto, generalizzazione impropria di alcuni aspetti del carattere sociale fino a farne la caricatura che si consolida poi nello stereotipo, tendente a considerare « i tratti distintivi di un gruppo assai più diffusi nel gruppo stesso di quanto non siano », e quindi a giustificare le discriminazioni e le intolleranze a danno di certi

gruppi sociali e minoranze etniche, a torto ritenuti per natura « inferiori ». Da questo punto di vista, Mazzara non chiude gli occhi ma, anzi, richiama esplicitamente l'importanza delle dinamiche sociali e culturali, anche nella loro valenza ideologico-politica. Per questa via si sottrae meritoriamente alla trappola del determinismo psicologista per riconsegnare ai gruppi umani e alla loro responsabilità, per quanto condizionata dalle circostanze di fatto, lo sviluppo e il destino della loro storia.

F.F.

VIVIANE FORRESTER, *L'horreur économique*, Fayard, Paris, 1997, pp. 215; GIOVANNI MAZZETTI, *Quel pane da spartire*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, pp. 325.

Come le chiameremo queste società tecnicamente progredite, capaci di produrre nello stesso tempo ricchezza e disoccupazione, opulenza inimmaginabile per pochi (quaranta miliardi di dollari per Bill Gates, padrone della *Microsoft*) e miseria diffusa? Le chiameremo società ad alta concentrazione tecnico-finanziaria o società del tardo capitalismo, come amavano chiamarle i marxisti, o del capitalismo avanzato, come invece preferiscono definirle i tecnofili? Qualcuno ha già proposto di etichettarle come « società dell'informazione » con il solo, ma grave, inconveniente di dare per scontato che le società storicamente precedenti fossero disinformate e silenziose, prive di comunicazioni interpersonali, mute lande di cittadini taciturni e solitari. Propongo di chiamare le società industrialmente progredite di oggi « società saturnine », vale a dire società portate contraddittoriamente a far crescere ma poi a divorare i propri figli. Società che a quarant'anni pensano che un operaio è vecchio, va considerato un « esubero » e che ad ogni buon conto è licenziabile, che fanno studiare i loro giovani fino a venticinque anni per lasciarli poi andare alla deriva, non

si meritano attenuanti. Forse sono società che si ritengono civili e con le carte in regola dal punto di vista igienico-sanitario. In realtà, sono società che non hanno perso l'abitudine di praticare ancora sacrifici umani su vasta scala.

Il libro di Viviane Forrester è in proposito un segnale d'allarme eloquente e tempestivo. Sarebbe un errore farsi fuorviare da un certo tono emotivo e disattenderlo a causa di un eccesso di empatia predicatoria. L'autrice affronta il fenomeno della disoccupazione tentando di vedere che cosa si nasconda dietro le cifre globali delle statistiche, le percentuali per professione e regione, le correlazioni fra tasso di disoccupazione e livelli di istruzione. Questa esplorazione, nello stesso tempo minuziosa e vibrante come una disperata richiesta d'aiuto, non tarda a dare i suoi frutti. Per certi aspetti, per l'attenzione agli effetti sociali e morali della disoccupazione ricorda le pagine straordinarie dell'*Enracinement* di Simone Weil, a suo tempo tradotto in italiano sotto il titolo *La prima radice* dalle Edizioni di Comunità. « Sono le cifre che contano — scrive in chiave ironica, quasi sarcastica Forrester — anche se non corrispondono ad alcun vero numero, a nulla di organico, a nessun risultato, anche se non rivelano che l'esibizione d'un trucco. Sciocchezze da pizzicagnoli! Come quella del governo precedente, qualche mese prima, che canta vittoria, stordito, euforico: la disoccupazione era dunque diminuita? No, per niente. Al contrario, era aumentata... ma meno velocemente, tuttavia, dell'anno prima! Mentre intanto si diverte così la platea, milioni di persone, dico *persone*, sono messe tra parentesi, hanno diritto per un periodo indefinito, forse senza un limite fuor che la loro morte, alla miseria o alla minaccia della miseria più o meno ravvicinata, spesso alla perdita di un tetto, alla perdita di ogni considerazione sociale e persino dell'auto-considerazione. Al pathos delle identità precarie o naufragate. Al più vergognoso dei sentimenti: la vergogna. Poiché ciascuno si crede allora (è incoraggiato a credersi) padrone

fallito del suo proprio destino, anche quando non è stato e non è altro che una cifra buttata dal caso in una statistica ».

Il processo di marginalizzazione di gruppi umani consistenti nelle società tecnicamente progredite sembra ormai aver acquisito il tranquillo, sereno ritmo di un processo naturale. Viene accettato come il responso, inappellabile e del resto insindacabile, di una logica oggettiva ineluttabile. Si tratti del dettato del Fondo Monetario Internazionale o dei criteri di Maastricht, della concorrenza planetaria o degli imperativi funzionali della globalizzazione dell'economia, la situazione viene accettata passivamente come se il libero mercato, invece che foro di negoziazioni e cassa di incontro e risonanza di interscambi umani, fosse l'espressione sovrumana d'una potenza divina e crudele. Addirittura si giunge a teorizzare la « crescita senza posti di lavoro », come se l'attuale situazione di disoccupazione involontaria, di lavoro nero e di emarginazione sociale potesse venir spacciata per una sorta di edenico risultato della tecnologia produttiva ai suoi più alti livelli.

Non mancano tentativi ragionati di uscire dall'attuale *impasse* attraverso provvedimenti d'emergenza — provvedimenti rispettabili come misure di pronto soccorso, che non sembrano tuttavia in grado di colpire e risolvere il problema alla radice. Giovanni Mazzetti propone un complesso di rimedi a breve scadenza, largamente condivisi soprattutto dalle forze sindacali, sulle quali peraltro grava la responsabilità di non essersi per tempo rese conto dell'impatto umano e organizzativo di una tecnologia produttiva in rapidissimo sviluppo: reddito garantito o di cittadinanza, lavori socialmente utili o concreti, riduzione del tempo di lavoro a parità di salario.

Se si guarda con sufficiente freddezza al comportamento effettivo di molti imprenditori, a parte le dichiarazioni di circostanza, è difficile essere ottimisti. L'analisi deve pescare più a fondo. Occorre capire la logica della concorrenza internazionale e della globalizzazione dell'e-

conomia che spinge, al di là di ogni personale scrupolo morale, anche gli imprenditori illuminati a rilocalizzare le aziende e a investire in quei paesi per ora tecnicamente non progrediti in cui la manodopera è abbondante, affamata, docile, grata e soddisfatta di paghe basse. Gli adoratori del libero mercato, forse più selvaggio che libero, e i feticisti del profitto in senso puramente contabile ragionano all'interno di quella logica e non possono uscirne anche quando provoca la distruzione di intere comunità di esseri umani. Il profitto va ritenuto, e resta, l'indice più sicuro della gestione razionale di un'impresa, ma la sua concezione va riveduta e ampliata fino a comprendere le condizioni minime indispensabili per garantire, oltre che la salute economica della singola azienda, la stabilità del sistema sociale complessivo. Oggi c'è uno sbilancio, un vero e proprio vuoto legislativo fra il potere di fatto di organizzazioni e strutture economiche multinazionali e transnazionali, da una parte, dotate di una capacità di incidenza sul livello di vita di paesi e regioni del mondo, e la loro fisionomia giuridica formale, che ancora le configura come puri e semplici « domicili privati ». È forse venuto il momento che il grande capitale finanziario, oggi di fatto apolide e socialmente irresponsabile, prenda coscienza degli effetti globali, e non solo monetari, delle sue iniziative.

F.F.

G.E. FUSSEY, I.O. LESSER, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani, il fondamentalismo, l'occidente*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 175.

Poiché gli occidentali quando parlano dell'Islam dimostrano quanto la loro cultura in proposito si nutra di preconcetti, e come la categoria « Islam » sembri loro più un'incognita che non una questione da essere esplorata analiticamente, ecco che un buon metodo per superare tale livello di sapere convenzionale è for-

nito oggi dal libro che qui si recensisce. Libro non facile, e neppure divulgativo: libro denso di mille questioni, parte delle quali assai ben chiarite, ed altre necessariamente lasciate sullo sfondo.

Dell'Islam si parla nel libro non tanto ripercorrendo le categorie fondative della terza religione storica monoteista, quanto della sua « geopolitica », cioè della sua dimensione pratica, che vede nei movimenti collettivi, nelle ideologie, nelle diverse declinazioni tra religione e nazionalismi e nelle frequenti culture rivoluzionarie, i soggetti che agiscono sulla turbolenta scena mondiale. Talvolta come attori principali, altre volte come minoranze che reclamano nuovi diritti collettivi, altre ancora come impetuose forze tese alla conversione di intere popolazioni animiste, che non sono ancora cristianizzate. Perché questo è proprio uno dei temi più ricorrenti: il rispetto per i popoli dei libri sacri (gli ebrei e i cristiani), e l'irruenza della conversione all'Islam per le popolazioni che vivono in forme pagane (o simili).

Il centro del libro, in tutti i casi, riguarda innanzi tutto le complesse vicende che si sono svolte nel corso dei secoli lungo le coste del Mediterraneo, e le intricate eredità lasciate dai conflitti interreligiosi.

A questa connotazione eminentemente religiosa s'aggiunge (o meglio: vi si affastella in modi contorti), l'altra relazione, di natura economica, quella tra il Nord ricco, bianco e cristiano e il Sud, *morisco*, musulmano e povero. Il Mediterraneo con le sue due coste, una settentrionale ed una meridionale, testimonia in modo teatrale tale contrapposizione.

E se nel corso dei secoli le popolazioni musulmane e cristiane si sono sempre reciprocamente confrontate tra loro (sia per ragioni religiose, che per ragioni di espansionismo economico e per lo più in forme conflittuali più che non di integrazione culturale), al contrario la condizione odierna riflette un'inedita, e per certi aspetti drammatica realtà, di cui fingiamo di dimenticare la dimensione geopolitica. L'Islam è già da tempo la seconda religione in occidente, e Parigi con i suoi

ottocentomila immigrati dalle coste nordafricane è già da tempo la capitale europea dell'Islam.

Il confronto è di tutti i giorni, e spesso duro: va dalla xenofobia, al razzismo, alla definizione di nuovi statuti sulla cittadinanza, alla revisione delle relazioni tra popolazioni europee e immigrati. Il tasso di denatalità presente in Europa viene ridotto dalla presenza di queste popolazioni più giovani e più feconde: ma naturalmente l'esito generale di quest'operazione va nel senso di una rapida sostituzione della popolazione. La società multietnica è già alle porte, anzi, forse è già arrivata e se lo scontro tra l'Islam e l'Occidente non è l'unico volto, di certo esso ne rappresenta uno dei cuori più rilevanti.

Un sentimento antioccidentale, antiamericano e antiisraeliano domina le popolazioni musulmane, relegate oggi nell'incomodo ruolo di attori poveri. Quando questa cultura viene traghettata nelle città europee, i conflitti etnici si spalancano come davanti ad un baratro. Essi sollevano sopiti sentimenti di minaccia, o sono il detonatore per nuove risse xenofobe, se non razziste.

La questione peraltro è ancor più complessa: da quegli stessi paesi musulmani da dove incominciano i flussi migratori, partono anche quei rifornimenti petroliferi di cui l'occidente ha bisogno per mandare avanti la sua macchina produttiva. Le relazioni dunque sono complicate, e reciprocamente legate da possibili ricatti. Eppoi non è vero che l'Islam si presenta con un unico, solo volto: al contrario l'Islam ha molte facce, a seconda delle nazioni nelle quali allignò, e oggi ad ognuna di queste nazioni corrisponde un profilo diverso, fatto di nazionalismi, di aperture culturali, di innovazioni sociali, di possibili rivoluzioni, di colpi militari, di fondamentalismi radicali, di scuole teologiche tra loro in conflitto, di tentativi di supremazie, di ipotetiche leadership, di storie complesse che l'uomo della strada occidentale neppure immagina, e che invece sono andate a costituire, nel corso della storia, vere e proprie stratificazioni morali e religiose.

Di tutto ciò il libro di Fuller e Lesser parla in forme persuasive: il lettore ne trarrà sicuro giovamento e gli verrà anche la voglia di capirne di più, superando in questo modo la soglia dei preconcetti, per addentrarsi in uno dei principali scenari mondiali. Qualcosa che è già all'angolo della strada dove abitiamo, ma che continuiamo a eludere, con qualche battutina ironica che testimonia tutta la nostra impreparazione di base sull'argomento.

GIULIANO DELLA PERGOLA

WILHELM HENNIS, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1996, pp. 229.

Quasi dieci anni dopo l'uscita della sua prima raccolta di saggi su Max Weber — che tentano di individuare la problematica centrale dell'opera weberiana — Wilhelm Hennis ci presenta cinque studi su *La scienza dell'uomo in Max Weber*. Scritti fra il 1989 e il 1995, tre di questi saggi (II, III e IV) erano stati già pubblicati in altri contesti e del terzo e del quarto erano apparse traduzioni in inglese e/o spagnolo e italiano. Il libro si suddivide in tre parti: la prima consiste del saggio *La scienza dell'uomo di Max Weber*; la seconda parte raccoglie sotto il titolo *Riferimento al valore e giudizio* i seguenti tre saggi: *Max Weber come educatore*, *La completa serenità del giudizio* e *Il significato della avalutatività* (quest'ultimo uscito in: « Materiali per una storia della cultura giuridica », XXIII (1993) pp. 159-177). Infine, nella parte terza, intitolata *I problemi culturali del capitalismo*, vengono tratteggiati i *Contorni a una « biografia intellettuale » di Max Weber*.

Hennis parte dalla premessa che la scienza di Weber è una scienza dell'uomo che si occupa di lui come individuo e del suo comportamento. Tuttavia, ciò non significa che si possa rintracciare un'antropologia sistematica nelle opere di Weber. Per individuare il particolare

interesse di Weber verso l'uomo viene illustrata la sua posizione fra le scienze dell'antropologia, della psicologia e della caratterologia. Hennis si basa su affermazioni di Weber (nei *Saggi sulla dottrina della scienza*, *L'etica protestante e Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*) per dire che per la problematica di Weber — cioè scoprire l'abito morale e mentale dell'uomo condizionato da una certa tradizione, educazione o dal lavoro in fabbrica — queste discipline non offrono alcun aiuto. Piuttosto che consegnarsi a una fiducia cieca nel patrimonio genetico o a una fede nei sistemi evoluzionistici. Weber preferisce accordare più importanza ai fattori culturali nella formazione del carattere.

D'altra parte, esiste una sensibile consonanza col pensiero di William James, finora rimasta non percepita dalla critica weberiana. Senza voler sminuire l'originalità della problematica di Weber, l'autore cita passi delle *Varieties of religious experience* che provano come Weber abbia in parte trovato in James « le sue domande, ossia piuttosto il sostegno per il suo modo di porre domande » (p. 66). Così come il metodo di Weber per arrivare a « giudizi ponderati » assomiglia al pensiero di James, anche il suo modo idealtipico di creare i concetti gli è affine.

La scienza dell'uomo weberiana si presenta come « antropocentrica ». Essa, infatti, pone al suo centro l'uomo come essere cui qualcosa è diventato « problematico », ma è priva di un'antropologia. Tale scienza parte non dall'uomo stesso ma dai regolamenti e dalle forze che influenzano e formano — dall'esterno o dall'interno — l'uomo. Visto che Weber considera, fra tutti i fattori condizionanti, l'educazione come unica forza che si presti a fare da mezzo « razionale rispetto allo scopo », è quasi ovvio che proprio l'educazione (ossia la tipologia degli scopi e dei mezzi dell'educazione) occupi una posizione davvero centrale nel pensiero di Weber. In congruenza coi tre tipi di potere Weber espone tre tipi diversi di educazione, caratterizzati in te-

desco dai verbi: « wecken » (ispirare/suscitare), « abrichten » (addestrare) e « erziehen » (educare). Il conflitto tra i prototipi (« Fachmenschen » *versus* « Kulturmenschentum ») di uomini, rappresentanti ciascuno un certo tipo di potere, si trasforma, così, in un conflitto fra i diversi tipi di educazione.

I saggi della seconda parte trattano la problematica dell'avalutatività avvicinandola alla passione personale di Weber, cioè alla sua vocazione di educatore. Secondo l'autore è fuorviante interpretare il concetto di avalutatività come il mosaico logico di una « metodologia weberiana ». Già gli scritti di Weber giovane docente contengono la stesura di questo postulato. Essi rendono evidente che si tratta di qualcosa di più che una mera questione logica. Oltre a permettere giudizi con tutta la serenità (condizione per acquisire la conoscenza pratica) Weber ancora a questo postulato l'integrità morale e istituzionale della scienza e dell'università. « Wertfrei » (avalutativo) significa in questo contesto « non protetto dalle certezze tranquillizzanti della tradizione o dagli ottimismo che scaturiscono da una cieca fiducia nelle idee del progresso ». Si tratta, invece, di garantire l'imparzialità dello scienziato e di smascherare le problematiche che si nascondono nei giudizi convenzionali e nei concetti condivisi.

Riassumendo le vicissitudini della seduta del *Verein für Sozialpolitik* nel 1909 e confrontandole col *Discorso inaugurale* di Weber (del 1895) Hennis ritiene che a provocare l'indignazione di Weber sia una sorta di « tecnificazione di un problema etico », ossia la surrettizia mescolanza del dover-essere con l'essere. Weber ha sempre difeso con fervore il postulato della avalutatività. Secondo l'avviso dell'autore per questo atteggiamento si possono individuare quattro motivi: 1) la predilezione di Weber per la prassi, che si riflette nel maggior impegno pedagogico (invece che nell'atteggiamento asettico dello scienziato puro); 2) la sua interpretazione della situazione particolare dell'insegnamento nelle università te-

desche; 3) il suo distacco dai professori della « generazione dei padri », troppo inclini ad atteggiamenti di autocompiacimento, e, infine, 4) la sua pretesa che le scienze non debbano produrre soltanto conoscenze tecnicamente utili, ma che debbano aiutare ad ottenere chiarezza su ciò che si sa fare e ciò che si vuole fare. Nell'ultimo capitolo Hennis cerca di individuare le affinità intellettuali fra Weber e altri scrittori. Dalla sua corrispondenza si sa che Weber fin da giovane si dedica alla lettura in modo quasi instancabile. Oltre a permettergli di raccogliere e schedare con l'animo di un universalista fatti e conoscenze, la lettura rappresenta per lui un esercizio mentale per formare il giudizio. Sarebbe, però, sbagliato considerare Weber soltanto un divoratore del pensiero, trascurando di dare importanza alle letture che contribuivano alla sua « educazione sentimentale ». Già in questo periodo ha origine il suo cosmopolitismo favorito dalla lettura di autori francesi, inglesi e americani, quest'ultimi propostigli da uno « zio ».

Weber si sente affine ad autori che accusano la sopravvalutazione della teoria e percepisce una inclinazione verso pensieri e costruzioni radicali (Rodbertus, Nietzsche). Autori come Channing, Strauß, Gibbon, Buckle e Lecky lo stimolano molto e fungono da levatrice a idee e concezioni che riappariranno nei suoi scritti fondamentali. Da diciottenne viene a contatto con le opere di Friedrich Albert Lange, un evento che orienta il suo interesse verso la problematica dell'economia politica, ossia verso i problemi « etici del capitalismo ». Pochi sono gli autori che gli hanno reso accessibili questi problemi culturali del capitalismo e nessun'altro autore gli offre un tale *Collegium logicum*: « Tutto ciò che Weber avrebbe scritto più tardi sull'*homo oeconomicus* come tipo immaginario, come finzione, si trova in Lange formulato in modo molto chiaro » (p. 196).

Il seminario attorno a Schmoller accentua la sua percezione delle domande sociali. Con la *Questione agraria* ha inizio una serie di studi che hanno un di-

retto legame con la problematica del capitalismo. Sensibile alla situazione precaria del Reich, appena formatosi, Weber considera suo compito avvertire la nazione delle difficoltà del prossimo futuro. Fino all'insorgere della sua malattia, egli attraversa il paese come un predicatore ambulante, oltre ad adempiere ai suoi impegni accademici.

Secondo Hennis è fuorviante suddividere le opere di Weber in opere prima e dopo la malattia, o rispettivamente in scritti giovanili e maturi, attribuendo maggiore importanza a questi ultimi. Il concetto weberiano dell'*Idealtypus* e la problematica dell'avalutatività erano già stati espressi decenni prima della malattia. Di conseguenza, scritti come le controversie con Roscher, Knies, Meyer ecc. — spesso considerati dalla critica « fondamentali » per la « metodologia » di Weber — non sono che riprese o commenti di tematiche già prima elaborate. Altrettanto caratteristico per lo stato attuale della critica è il fatto che un « testo chiave » per la comprensione delle opere di Weber, il *Geleitwort* (per il passaggio dalla redazione dell'« Archivio di scienza sociale e di politica sociale » alla nuova redazione di W. Sombart, M. Weber e E. Jaffé) sembra sconosciuto e non si trova in nessuna delle edizioni note delle opere di Weber. Se in questo scritto viene annunciata l'analisi di tutti i fenomeni individuali economici sotto l'aspetto del loro condizionamento storico, allora bisogna riconoscere che tutta la concezione weberiana apparsa negli scritti posteriori costituisce una forma di deduzione da questo « programma ». *Economia e società* non è — come si suol dire — la base per una « sociologia comprendente » ma è un libro sui problemi culturali emersi insieme al capitalismo. Per facilitare l'interpretazione di questo difficile testo sarebbe opportuno decifrare le lettere di Weber (in particolare la corrispondenza contraccambiata con il suo editore). Ma, purtroppo — lamenta Hennis — la promozione di un'edizione dell'epistolario completo viene trascurata a favore del progetto dell'edizione critica

delle opere complete — cosa non tanto imminente, visto che esiste già la maggior parte dei testi in versione stampata.

In conclusione, per l'importanza delle tematiche trattate e per la vasta gamma di documenti presi in esame, questo lavoro di Hennis ci pare offra un contributo appassionato e importante agli studi weberiani.

ROSWITA BERTELSONS

ISFOL (Istituto per lo sviluppo della formazione professionale dei lavoratori), *Rapporto ISFOL 1996*, F. Angeli, Milano, 1996, pp. 615.

Da anni ormai l'ISFOL pubblica un *Rapporto* annuale sui principali aspetti e problemi della formazione nel nostro Paese e una relativa *Sintesi* (p. 176) in cui sono riassunti i dati essenziali e i fenomeni più importanti verificatisi su questo tema nel corso dell'anno. Entrambi i testi hanno il vantaggio di rappresentare un utile strumento di consultazione per tutti coloro che operano in questo campo ai differenti livelli fornendo informazioni e conoscenze su alcuni sviluppi significativi concernenti, ad esempio, la certificazione delle qualifiche nell'U.E. o i corsi di formazione professionale cofinanziati dal Fondo Sociale Europeo (F.S.E.) e dalle Regioni.

Tra l'altro, l'impostazione della ricerca — almeno in alcuni ambiti — è stata contraddistinta da una certa originalità, pur mancando sovente di una rigorosa impostazione teorica di fondo. È nostra intenzione soffermarci in particolar modo su alcuni aspetti rilevanti dell'analisi del mercato del lavoro compiuta per il 1996 dai ricercatori dell'Istituto, da cui non si può prescindere come contesto necessario di riferimento per lo studio dei problemi della formazione.

Nel periodo su indicato si sarebbe prodotto un cambiamento « strisciante » nel sistema di formazione (p. 24) per lo più per effetto di sperimentazioni e di iniziative finanziate dall'U.E.. Tra i proble-

mi sul tappeto, oltre all'attuazione dell'accordo per il lavoro sottoscritto dal Governo e dalle parti sociali nel settembre '96 — tuttora inapplicato (gennaio '97), figura anche quello del decentramento delle competenze in ambito formativo che prevede, da un lato, la delega di queste ultime alle Province e un'assunzione di responsabilità maggiore da parte delle Regioni; dall'altro, una forte capacità di coordinamento a livello centrale.

Sul piano della situazione generale del mercato del lavoro secondo i dati ISTAT del luglio '96 essa è rimasta sostanzialmente immutata rispetto al medesimo periodo del '95: infatti il tasso di attività registrato è stato del 47,9% contro il 47,8 dell'anno precedente mentre quello di disoccupazione sembra essere fermo all'11,7% là dove nel '95 aveva raggiunto il 12% (cfr. tab. 1.1, p. 43). Permangono comunque le difficoltà connesse con l'inserimento professionale dei giovani, il problema della disoccupazione adulta, cresce il numero dei disoccupati di lunga durata come pure lo squilibrio nella domanda di lavoro tra Nord e Sud del Paese (tanto che il 57,8% delle persone in cerca di lavoro risiede al Sud, contro il 56,2% dell'anno precedente (p. 25). In particolare si segnalano i mutamenti intervenuti nell'offerta di lavoro è « la sostanziale modificazione del concetto stesso di "lavoro" » (p. 42). Oltre ai disoccupati « tradizionali » (giovani, donne in età matura, persone prive di una qualificazione professionale) una larga parte della disoccupazione attualmente è rappresentata da adulti qualificati espulsi da aziende in crisi, tra cui anche quadri e dirigenti. Inoltre « diminuisce l'offerta di posti di lavoro stabili a vantaggio di lavori stagionali e a carattere professionale; la vita lavorativa tende ad essere composta da più lavori, in contesti territoriali differenti; è accettato (...) il fatto di doversi sottoporre ad un processo continuo di formazione » (p. 45). Da una lato, sul versante dei datori di lavoro in generale si chiede maggiore flessibilità nella gestione della forza lavoro sia sul

piano dei costi, sia su quello della mobilità. Dall'altro, sul versante sindacale si attende con impazienza il concreto avvio del piano per l'occupazione, frutto dell'accordo su menzionato e si auspica la ripresa degli investimenti pubblici e l'adozione di misure imperniate sulla riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario, che, per la verità, sembrano avere ben poche chances di realizzazione. Come si vede, il quadro descritto dai ricercatori dell'ISFOL è tutt'altro che roseo. In esso si parla della « fine del lavoro » come « di un incubo che si materializza » (p. 46); sul mercato i « soggetti più sicuri appaiono i *professionals* con traiettorie professionali ascensionali all'interno di settori di mercato qualificati e ben remunerati un'élite di imprenditori, tecnici, scienziati, consulenti... » (p. 46) che pur tuttavia non hanno un lavoro stabile oltre ad essere in numero relativamente ridotto e quindi con un'incidenza limitata sul sistema complessivo. All'estremo opposto si collocherebbero i lavori cosiddetti atipici con possibilità di occupazione contingenti, occupazioni *just in time*, lavori temporanei, lavori in affitto, aree di occupazione *out-sourcing* (p. 47). Come se ciò non bastasse, si fa più dura la concorrenza tra generazioni a favore di quelle più anziane, che detengono la maggioranza dei posti di lavoro ed hanno una speranza di vita elevata, al punto che i giovani sembrano non avere possibilità di ingresso nel mercato del lavoro (per lo meno nei settori e ai livelli centrali). Nel testo si accenna anche a tre diversi modi di intendere la disoccupazione e agli strumenti relativi per combatterla. Un primo orientamento ritiene che, pur trattandosi di un problema centrale per lo sviluppo, esso rimane congiunturale e quindi risolvibile con interventi di tipo tradizionale; per un secondo orientamento, invece, la mancanza di un lavoro segna l'avvento di una società dell'ozio, sia pure creativo (cfr. De Masi D., *L'ozio creativo*, Ediesse, Roma, 1995); infine, l'ultimo ritiene necessarie trasformazioni radicali dentro e fuori il mercato del lavoro in vista dell'elaborazione di un nuo-

vo contratto sociale. In tale ambito andrebbe ampliato il ruolo dell'economia sociale e della società civile e potenziato il settore non profit (relativo a servizi sociali, assistenza sanitaria, difese legali e dei diritti civili, servizi alla persona ecc.).

Più in particolare il triennio 1993-1995 è stato caratterizzato da: 1) « il costante aumento della disoccupazione di lunga durata » e 2) « della disoccupazione giovanile »; 3) « la maggiore incidenza della presenza di disoccupati adulti »; 4) « la costante diminuzione del numero degli occupati sia dipendenti che indipendenti in tutti i settori produttivi » (p. 54). L'analisi della situazione attuale si sviluppa anche richiamando l'attenzione su alcune ricerche specifiche svolta dall'Istituto, talvolta ripetute annualmente per verificarne i *trend* di sviluppo. Ci si riferisce in particolare a quelle sull'andamento della domanda di « collaboratori qualificati » espressa tramite le inserzioni sulla stampa quotidiana, compiuta in collaborazione con il Centro di Statistica Aziendale. Tale domanda è aumentata nel '95 di circa il 17% rispetto al '94. Come pure va segnalata per quanto riguarda il mercato del lavoro femminile la ricerca — tuttora in corso — sul lavoro atipico delle donne, che interessa circa il 40% di quelle occupate (p. 88). In questo ambito vengono comprese attività « diverse dal modello *standard* di occupazione, tipiche delle società industriali, (...) forme molteplici di occupazione » (p. 88) quali « forme di precariato diverso », ma anche « di part-time, di lavoro a tempo indeterminato, attività consulenziali » (p. 88). Inoltre può essere utile riflettere su alcuni dati contenuti nel *Rapporto* relativi all'aprile '96; a tale data il tasso di attività femminile era pari al 33,9% contro il 61,1% degli uomini; il tasso di disoccupazione era del 16,8% contro il 9,4% maschile; quello delle giovani donne con meno di 24 anni era pari al 39,1% (a fronte del 28,4 dei loro coetanei maschi) ed infine quello delle giovani nel Mezzogiorno era arrivato al 66% (49,4% nella categoria maschile corrispondente; cfr. tab. p. 62).

In sintesi l'analisi del mercato del lavoro femminile ha evidenziato: 1) « una limitata crescita della presenza femminile nelle categorie ad elevata qualificazione e prestigio sociale; 2) « una debole presenza femminile a livello di imprenditori e di liberi professionisti »; 3) « la concentrazione femminile nelle categorie impiegate »; 4) « la presenza di donne con medio e medio-alto titolo di studio in attività a basso livello professionale » (p. 86).

Interessante e per certi versi allarmante l'analisi dell'inoccupazione che ha rivelato in primo luogo un aumento della « viscosità » del nostro mercato del lavoro (p. 113). In particolare, sono stati costruiti « diversi nuclei di inoccupazione » (p. 114) — esattamente tredici classi — che coprono nel 1994 circa l'88,3% degli inoccupati totali » in cui le variabili e gli indicatori considerati sono stati il coefficiente di velocità di inserimento (relativo alla durata media della ricerca del lavoro), il sesso, la ripartizione territoriale (Centro-Nord e Mezzogiorno); la condizione (disoccupati, giovani, casalinghe, « lungodegenti ») cioè gruppi di inoccupati caratterizzati da una lunga ricerca di lavoro; l'età e il titolo di studio.

Tra i risultati si segnalano: 1) « una progressiva caratterizzazione dell'inoccupazione come condizione permanente anziché transitoria »; 2) « una crescente "sclerotizzazione", con scarse opportunità e tempi di inserimento ormai storici »; 3) la formazione di « una consistente sacca di inoccupazione » in età centrale (25-45 anni) priva di esperienza lavorativa e di speranze future di inserimento nel mercato.

Tra le misure che hanno avuto un impatto positivo su quest'ultimo vanno menzionati i contratti di formazione e lavoro, che hanno registrato un aumento rispetto al '94 del 12,5% e il part-time. A titolo esemplificativo si forniscono alcuni dati: gli avviati con contratto di formazione sono stati 188.952 nel '93, 221.116 nel '94 e 248.667 nel '95 (p. 136, tab. II.1) di cui 50.020 in Lombardia, 32.168 in Emilia Romagna, 25.671 in Pie-

monte. Sempre nel '95 si è registrato un incremento del 15% del ricorso a contratti a tempo parziale (P. 138) con un aumento della quota maschile dal 26% del '94 al 29% del '95 (p. 139). Meno positiva, invece, è la valutazione dell'esperienza dei lavori socialmente utili (L.S.U.) attraverso cui sono stati avviati al lavoro nel '95 65.570 lavoratori (in mobilità, cassa integrazione, disoccupazione speciale ecc.) (p. 146) in base a 4.055 progetti relativi prevalentemente ad attività di tipo tradizionale. I settori interessati sono stati tra gli altri: la valorizzazione dei beni storici ed ambientali, « i servizi alla salute » (p. 145), il miglioramento del grado di vivibilità delle aree urbane. Questa misura che ha un carattere di emergenza costituendo nella sostanza una forma di ammortizzatore sociale, si è rivelata piuttosto carente sul piano dell'intervento formativo che dovrebbe essere mirato non tanto alla qualificazione e all'aggiornamento quanto piuttosto all'orientamento e allo sviluppo motivazionale.

Un altro tema interessante toccato dal *Rapporto* è quello del telelavoro, il cui ambito di applicazione è stato limitato a poche sperimentazioni condotte nel nostro Paese. Nel testo si fa riferimento alle esperienze dell'IBM SEMEA S.p.A., relativa a 83 persone, della TECSIEL, relativa a 20 dipendenti, del Comune di Roma. Si tratta, com'è noto, di un diverso modo di lavorare adottato per la prima volta in Gran Bretagna nel 1962 e che attualmente interessa negli U.S.A. 41 milioni di persone, non riducibile alla sola accezione del lavoro a domicilio. Esso implica, dal punto di vista dei vantaggi offerti, una maggiore flessibilità, l'abbattimento dei costi di localizzazione, l'incremento della produttività e della creatività dei collaboratori. D'altra parte, però, per essere pienamente efficace deve essere diffuso in tutto il mercato in maniera generalizzata.

Una misura particolare che rende possibile un primo contatto con il mondo del lavoro è quella dei tirocini, pur in presenza di un quadro normativo di riferi-

mento in evoluzione. Al riguardo sono state realizzate alcune esperienze significative in questi ultimi anni in Lombardia, Piemonte, Veneto, Liguria, Emilia Romagna e Lazio, riportate sinteticamente all'interno del *Rapporto*. Benché non si possa instaurare in base alla normativa vigente alcun rapporto di lavoro tra il tirocinante e l'azienda che lo ospita (e pertanto il lavoratore non percepisce alcuna retribuzione per l'attività svolta) esso può rivelarsi uno strumento utile per agevolare le scelte professionali, l'orientamento, l'innovazione dei curriculum formativi, la formazione post-diploma e post-qualifica.

Un'altra serie di problemi interessanti affrontati nel testo e che rinviano a quello più generale dell'effettività del principio della libera circolazione dei lavoratori in ambito U.E., sancito nei Trattati (1957) è dato dalla certificazione delle qualifiche, in base a comuni standard formativi, dai crediti formativi, dalla personalizzazione dei percorsi formativi. Al riguardo l'ISFOL ha messo a punto un set di indicatori minimi (attività e competenze fondamentali, aree di contenuto essenziali con riferimento a conoscenze di base tecnico-professionali e trasversali, prestazioni in uscita, tipo di stage, modalità di prova ecc.) rispetto a cui ciascuna regione o ente di formazione dovrebbe « tarare » la propria offerta formativa e, se necessario, « mettersi a norma ». Inoltre, in parallelo alla definizione di questi standard minimi, dovrebbe essere costruito, secondo i ricercatori dell'Istituto un sistema di *unità formative capitalizzabili* (u.f.c.) relative ai diversi settori ed aree professionali, singolarmente certificabili. In tal modo per lo meno: a) si affermerebbe la tendenza a certificare competenze che si traducono nell'« esercizio efficace di specifiche attività lavorative » (p. 343), anziché continuare a certificare « blocchi » di competenze piuttosto ampi (relativi a percorsi più lunghi di formazione, annuali o biennali); b) si lavorerà alla messa a punto di crediti formativi immediatamente spendibili sul mercato, scomponibili in una plura-

lità di tasselli, che nel loro insieme costituiscono la competenza complessiva del lavoratore. Infine, dopo aver definito sia gli standard minimi che le unità formative capitalizzabili, entrambi dovrebbero essere validati sul piano tecnico e su quello istituzionale per poter essere successivamente recepiti in sede normativa.

MARIAROSARIA DAMIANI

G. PAGLIANO, a cura di, *La presenza dimenticata. Il femminile nell'Italia moderna fra storia, letteratura, filosofia*, Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 188.

Spazi e tempi estremamente diversificati, in questo testo che vede contributi di studiose provenienti da diverse discipline: unificante la volontà di dar conto di momenti particolarmente significativi della storia e della cultura italiana, al femminile. Simonetta Bernardi si sofferma su *La donna nel mondo comunale fra vita familiare e gestione del patrimonio (esempi da documenti marchigiani dei secc. XIII-XIV)*. Un saggio di apertura, basato sullo studio dei contratti agrari, dei beni fondiari femminili e della loro concorrenza nella formazione del territorio comunale. È con l'affermarsi del comune infatti che si moltiplica la documentazione: verso il XIII secolo, quando « la dote in un certo senso rappresenta la garanzia della libertà della donna in seno alla sua famiglia acquisita », oltre ad essere « il fulcro intorno al quale si impianta tutta una strategia matrimoniale... » (p. 17). E l'autrice trae dall'esame di questa documentazione la convinzione del « carattere previdente ed attento all'incremento dell'economia familiare che caratterizza la donna marchigiana » (p. 23).

Segue un saggio di Francesca Brezzi dal titolo *Dire l'indicibile, vedere la verità*. Oggetto, il mondo della mistica che, al femminile, si legherebbe non solo alla passionalità e alla emotività ma sarebbe altresì espressione di « altezza speculativa, astrazione e razionalità » (p. 30), por-

terebbe a una « integrazione tra formazione dottrinale ed esperienza spirituale ». Mistica quindi come forma di conoscenza autonoma, legata spesso all'inquietudine teologica. E ancora, modalità di una diversa visibilità, ricerca di forme espressive, di un nuovo linguaggio. L'esempio su cui si sofferma Francesca Brezzi è quello di Maria Maddalena de Pazzi, con un'analisi densa di spunti interessanti per gli studiosi di questi fenomeni ma che vanno al di là degli studi di tipi esclusivamente storico-religiosi. Vedi il suo sottolineare l'uso di « corpose metafore » da parte della mistica, per cui il corpo di Cristo viene presentato come il giardino in cui riposare, la chiesa è vista come un mare in cui, nudi, nuotano i fedeli. La bellezza di Dio è paragonata al melograno, la sua potenza a quella del pino, la sua misericordia al pavone, « immagini tutte che testimoniano l'attaccamento al vissuto terreno, ... mostrano il modo femminile di vivere l'esperienza mistica, cioè il radicarsi concreto in Dio » (p. 62), laddove il pensare è « la maniera più profonda del nostro desiderare » (p. 65).

Considerazioni tassiane sulla virtù « femminile » e « donnesca », sono quelle che ci propone Marta Savini. L'autrice ricorda come la critica abbia « messo in luce la particolare propensione del poeta al soggetto femminile, la felicità delle realizzazioni, accanto ad una spiccata tendenza a delineare caratteri maschili soffusi di un'emotività prettamente femminile (p. 69). E si richiama agli scritti in prosa, da cui si evince la compresenza di modelli contraddittori fra cui il Tasso non sembra scegliere, forse anche « per il disagio nei confronti di una codificazione rigorosa di una materia così delicata e segreta » (p. 71). Ancora, esamina il discorso *Della virtù femminile e donnesca*, dedicato a Leonora d'Austria Gonzaga soffermandosi sulla distinzione tra le virtù poste dalla « parte affettiva » da quelle poste nella « parte intellettuale », nota come proprio il Tasso che aveva cantato di Erminia e Clorinda riprenda poi alcune posizioni decisamen-

te di stampo misogino di Aristotele, sottolinea il fatto, ben noto, che virtù diverse sono concesse alle signore, alle *dominae*.

Maria Luisa Trebiliani quindi ci propone la lettura del *Diario di un'aristocratica lucchese*, Luisa Palma Mansi, lettura attraverso cui le sembra possibile individuare « ... un modello di figura femminile comune alla aristocrazia italiana tra fine Settecento e inizio Ottocento » (p. 93). Si tratta di quattro quadernetti oggi conservati all'Archivio di Stato di Lucca, di cui così si parla nell'inventario Archivi Gentilizi, curato da Lazzareschi: « È un insipido diario scritto in corretto, ma scolorito francese, per narrare le piccole cose... » (p. 93). A questo insipido diario la Trebiliani riesce a far dire molte cose. Sottolinea i riferimenti alla locale vita di società, al teatro, alla musica. Segue le ansie, le delusioni della scrivente, del ceto cui appartiene, di fronte all'avanzata francese, di fronte alle novità che ne conseguono. E poi, il mutato atteggiamento, l'ammorbidimento della opposizione, l'accostamento a Elisa Bonaparte e alla sua cerchia, che interpreta come « una consapevole volontà di piegare la situazione alle esigenze di Lucca e dei lucchesi » (p. 109), il passaggio di Lucca ai Borbone-Parma, esempio di quanto « ... continuità ed evoluzione siano coesistenti nella trasformazione della società, per comprendere la quale non può esser ignorato il peso che ha rappresentato l'elemento femminile nel determinare il superamento del ruolo dell'aristocrazia e l'affermazione della borghesia » (p. 118).

Graziella Pagliano, cui si deve la cura del testo ed una breve nota introduttiva, propone qui una ampia riflessione su *Il genere della scrittura*. Uno studio complesso, che riguarda le diverse posizioni emerse in merito alle scrittrici di fine '800, a quelle di inizio '900. La Pagliano si sofferma su alcuni motivi presenti in opere note e meno note, sottolinea analogie di presenze. Si parla così del motivo del *furto*, a partire dagli scritti di Neera, del motivo dell'*androgino* presen-

te in diverse forme in Matilde Serao, in Sibilla Aleramo. Ma anche del « mito personale », della « costruzione immaginaria » che esiste anche laddove si attribuisce in genere a un altro la storia vissuta. Sembra all'autrice che sia spesso presente un richiamo alla nonna materna, che le donne mostrino di essere dotate « di una tranquilla forza di resistenza » di fronte a figure maschili deboli. Che nelle opere delle autrici prese in esame circoli il motivo della trasgressione (vedi il ladrocinio di idee). Ancora, nota come in alcune di esse risulti un atteggiamento di riserbo, di scarsa sensualità, « come se la trasgressione della scrittura non potesse accompagnarsi ad altre trasgressioni e la vita sensuale femminile non fosse permessa o tollerata in questo schema emancipativo » (p. 131).

Molti gli spunti proposti, tra cui quello del collegamento della vocazione letteraria con la tradizione orale, anche teatrale; quello, caro a Virginia Woolf, del problema del guadagno, dell'importanza del mutamento della situazione materiale. E ancora, quello del nome da utilizzare o da mutare in uno pseudonimo.

Un'analisi, quella della Pagliano, che arriva al 2° Novecento, con Mary MacCarthy, Gertrude Stein, Simone de Beauvoir, con Gianna Manzini e Natalia Ginzburg, con Anna Banti. E ritrova in queste scrittrici molte tracce della presenza dei motivi emersi nelle opere delle loro antesignane. Un'eredità biologica o una eredità di tipo culturale, legata agli stereotipi? Importanti, secondo l'autrice, il sistema educativo, i percorsi di esperienza.

Chiude il volume un saggio di Bianca Iaccarino su *Il rapporto uomo-donna nell'ipnotismo di fine Ottocento. Attrazione, seduzione, amore*. L'autrice si chiede il perché del discredito, della fine dell'ipnotismo, a poca distanza dai fasti della Salpetrière, laddove prende spazio e si consolida la psicoanalisi, che pure è nota come l'erede dell'ipnotismo. L'autrice si sofferma a mettere in luce l'importanza, ai fini della cura, del *rapporto*. E, in particolare, dei rischi, delle im-

plicazioni erotiche del rapporto magnetico, ricordando anche la conclusione del rapporto Bailly e la relazione della commissione istituita in Italia a fine '800 dal ministero dell'Interno, che si era posta il problema della delimitazione « anche giuridica e normativa » del fenomeno ipnotico. Ricorda, al riguardo, la convinzione emersa circa l'ipnotismo come malattia indotta dagli ipnotizzatori, e la diversa posizione di Enrico Morselli, « l'unico... a svolgere un'analisi acuta e profetica degli aspetti nascosti e indecifrabili del rapporto di potere e manipolazione medico/malato additando il pericolo di abusi non solo tra gli ipnotisti, ma anche, in forme più sofisticate e subdole, tra i medici più accreditati » (p. 167). L'autrice prosegue nella sua esplorazione della nozione freudiana di *transfert*, ricorda come sia oggi consapevolezza acquisita l'impossibilità di una buona cura senza un buon rapporto. Rapporto anche affettivo. E continua esaminando le posizioni diverse intorno a Mesmer e al mesmerismo, proponendo un'analisi attenta della concettualizzazione del *transfert* e del *controtransfert*, della loro unitarietà, della impossibilità di cogliere un sintomo al di fuori del contesto relazionale di nascita e di sviluppo. Trova che « Osservata in filigrana... la cura magnetica si rivela un gioco drammaturgico nel quale il maschile suscita e pretende di dominare e governare un femminile carico di una corporeità desiderante solo apparentemente avvilita e rimossa nel sintomo » (p. 176). Aspetti reali e aspetti irreali, amore vero e *transfert*. Ma a suo parere fuorviante, in questa relazione, sarebbe la parola *amore*, che indica progettualità, che ha valenze di sacralità e idealizzazione qui improprie. Piuttosto, a suo avviso, si dovrebbe parlare di *desiderio*. E quindi, di attrazione, premessa della seduzione: a paure connesse con l'attrazione « fortemente imprevedibile e incontrollabile » sarebbe da ricollegare, a suo avviso, la fine dell'ipnotismo, per la possibile « attivazione di stati mentali molto regrediti e primitivi di angoscia », per il

« bisogno di rassicurazione e protezione » (p. 184).

In conclusione, mi sembra sia da sottolineare il grande interesse di ognuno dei saggi proposti in questo testo: le autrici riescono a far parlare fatti, carte, diari, di per sé apparentemente poco significativi. A illuminare periodi oscuri, ad avanzare ipotesi interpretative di grande interesse, a proporre volti, figure, comportamenti femminili che rischiavano la cancellazione, la dimenticanza. Resta un unico cruccio: il fatto che le epoche, che gli argomenti esaminati siano estremamente disparati, che l'unico tenue filo conduttore ipotizzato dalla Pagliano non riesca a porsi come un asse portante, di modo che i vari saggi appaiono slegati, vanno considerati come ognuno a sé. Un cruccio, si diceva. E una speranza: chi sa che questo gruppo di studiose, tutte da tempo interessate all'esplorazione dell'universo femminile, non possa trovare un taglio condiviso, un'epoca storica di comune interesse, un campo specifico di indagine su cui concentrare, insieme, gli sforzi di analisi e interpretazioni? Questa sì, sarebbe un'opera di tipo interdisciplinare suscettibile di un apporto di grande interesse, maggiormente godibile e di più larga utilità.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

M. PIACENTINI, *Architettura moderna* (a cura di M. Pisani), Marsilio, Venezia, 1996, pp. 291.

Il volume che Pisani ha curato sulle opere scritte di M. Piacentini ci costringe ancora una volta a rifare i conti con l'architettura e l'urbanistica del periodo fascista del quale Piacentini fu, come è noto, l'esponente più in vista. Ma stavolta, più che di progetti architettonici e di interventi urbanistici, propriamente si tratta degli scritti di Piacentini: il volume raccoglie polemiche, veri e propri statuti filosofici del tempo, elaborazioni ideologiche, chiarificazioni terminologiche in vista di precisazioni programma-

tiche. Insomma, una *summula* teorica dei valori cui il Piacentini s'ispirò, quale referente diretto del Duce, per elaborare « il territorio italiano », « l'attualismo italiano », « l'architettura italiana ». E in ciò sta l'arguzia del libro, e il suo fine pratico: quello di spiegare non attraverso dei progetti, bensì mediante la filosofia, quel che muoveva Piacentini a disegnare, edificare e far costruire le sue molte opere.

E se Giovanni Muzio del fascismo italiano interpretò l'anima più interna e tatra, Marcello Piacentini ne colse, invece, il carattere più esteriore, quello ostentativo e magniloquente: il suo fu il Fascismo della retorica e quello delle grandi dimensioni monumentali. Piacentini fu sempre spinto dal desiderio (puerile e tragico) di « voler passare alla storia », e in tutte le sue opere più importanti troviamo un richiamo al classico, riletto con l'ostentazione autoritaria del regime, un diffuso carattere aulico e « romano », con il ricorso a molte scritte programmatiche sui frontespizi dei Palazzi di Giustizia e sulle opere istituzionali del fascismo.

Ma per il ruolo che Piacentini svolse durante il ventennio, la sua influenza fu decisiva anche nella definizione degli statuti per i concorsi pubblici, per eleggere o bocciare i candidati, per indirizzare programmi architettonici e scartarne altri, per definire lo « stile ufficiale », e dunque per meglio precisare il linguaggio del fascismo. Piacentini fu l'interprete della volontà del Duce, almeno nella sua declinazione architettonica e territoriale. Pertanto, il compito che Piacentini si assunse nel progettare le « città di fondazione » al tempo della bonifica dell'Agro Pontino e in Sardegna, fu decisivo, così come importantissima fu la sua opera nella progettazione delle « città dell'Impero ». Si può ben affermare che nessun architetto italiano ebbe tanto potere lungo il secolo ventesimo, quanto lui.

Ora dai suoi scritti emerge un'ideologia del tutto coerente con il suo gran daffare, e qualcosa di raccapricciante si coglie nei suoi programmi culturali, un

qualcosa che giunge oggi alla nostra coscienza di democratici di fine secolo come uno sgomento che ci lascia interdetti. Anni luce ci separano da lui, e l'idea che egli sia vissuto fino al 1960, e che dunque abbia visto tutta la marea montante dell'antifascismo e le sue brutture architettoniche (ancor peggiori di quelle mussoliniane), ci chiede di dare un giudizio capace di storicizzare la sua opera, e contemporaneamente di non cadere a nostra volta in quella retorica antifascista di maniera che ha caratterizzato gran parte delle analisi culturali.

Mario Pisani tenta di leggere Piacentini al di fuori dei luoghi comuni, e il suo sforzo è encomiabile. Egli non è né un « revisionista » (alla Nolte), né un antifascista di maniera: Pisani fa parlare Piacentini, e gli fa dire quel che veramente egli pensava. Ebbene, come non tornare con sarcasmo ad affermazioni del genere? Sentite!

A proposito del Municipio (« veramente monumentale ») di Addis Abeba: « Noi dobbiamo inviare laggiù molta gente, gran parte di quella che non trova posto nei confini della Patria, sotto la pressione della magnifica ascesa demografica e ciò contrariamente a quanto avviene altrove, dove l'elemento bianco è limitato a pochi funzionari e militari. Noi dobbiamo, insomma, creare delle città italiane, evitando la compenetrazione dell'elemento indigeno. Saggia politica quella della distinzione rigorosa delle razze, che non intende opprimere il più debole, ma di elevarlo moralmente con la necessaria disciplina, in una vicenda di anni forzatamente lunghissima » (p. 245).

A proposito dell'« attualismo italiano »: « La grande Arte è per le grandi cose, è per esprimere le aspirazioni eterne della Razza, non per le mutevoli contingenze » (p. 262).

A proposito della difesa dell'architettura italiana in opposizione al bolscevismo imbevuto di ebraicismo e al movimento razionalista, dove « sono i Gropius e i Mendelsohn che dirigono il baraccone » (p. 170) egli scrive: « Oggi, li-

beri da ogni disciplina, abbiamo avanti a noi il nulla e l'infinito... I razionalisti internazionalisti non vedono che proprio i popoli più vecchi, il fiammingo e il francese, ricchi come l'italiano di grandi tradizioni d'arte, hanno sentito imperioso questo appello dello spirito della razza? Non si sono accorti che seguono più ciecamente le correnti internazionaliste soltanto i cecoslovacchi e gli jugoslavi, i popoli cioè di minore o nessuna tradizione artistica? » (p. 171).

Molti altri sono gli esempi che si potrebbero portare, ma per una recensione, basta così. Il lettore è rinviato al testo, vero florilegio razzistico, paternalistico e monumentale dell'arte di regime. Spesso, lasciar parlare i protagonisti del ventennio, è la scorciatoia per capire subito e rapidamente di cosa davvero si trattò.

GIULIANO DELLA PERGOLA

N.J. SMELSER, *La sociologia*, Laterza, Roma-Bari, 1966, pp. 108.

Per quale motivo Smelser abbia sentito il bisogno di scrivere questa breve introduzione alla sociologia, non mi è chiaro.

Nessuno dubitava che egli sarebbe stato in grado di scriverla. Il suo valore è noto, il suo nome appare in tutte le piccole biblioteche private degli studiosi di scienze sociali. Ora, di introduzioni alla sociologia, è già strapieno il nostro universo culturale: per scriverne una in più occorrerebbe oramai proporre un cammino irrituale, inventare un nuovo percorso; perché se è per ricalcare semplicemente quel che molte migliaia di sociologi nel mondo cercano di spiegare nei loro corsi universitari, o, se è per offrire agli studenti un'aggiuntiva agenda di lavoro, il lavoro non vale la candela.

Queste sono le riflessioni cui sono giunto, arrivando in fondo al breve saggio di Smelser: egli ci accompagna in un cammino culturale e metodologico che già è più o meno noto.

In più, nella discussione sui confini della sociologia, Smelser scambia l'accumulo della conoscenza sociologica *made in USA* come l'universale conoscenza sociologica, accoppiandosi dunque alle più disperate posizioni nazionaliste. Meglio sarebbe non insistere nello scrivere questi testi a memoria, senza un adeguato confronto internazionale. Eppoi, gli intenti classificatori senza adeguati svolgimenti problematici, mi pare che finiscano necessariamente per sconfinare nel formalismo, o in quella tiritera di schemi logici, che sono utili solo a chi scrive, ma che invece non possono essere fruttuosamente raccolti da chi legge.

Che tra la sociologia dell'integrazione e quella del conflitto, sia la prima e non la seconda a prevalere quanto a discussione, mi sembrerebbe scontato, vista l'impostazione generale dell'autore, ma allora ecco che il marxismo e la scuola di Francoforte vengono posti in ombra, nei ritagli di un'elaborazione teorica il cui baricentro è tutto interno al funzionalismo, e Coser finisce solo per servire da ponte tra gli opposti approcci, come un modesto traghetto di impostazioni generali.

Non diverse sono state le mie impressioni per quel che riguarda il capitoletto sulla metodologia sociologica.

Ora, scrivere un libro così è plausibile, io non voglio dire!; tutto ciò è assolutamente comprensibile: ma non era già stato fatto?, non era già stato scritto? E più in lungo, e più in largo, e più di qua, e più di là?

GIULIANO DELLA PERGOLA

ALAIN TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, Paris, 1997, pp. 392.

Una sorta di trinità laica regna oggi sul pensiero sociologico francese. Insieme con Michel Crozier e Pierre Bourdieu, va seriamente considerato Alain Touraine. È una « trinità », come si conviene, straordinariamente sicura di sé, dei suoi assunti teorici e della sua auto-

collocazione sociale. Crozier si occupa del fenomeno burocratico, sia pubblico che privato; Pierre Bourdieu del « campo » culturale e della sua riproduzione; Touraine dei movimenti sociali. Mentre però i primi due, benché assai noti, si identificano tuttavia con i loro ruoli accademici e professionali specifici, Touraine gode di una notorietà e di un seguito più ampi. La sua firma compare spesso nei giornali e nei settimanali d'opinione. La sua presenza si fa sentire anche sul piano politico. In questo senso, è legittimo affermare che Alain Touraine è il sociologo rappresentativo della Francia di questo dopoguerra.

Ch'io sappia, nella sua copiosa produzione, questo è l'unico libro che rechi nel titolo un punto interrogativo e che si spinga nel sottotitolo — *Egax et différents* (« eguali e differenti ») — a sfiorare una contraddizione *in terminis* con un curioso ossimoro che ricorda quello nordamericano *equal and separate* (*eguali e separati*) in cui la preposizione congiuntiva andrebbe a rigore sostituita da una preposizione avversativa. Touraine è portato infatti più all'asserzione diretta e all'orgogliosa chiarezza cartesiana che al dubbio esitante. A mio parere, la nuova posizione intellettuale che traspare da questo libro segna un progresso. È la presa di coscienza di nuove dimensioni della società odierna e dei suoi problemi. Non molti anni fa, Touraine non esitava a irridere al « lagrimoso terzomondismo » di quanti esprimevano dubbi e perplessità circa la portata universale della civiltà tecnica basata sul razionalismo occidentale. L'argomentazione era tanto semplice quanto serrata: d'accordo; rifiutino pure, in nome del *politically correct* e della demagogia terzomondista, la *raison* illuministica; quando però dovranno far viaggiare i loro treni, costruire o anche solo riparare le loro automobili, mettere a punto i circuiti elettrici, scavare pozzi, progettare condutture, e così via, alla *raison* dovranno tornare, ne avranno bisogno, non potranno fare a meno di riconoscere il suo primato. Che

è poi il primato europeo occidentale e nordamericano.

Da questo punto di vista, questo libro costituisce una svolta radicale. Touraine non si limita più a criticare la modernità, a prendere atto delle sue carenze, a sottolineare le sconfitte clamorose dell'ideologia del progresso. Alla « critica della modernità » con questo libro Touraine fa seguire l'analisi della « demodernizzazione ». Non accetta la categoria, oggi così di moda, del post-moderno, che fa pur sempre pensare e che sembra comportare un « dopo », un passo avanti. Per Touraine va invece registrato un vistoso regresso: « Oggi non parliamo che di globalizzazione o di esclusione, di distanza sociale crescente oppure, al contrario, di concentrazione del capitale o della capacità di diffondere messaggi e forme di consumo. Avevamo preso l'abitudine di situarci gli uni in rapporto agli altri su delle scale sociali, di qualificazione, di reddito, di istruzione o di autorità; abbiamo sostituito questa visione verticale con una visione orizzontale; siamo al centro o alla periferia, dentro o fuori, nella luce o nell'ombra ».

È questa la premessa al tema centrale del libro. La dissociazione fra « mondo oggettivo » e « spazio della soggettività » comporta necessariamente la domanda fondamentale: come è possibile comunicare con gli altri e vivere insieme? Come potremo combinare le nostre differenze con l'« unità di una vita collettiva »? Touraine prepara con cura la sua risposta procedendo a una doppia distinzione. Distingue in primo luogo fra democrazia come partecipazione alla volontà generale e democrazia come insieme di istituzioni al « servizio della libertà del Soggetto e della comunicazione fra i Soggetti ». Ciò finisce per risolvere il processo democratico in una funzione pedagogica importante, certamente, ma tutto sommato non decisiva e non prioritaria. Non solo: questa ridefinizione della democrazia come complesso di istituzioni al servizio del soggetto non vedo come possa evitare la psicologizzazione dei rapporti sociali e l'obliterazione della loro

« durezza » istituzionale. Touraine non è del tutto inconsapevole e anticipa l'obiezione proponendo la concezione dell'individualismo come « molteplicità delle scelte », che consumo e comunicazioni di massa offrono agli individui, e contrapponendo ad essa la concezione di un « Soggetto collettivo », detentore e depositario di un preciso retaggio culturale. Touraine compie un passo avanti. Teorizza un « Soggetto personale » che dovrebbe a suo giudizio raccogliere e rendere intersoggettivamente comunicabile la cultura dei soggetti collettivi, continuamente tentata dalla chiusura autoprotettiva e dalla violenza fondamentalistica.

È vero, come Touraine sostiene, che la crisi del « sistema » ha richiamato e nuovamente posto in primo piano l'« attore ». Ma è forse concepibile un attore senza palcoscenico, senza teatro, senza pubblico? Il concetto di « soggetto personale » di Touraine rischia la chiusura che vorrebbe combattere. Nel caso migliore sfiora l'egolatria di una monade leibniziana senza porte né finestre verso il mondo esterno. Da ultimo è stato proprio Norbert Elias a mostrarci conclusivamente che noi non viviamo da soli, come soggetti personali, ma conviviamo, che non siamo indipendenti, ma interdipendiamo. Le stesse istanze critiche che Touraine fa brillantemente valere contro l'idea di Michael Walzer a proposito delle « sfere di giustizia », disgiunte l'una dall'altra a garantirne un minimo di efficienza operativa, si ritorcono qui contro Touraine. I problemi del suo Soggetto personale vanno al di là del soggetto. La « produzione di sé », che anche nella formula ricorda da vicino la preoccupazione di noti pedagogisti (si veda, per tutti, Gaston Pineau, *Produire sa vie*), non può esaurirsi in un'operazione interna. Credo d'aver dimostrato altrove che in tutti i gradini del processo di auto-costruzione, l'altro è essenziale e che l'altro non esiste solo come specchio e pretesto, come dire?, dialettico per il soggetto, ma ha una sua particolare, in una certa misura imprevedibile personalità.

Touraine ha inoltre ragione quando af-

ferma che « il trionfo della globalizzazione » determina l'emergere e il proliferare delle insorgenze locali, più o meno gravemente segnate dal fondamentalismo. Ma la globalizzazione non nasce per partenogenesi. Fa specie che il pudibondo politologo ne parli come di un ineluttabile fenomeno naturale. Dopo averlo in più luoghi e con insistenza evocato, la sua analisi del fenomeno si arresta. Il suo acume analitico si fa all'improvviso chiacchiericcio torrentizio e generico. Ma la globalizzazione non piove dalle nuvole. Il suo motore dinamico sono oggi le grandi società multinazionali, più potenti degli Stati-nazione, più rapide dei parlamenti. I suoi fattori determinanti sono le strategie e le manovre tattiche dei « chief executive officers », le decisioni degli amministratori delegati. Il vero problema è che si configurano ancora, giuridicamente, come « domicili privati » mentre hanno massicce responsabilità « pubbliche ».

Siamo figli della cultura che ci ha aiutati a crescere. Forse Touraine, contro le sue stesse convinzioni intellettuali così persuasivamente argomentate in questo libro, è ancora emotivamente legato alla mentalità ottocentesca che scorgeva nel progresso poco più di una fatalità cronologica. Per questa ragione è probabile che non riesca a comprendere fino in fondo che la tradizione non è necessariamente tradizionale, che essa può, anzi, essere rivoluzionaria. Vi sono nella tradizione principi e valori che attendono ancora, sotto la cenere, di essere invernati sul piano storico. Ciò che già apparve inutile, anacronistico e « superato », può ancora, per questa società, conservare il segreto della salvezza. Contrapporre meccanicamente cosmopolitismo come assenza di radici e comunitarismo come fonte necessaria del fondamentalismo significa non intendere il senso profondo del problema sociale di oggi che si gioca tutto sulla capacità di far convivere l'abitante del villaggio con il cittadino del mondo.

F.F.

Summaries in English of some articles

V. PADIGLIONE, A. RICCIO — *Contextual Congruities in the stories of Miracles*. The main contention of this essay is that "truth" in these stories lies not so much in the "reality" of their "objective" phenomena but rather in the *contextual congruity* of such narratives as they surface in their dialogic form. Hence, the paramount importance of the "setting"

F. FERRAROTTI — *The ambiguity of Technology*. The author contends that technology is perfection without a goal. It has to do with instrumental activism but it does not clarify nor indicate the explicit aim or the underlying justification of any kind of activity. In the same problem area, the author includes "virtual reality" and expounds about the dangers of eliminating the difference perceived between "inside" and "outside". In this respect, a basic departure from classical Antiquity is exemplified with the decline of the notion of *àpeiron*, or "limitless", which would give the ancient thinkers and operators a definite feeling of limitation.

ERNESTO D'ALBERGO — *Policymakers and metropolitan government*. The article analyzes the relationship between change in local public institutions and the meanings that the political actors attribute to it in the case of metropolitan government through a quantitative analysis of the opinions of all elected members of local government councils, that should take the last decision on this change. The most important variables considered are: political cleavages, the expectations about one's political careers, the institutional continuity between the boards which have to be built and those existent at the moment, the differences in the political representation of territories inside the area. The way elected members perceive institutional change and his possible consequences influences political attitudes and behaviours. So, both political and interinstitutional consent on this issue is now quite large but not as deep and, above all, based upon shared meanings. It maintains the future of this reform strongly uncertain.



Rivista di Scienze Sociali della Religione

anno XI, n.27, gennaio - aprile 1997

Fattore religioso e crisi sociale nella Russia contemporanea

Arnaldo Nesti, Editoriale

Anatolij Krassikov, A modo di introduzione: Stato e chiesa nella Russia di ieri, di oggi e di domani

posizioni e istanze

Vladaslav Ovsjannikov, "Separata ma non allontanata". La Chiesa ortodossa nella separazione stato-chiesa

Ravil' Gajnutdin, Parità di diritti e dialogo tra le religioni. Le istanze del mondo musulmano

Tadeusz Kondrusiewicz, Passato, presente, prospettive future della Chiesa cattolica in Russia

Studi

A.A. Nurullaev, Il ruolo del fattore religioso nella transizione

Vladimir S. Glagoliev, Modernizzazione della tradizione culturale-religiosa ortodossa

Renato Risaliti, Annotazioni in tema di religioni e crisi sociale nella Russia contemporanea.

Con un'Appendice a cura di Emilia Accrocca

Pietro L. Di Giorgi, Ortodossia e modernità. Sergej Bulgakov di fronte alla "tesi" weberiana

dialoghi/documenti

Orthodoxy and Modern Life/Ortodossia e società contemporanea. Un colloquio con padre Nikolaos Hatzinikolaou a cura di Nikos Kokosalakis, con una nota di Crisitano Camporese



DIREZIONE: Via Sant'Agostino 16, 50125 Firenze Tel 055/294938 Fax 055/2398210

Per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio indirizzare a:

REDAZIONE RELIGIONI & SOCIETÀ, Dipartimento di Studi Sociali, Via Cavour 82, 50129 Firenze
Per abbonamenti, cambi di indirizzo, indirizzare a

ROSCINI RO & SELLIER, EDITOREN TORINO, Via Andrea Dona 14, tel. 8127820

abbonamento per tre numeri: Italia £. 70.000 estero £. 100.000 paesi extraeuropei £. 114.000

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento Comma 26 art. 2

Legge 549/95

L. 19.000