

La Critica Sociologica



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

122-123. ESTATE-AUTUNNO 1997
chiuso in redazione - novembre 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 Giarelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare dicembre 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

122-123. ESTATE-AUTUNNO 1997
luglio-ottobre 1997

SOMMARIO

F.F. — L'olocausto e il neo-revisionismo intellettualmente provveduto	III
SAGGI	
R. Motta — Escatologia e religioni afro-brasiliana	1
G. Frison — Per una teoria sociologica della tecnologia e dei fatti: un confronto tra Mauss e Weber	18
G. Rinzivillo — La prassi tra storia e etica. La sociologia come scienza in Alessandro Groppali.....	38
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
I. Serra Yoldi — L'immigrazione straniera in Spagna	53
S. Alotta — Italia e Spagna di fronte all'immigrazione	68
V. Massussi — Società multiculturale e relazioni interetniche nell'isola di Trinidad	80
F. Pittau — Tipologia dei nuovi immigrati e dei loro bisogni nell'esperienza della Caritas di Roma	91
G. Ricotta — Tra solidarietà e efficienza: la Comunità di S. Egidio	102
I. Schiaffino — L'associazionismo degli immigrati a Roma	126
INTERVENTI	
M.R. Damiani — A proposito di occupazione e disoccupazione	155
S. Palmacci — A proposito del <i>Piccolo Buddha</i>	160
G. Finocchiaro — Televisione e magia	177
CRONACHE E COMMENTI	
S. Alotta — The First International Congress on Multicultural Education	190
S. Bellonci — I servizi per gli anziani in Italia	194
M.R. Damiani — Commissione Europea e mercato del lavoro ..	196
M.I. Maciotti — A proposito della Moldavia	199
S. Giuliano — Ancora Simone Weil	205
M.I. Maciotti — Don Luigi Di Liegro. In memoriam	207
SCHEDE E RECENSIONI	213
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	217

In copertina: Abitanti del Ladak ("Piccolo Tibet").
Foto di Manfredo Maciotti

L'Olocausto e il neo-revisionismo intellettualmente provveduto

Alcuni anni fa, in un libro intitolato La tentazione dell'oblio (Laterza, 1993), anticipavo temi che sono oggi al centro del dibattito culturale e politico anche in Italia per merito, oltre che di storici, di pubblicitari e giornalisti, per non tacere del mea culpa, per alcuni aspetti inatteso, recitato da Giovanni Paolo II nei confronti delle persecuzioni anti-ebraiche che hanno macchiato la storia di questo secolo.

Cos'è l'Olocausto? Che cosa significa? E' un fatto o una favola? E chi riguarda, in ogni caso? Chi dovrebbe sentirsi chiamato in causa?

Il revisionismo vecchio, che ormai si potrebbe considerare classico pur nella sua rozzezza, è quello dei Bardèche o dei Faurisson, degli Staeglich o dei Verral, che semplicemente negano che i Lager e in generale i campi di sterminio siano mai esistiti e per i quali gli interrogativi sopra formulati non hanno senso. Secondo Robert Faurisson, per esempio, le camere a gas sono una pura e semplice invenzione. Senza avvedersi della paradossale consonanza con il famigerato titolo di Alfred Rosenberg (Il mito del secolo ventesimo, a ragione considerato il « manifesto » del razzismo nazista), W. Staeglich parla del « Mito di Auschwitz » (Der Auschwitz Mythos, 1969) mentre il professore di informatica americano Arthur Butz è autore di The Hoax of the Twentieth Century (1976) ossia « La leggenda del ventesimo secolo ». Revisionisti del genere si possono a cuor leggero trascurare, data la loro scarsa o inesistente consistenza culturale, salvo forse a considerarli segni del tempo e farneticazioni tese ad alimentare, quali presunte « pezze d'appoggio » scientifiche, pubblicazioni di stile popolare e demagogico, specializzate nel diffondere e rafforzare pregiudizi e stereotipi razzistici.

Il neo-revisionismo odierno si presenta, in forme assai più raffinate (si veda, da ultimo, Sergio Romano, Lettera a un amico ebreo, Longanesi, 1997, e le risposte, contrarie e simmetriche, di Indro Montanelli e Arrigo Levi nel Corriere della Sera) ed è in grado, si deve riconoscere, di soddisfare, almeno in parte, palati intellettualmente alquanto esigenti. L'Olocausto non viene negato. Esso viene invece storicamente contestualizzato. Niente da eccepire in proposito. È chiaro che un fatto storico — e l'Olocausto è un fatto storico — non può rimandare ad altro che ad un fenomeno determinato, legato ad un preciso contesto. « Ogni fenomeno è un ghenomeno », usava dire il grande storico delle religioni Raffaele Pettazoni. Accertata ed accettata la natura storica dell'Olocausto, si è però piuttosto lenti nel procedere ad un esame comparativo che in definitiva ne smussa

le caratteristiche fondamentali di assoluta originalità. Per esempio, si dice che non è la prima volta che, nella storia umana, si verificano eccidi, casi deplorabili di « violenza santificata », massacri e annientamenti di intere popolazioni. Si scomodano all'uopo Attila e Gengiskan, Nerone e lo stesso Alessandro Magno, per non parlare delle missioni cristiane. Del resto, incalzano i ferratissimi neo-revisionisti, nella stessa storia moderna e contemporanea non mancano esempi terribili e clamorosi, che fanno degna compagnia, ma anche concorrenza ai Lager nazisti. Dove mettiamo, per citare i nomi più famosi, i gulag staliniani, quell'arcipelago infernale che Alessandro Soljenitsin ha avuto il merito di registrare con la freddezza e la pedanteria di un cronista?

La conclusione non si fa aspettare: se così stanno le cose, perché gli Ebrei fanno oggi un così gran chiasso? Perché « canonizzare » l'Olocausto? Non sarebbe meglio per tutti, compresi gli stessi Ebrei, che si stesse un poco quieti senza andare a rivangare fatti certamente luttuosi e deprecabili, ma che non sono nulla di nuovo e che, anzi, continuando a parlarne, rischiano di divenire, presso le democratiche popolazioni delle nazioni tecnicamente progredite, l'occasione di inevitabili « coazioni a ripetere »?

Sembrano riflessioni di buon senso e spesso si presentano coperte dal prestigio di un manto di serietà storica e, anzi, di viva simpatia per gli infelici Ebrei, troppo spesso, come l'infelice Justine del « Divino Marchese », vittime della loro stessa virtù, ossia dei loro successi negli affari (soprattutto finanziari) e della loro intelligenza.

Ciò che viene trascurato in questo ragionamento di apparente buon senso è la natura dell'Olocausto come genocidio scientificamente programmato e meticolosamente attuato sul piano pratico come burocratica industria razionale del delitto. In questo senso, è un unicum storico. Forse mai la massima razionalità organizzativa è stata con tanta efficienza posta al servizio del crimine contro l'umanità tanto da fare esclamare al boia di Auschwitz, con un moto di sorpresa; « Ma dove mai ho sbagliato? I bilanci tornano. I libri contabili sono in ordine. La mia gestione è stata perfetta ».

F.F.

SAGGI

Escatologia e atteggiamento verso il mondo delle religioni afro-brasiliane¹

Le religioni afro-brasiliane presentano una grande varietà, che va da forme più strutturate, tendenti a costituire delle chiese vere e proprie, fino a culti dall'organizzazione più informale, volti soprattutto alla magia. Malgrado le loro differenze, queste religioni si caratterizzano per il loro orientamento *intra-mondano*.

Al contempo, rifiutano ogni idea di asceti o, meglio, di un'etica. Non hanno neppure il progetto di un mondo a venire, in ciò si differenziano da altre religioni brasiliane, compreso il cattolicesimo ispirato dalla *teologia della liberazione*.

Possiamo, tuttavia, riconoscere in esse degli accenni di miti messianici, rappresentati dalla *città di jurema* e dal vago ricordo di eroi liberatori. Inoltre, implicando una specie di cortocircuito apocalittico, le congregazioni afro-brasiliane (*terreiros*) conducono in tutt'altro mondo, al quale si accede con un percorso iniziatico talora molto lungo e molto complesso, che porta alla rinascita mistica del fedele e della comunità, nella *trance* in cui le loro personalità si confondono con quelle degli dei.

1. Candomblé, Xangô e Tambor de Mina

L'insieme delle religioni afro-brasiliane è molto complesso². Possiamo, *in primis*, riconoscervi delle differenze rispetto all'organizzazione ecclesiastica più sviluppata, come il *candomblé* di Bahia, rappresentato dal « rito nagô », caro a Roger Bastide³. Appartengono alla stessa categoria

¹ Ringrazio M.I. Maciotti dell'invito fattomi a trascorrere alcuni mesi a Roma, per partecipare alla ricerca da lei portata avanti sulle attese apocalittiche alla soglia del millennio. Questo grande progetto, che prosegue, ha già portato, fra l'altro, alla pubblicazione di un numero monografico della rivista scientifica « La Critica Sociologica », n. 102, estate 1992, e alla realizzazione del convegno *Attese Apocalittiche alle soglie del Millennio: paure di ieri, paure di oggi*, Roma, novembre 1992.

² È proprio a causa di questa varietà che Roger Bastide aveva intitolato il suo libro più conosciuto su questo argomento *Le religioni africane in Brasile* (Paris, Puf, 1960).

³ Ciò costituisce il soggetto specifico della « piccola tesi » del nostro autore, pubblicata con il titolo *Il Candomblé di Bahia: Riti Nagô*, La Haye, Mouton, 1958. D'altra parte, la parola *candomblé* servirà a designare, nella presente comunicazione, l'insieme delle religioni afro-brasiliane di questo primo gruppo.

lo *xangô* di Recife⁴, che non si differenzia dal *candomblé* che per alcuni dettagli, e il *tambor de Mina* di Saint-Louis de Maragnan, che differisce dalle altre varietà per il suo substrato *fon (ewe)*, mentre nel resto del paese si manifesta decisivo l'apporto *yorouba*.

I culti di questo primo gruppo possiedono, come tratti distintivi, un *corpus* dottrinale tendente sempre più a divenire un sistema di dogmi; un sistema rituale standardizzato; e un sacerdozio gerarchizzato, il cui accesso è riservato a coloro che sono passati attraverso un'iniziazione (o ordinazione) specifica. Fino a poco tempo fa, si caratterizzavano anche per i rapporti sincretici di tipo verticale o metaforico che collegavano le loro divinità (*orixas* a Bahia e a Recife, *voduns* a Maragnan) ai santi e ai misteri del cattolicesimo. Le corrispondenze cominciavano da quella di Exu, il trickster, cioè l'Hermes della mitologia yorusana, con il diavolo del cattolicesimo; Ogun, dio della guerra diventava San Giorgio; Xangô, il signore del tuono e dell'ascia a doppio taglio, si trasformava in san Giovanni Battista; Oxalá, padre degli dei e signore della luce, prendeva il titolo e il rango di Nostro Signore⁵. Nella schiera delle dee, Oxum, signora dell'oro, si trasformava, a Recife, in Nostra Signora del Carmelo, forse per la corona dorata che cinge la sua statua; Iansan, dominatrice dei venti e del lampo, si identificava in santa Barbara; Iemanjá, madre degli dei e regina dell'oceano, corrispondeva all'Immacolata Concezione⁶.

Negli stessi giorni o negli stessi periodi, le liturgie si completavano

⁴ Benché io abbia lavorato in tutto il Brasile (ivi compreso Saint-Louis de Maragnan), è soprattutto sullo *xangô* di Recife che ho svolto la mia lunga ricerca sul campo, la quale è all'origine del gran numero di articoli e saggi sulle religioni afro-brasiliane, che ho pubblicato in Brasile e all'estero, fra cui: « Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots », in *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, n. 5, 1988, pp. 27-48; « Trans du Corps et Transe de la Parole dans les Religions syncretiques du Nordeste du Brésil », in *Mytologie e Vie Sociale - Cahiers de l'Imaginaire*, nn. 5-6, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 47-62; « Dieux et Déesses contre la Raison », in *Notre Amérique Métilse*, Anne Remiche-Martynow e Graciela Schneider-Madanes (org.), Paris, La Découverte, 1992, pp. 141-147; « La Transe, la Nomination et la Reconnaissance dans le Xangô de Recife », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre, 1992, pp. 47-52; « Le Métissage des Dieux dans les Religions Afro-Brésiennes », *Religiologiques*, numero speciale su *Le Métissage des Dieux*, dirigé par Guy Ménard, Montréal, 1993, pp. 17-34; « Ethnicité, Nationalité et Syncretisme dans les Religions Populaires Brésilienne », in *Social Compass - International Review of Sociology of Religion, Proceedings of the 22nd Conference on the Sociology of Religion*, 1994, pp. 67-78; « Syncretisme et Développement: le Candomblé dans la pensée sociale brésilienne », in *La Réinvention de la Démocratie*, dirigé par G. Gosselin e A. Van Haecht, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 67-81.

⁵ Sottinteso Nostro Signore Gesù Cristo, benché gli afro-brasiliani rendano raramente esplicita questa identificazione, salvo nel caso di Nosso Senhor do Bonfim, il Cristo della Buona Fine, la cui devozione è molto radicata presso gli afro-brasiliani a Salvador de Bahia.

⁶ Queste corrispondenze, che predominano nello *xangô* di Recife, non corrispondono necessariamente a quelle generalmente riconosciute a Salvador de Bahia o a Rio de Janeiro.

senza fondersi⁷ necessariamente. Prima di certe feste del *terreiro*⁸, si andava in chiesa per assistere alla messa. Il giorno dell'Immacolata Concezione, a Recife, si usciva direttamente dall'omaggio a Iemanjá (che si porta al mare un po' prima dell'aurora), per salire al *morro da Conceição*, la collina dove un gruppo di notabili, improntata al cattolicesimo ultramontano, aveva fatto erigere, un secolo fa, una grande statua della vergine, divenuta la patrona del popolo di Recife. Fino a qualche decina d'anni fa, una festa di *orixá*, con le sue danze e le sue estasi, non avrebbe avuto luogo senza la recitazione preliminare del rosario e di alcune litanie. Bisognava anche fermare la musica in certi momenti, per mettersi in ginocchio e « adorare » tele raffiguranti immagini cattoliche di santi⁹. Inoltre, anche l'atto più insignificante della liturgia del *candomblé* poteva essere legittimamente praticato soltanto da coloro che erano già stati battezzati da un prete cattolico¹⁰.

⁷ È questa virtuale assenza di confusione che ha portato a parlare di sincretismo verticale o metaforico fra il *candomblé* e il cattolicesimo. Quest'ultimo funzionava per il primo come una specie di metalinguaggio, permettendo al *candomblé* — destituito, almeno all'origine, di un sistema teologico razionalizzato — di pensarsi e di rappresentarsi. In tale senso si deve leggere la consuetudine di porre le immagini cattoliche dei santi (e in larga misura lo sono ancora) all'interno delle cappelle afro-brasiliane, in mensole situate al di sopra delle pietre e dei pezzi di metallo dove, secondo la credenza africana, si trova la forza (*axé*) degli dei. Il fatto che i santi e gli *orixás* fossero la metafora gli uni degli altri implicava che non apparissero mai, o quasi, nello stesso livello iconico, né nello stesso livello di pratica rituale. I fedeli, infatti, li separavano in cerimonie differenti o in momenti diversi delle stesse cerimonie. Si trattava anche di un sincretismo asimmetrico, perché, almeno fino a una data ancora recente, il clero cattolico — malgrado una certa tacita tolleranza fino al momento in cui la religione afro-brasiliana non si è presentata come chiesa concorrenziale — non avrebbe ammesso alcuna fusione, anche semplicemente « verticale » e « metaforica » fra i santi della Chiesa e gli *orixás* del *candomblé*. Ma tutte queste qualificazioni e restrizioni non impediscono al sincretismo afro-cattolico, per quanto verticale o metaforico si presenti, di essere fondato, a livello delle strutture profonde, sulla continuità (dunque sul rapporto metonimico) fra il culto dei santi nel cattolicesimo popolare e il contatto diadico fra il fedele afro-brasiliano e il suo *orixá*.

⁸ Il *terreiro*, come la chiesa cristiana, rappresenta contemporaneamente il luogo di culto e la congregazione afro-brasiliana. A capo c'è un prete (*babalorixá, pai-de-santo*) o una sacerdotessa (*ialorixá, mae-de-santo*). I fedeli sono chiamati *filhos-de-santo*, « i bambini del santo ».

⁹ Era, per lo meno, ciò che succedeva, a Recife, nei *terreiros* di tradizione *xambá*, considerata come uno dei riti ortodossi di questa città, a fianco dei riti *nagô, jeje e congo*. Ciò nonostante, tutte queste tradizioni sono fortemente segnate dall'influenza rituale o mitologica degli Yorubas dell'Africa occidentale, la cui lingua, in una versione arcaicizzante conosciuta in Brasile come *nagô*, è diventata la lingua liturgica della diaspora afro-brasiliana, salvo che in Maragnan e in Amazzonia, dove è in concorrenza con lo *jeje* (fon), originario dell'attuale Benin.

¹⁰ Succedeva che i *terreiros* si rivelasero delle vere scuole di un cattolicesimo tradizionale trascurato dalla chiesa ufficiale. Dove si potrebbe andare ad ascoltare la recitazione di quella litania di san Giovanni Battista se non in un *terreiro di Recife, un po' prima dell'inizio delle danze e della trance in onore del suo alter ego afro-brasiliano, l'orixá Xangô?*

1.1 Decadenza del sincretismo

Negli anni Trenta e Quaranta, il sincretismo fu uno dei temi preferiti dalla ricerca afro-brasiliana¹¹. Oggi non è certo sparito, ma la tendenza predominante dei ricercatori, dopo gli anni Settanta¹², è di attribuirgli molta meno importanza. Infatti, lo si interpreta spesso, seguendo Bastide, come la « maschera coloniale », che gli schiavi hanno dovuto portare per poter difendere la loro identità culturale e etnica. In tal punto di vista è possibile riconoscere l'influenza di un certo populismo, assimilando i neri a una classe oppressa, simile a un quasi-proletariato, che, almeno sul piano simbolico, avrebbe resistito all'oppressore precisamente mediante la conservazione della sua religione, considerata come una pre-coscienza di classe con un potenziale quasi rivoluzionario.

Ma è vero che la pratica religiosa si è essa stessa trasformata e ciò è dovuto, in maniera non trascurabile, ad alcuni recenti cambiamenti nel cattolicesimo brasiliano, in cui il culto dei santi diventa sempre meno importante, soprattutto di quei santi che, dopo una matura riflessione, si sono considerati come mai veramente esistiti. Fra questi si trovano quei pilastri della devozione afro-brasiliana, rappresentati da San Giorgio, Santa Barbara e altri. Possiamo dire che la religione afro-brasiliana, volente o nolente, si allontana dalla Chiesa cattolica, nella misura in cui questa si allontana dal cattolicesimo popolare della tradizione ibero-americana. La Chiesa, quindi, ripudia questa religiosità largamente orientata verso il sollievo delle affezioni del quotidiano — è specificatamente il caso della teologia della liberazione — e si volge verso un progetto storico di trasformazione della società¹³. Fu essenzialmente con il cattolicesimo popolare

¹¹ ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1940, 2ª ed., e WALDEMAR VALENTE, *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional Brasileira, 1955, sono esempi eclatanti della tendenza filo-sincretica.

¹² L'esempio archetipico della tendenza anti-sincretica è quello del libro di JUANA ELBEIN DOS SANTOS, *Os Nagô e a Morte*, Petropolis, R. J. Vozes, 1976, che non ha mai cessato, dopo la sua uscita, di influenzare la ricerca afro-brasiliana. Infatti, benché questa tendenza si generalizzi fra i ricercatori a cominciare dagli anni '70, bisogna cercare le sue origini circa 40 anni prima, nei lavori di EDISON CARNEIRO, *Religões Negras*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937; e, sempre dello stesso autore, *Negros Bantus*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937. Quest'autore, che non gode della reputazione che ha certamente meritato, ha esercitato una maggiore influenza su Roger Bastide, che, nonostante il suo « politeismo » teorico ed empirico, parlava molto di purezza africana e considerava il *candomblé* — è questo il fulcro dei suoi due principali libri su questo argomento — come la sopravvivenza, in Brasile, di un'Africa che coesisteva con la società brasiliana, ma senza fondersi con questa.

¹³ In realtà, benché l'allontanamento dalla Chiesa rispetto alla devozione popolare diventa più forte nell'ultimo decennio del XX secolo, si tratta di un processo molto più antico, che si ricollega a ciò che GILBERTO FREYRE in *Sobrados e Mocambos*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1936, ha chiamato la « ri-europeizzazione » del cattolicesimo brasiliano sensibile a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Questa idea — ripresa da Roger Bastide, « Religion and Church in Brazil », in T. LYNN SMITH-ALEXANDER MERCHANT (eds.), *Brazil: Portrait of Half a Continent*, N.Y., Dryden Press, 1951, il quale parla piuttosto di « romanizzazione », e dopo da storici come RALPH DELLA CAVA e THOMAS BRUNEAU, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, London, Cambridge University Press, 1970

che si costruirono i legami sincretici del *candomblé*, basati sull'equivalenza, al livello delle strutture profonde, fra il culto dei santi e quello degli *orixás*, con i quali i fedeli stabilivano rapporti di clientela e di vassallaggio, molto più che sulle corrispondenze specifiche e più o meno accidentali fra questo o quel santo della Chiesa e tale o tal'altra divinità africana.

1.2 Religioni urbane

Va notato che il *candomblé* e le sue varianti regionali (*xangô*, *tambor de Mina*) costituiscono essenzialmente un fenomeno urbano. Esse hanno le loro sedi in alcune grandi città della costa brasiliana, le quali, nel corso della storia del Brasile, sono servite come i porti delle regioni delle grandi piantagioni di canna da zucchero e, secondariamente, di tabacco e di cotone. Sottolineiamo nelle città, ma mai, o quasi, nelle piantagioni.

E tutto porta a credere che non si è mai trattato, in realtà, di una religione di schiavi. In effetti, la base sociale originaria del *candomblé* sembra ritrovarsi in una plebe urbana, cioè in una piccola borghesia nera fatta di piccoli commercianti, artigiani, impiegati, sempre più assorbiti dal settore informale che caratterizza l'economia delle città brasiliane. Il « *Sitz im Leben* » di questa categoria socio-economica, caratterizzato da un regime di produzione e di scambio diretto e concreto e da rapporti di clientela personalizzati, « faccia a faccia », ben si accorda con il carattere estremamente concreto, cioè brutale, della liturgia afro-brasiliana, il cui rito fondamentale non è altro che, in effetti, il sacrificio cruento di animali. La crescita di questo settore informale rappresenta una conseguenza del processo di sviluppo economico e sociale; si tratta, effettivamente, degli scarti del processo di modernizzazione. Potremmo, quindi, dire che le religioni afro-brasiliane, che passano oggi per un processo di espansione accelerata, rappresentano il riflesso, ma il riflesso *invertito*, della modernizzazione della società brasiliana.

Forse è questa inversione che ci permette di comprendere il paradosso della coesistenza del *candomblé*, il quale, in realtà, passa oggi attraverso un processo di espansione accelerata¹⁴, con le forme più avanzate della modernità brasiliana. Dato che sembrerebbe di trovarsi davanti l'opposizione sia della correlazione fra il « mondo reale » del « lavoro omogeneo » e le religioni dell'« uomo astratto » nei suoi « sviluppi borghesi: protestan-

— è diventata una delle idee principali della ricerca storica e sociologica sulla religione brasiliana: si veda fra gli altri, PEDRO RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Religiao e Dominação de Classe: Genese, Estrutura e Fundação do Catolicismo Romanizado no Brasil*, Petropolis, Vozes, 1985. Ora, questa « rieuropizzazione » o « romanizzazione », che interessa soltanto il cattolicesimo di una certa élite sociale e intellettuale, spingendola ad un orientamento più etico e più sociale, ha provocato un certo vuoto nella religiosità popolare e ha dato luogo allo sviluppo di altre chiese o quasi-chiese, ivi compreso un *candomblé* che si è lui stesso riafricanizzato, che cercavano di raccogliere l'eredità del vecchio cattolicesimo.

¹⁴ È quello che evidenzia REGINALDO PRANDI nel suo *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metropole Nova*, São Paulo, Hucitec, 1991.

tesimo, deismo, ecc. », come la concepisce K. Marx nel primo capitolo de *Il Capitale*, sia di quella fra capitalismo moderno e razionalità religiosa come la postula Max Weber nell'introduzione al suo *Sociologia della Religione*.

Detto questo, si può tuttavia riconoscere un'affinità sottile tra la modernità brasiliana e le religioni afro-brasiliane. Cioè, mentre la prima abbandona le nozioni cristiane di peccato (« originale » o « attuale ») e di colpevolezza, le seconde non si preoccupano affatto di questi problemi. L'atteggiamento tipico su questo argomento è quello di un famoso *babalorixá* (prete afro-brasiliano), il rimpianto João da Goméia, che, secondo la sua biografia,

« era sempre stato amico dei preti e delle religiose [cattoliche]; era molto devoto di Notre-Dame de l'Aparecida [la patrona cattolica del Brasile] e non ha mai smesso di frequentare le cerimonie cattoliche; membro del *candomblé* e fervente cattolico, João diceva spesso che il *candomblé*, a differenza delle altre religioni, non impone alcuna morale e che lui non si preoccupava affatto di che gli sarebbe potuto succedere dopo la morte »¹⁵.

Così la religione afro-brasiliana risolve un problema paragonabile a quello della quadratura del cerchio. Essa permette di conciliare un'esperienza religiosa che arriva fino alla fusione mistica del fedele e del suo dio, con una grande permissività morale, anche nell'area del comportamento sessuale, il che non la penalizza certo nella competizione con le altre religioni, sette e movimenti, per la conquista del mercato brasiliano dei beni e servizi magico-religiosi.

1.3 *Catimbó, candomblé de caboclo, macumba*

Vicino al *candomblé* e alle sue varianti regionali, che rappresentano la forma per così dire « classica » di religione afro-brasiliana, troviamo dei culti meno strutturati, dal carattere piuttosto magico che propriamente religioso. Nonostante i numerosi africanismi che vi si possono notare, tutto fa credere che in origine si trattasse di un sincretismo fra questi culti - di cui si riconoscono già alcuni tratti nei documenti dell'Inquisizione risalenti alla fine del XVI secolo¹⁶ — in alcuni tratti di origine indiana, e la religione popolare luso-brasiliana. Mentre il *candomblé* consiste nel culto degli *orixás*, in sincretismo con i santi della Chiesa, il *catimbó*, della religione di Recife, e il suo equivalente di Salvador de Bahia, denominato *can-*

¹⁵ PAULO SIQUEIRA, *Vida e Morte de João de Goméia*, Rio de Janeiro, Nautilus, 1971, pp. 71-96.

¹⁶ Sulla storia del *catimbó* si veda RENÉ VENDEZANDE, *Catimbó: Forma Nordestina de Religião Mediúnica*, Recife, Curso de mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.

*domblé de caboclo*¹⁷, si volgono verso i *mestres*, spiriti guerrieri di origine paleo-luso-brasiliana, e i *caboclos*, che sono anche essi guerrieri, ma di origine indiana. Fin dall'origine sembra che si siano aggiunti a queste influenze alcuni tratti della religiosità dei Gitani ispano-portoghesi. Vi ritroviamo lo spirito di *Maria Padilha*, che era vicino alla *Carmen* di Prosper Mérimée, come tutta una categoria di entità « gitane » (*ciganos*), complementari a quelle dei *mestres* e dei *caboclos*.

Mancano documenti sulla preistoria della *macumba* di Rio de Janeiro. Possiamo tuttavia, pensare che all'inizio fosse l'equivalente, nella antica capitale del paese, del *catimbó* di Recife e del *candomblé de cabolco* di Salvador de Bahia. Dunque, si trattava di gruppi piuttosto informali, diretti da personaggi carismatici e orientati verso il risolvimento di problemi inerenti la quotidianità. Ciò che la *macumba*¹⁸ presenta di specifico è l'importanza che essa attribuisce a Exu, o più esattamente agli *exus*, che il *candomblé* definisce come i messaggeri, cioè gli « schiavi » degli dei, e che divengono assolutamente autonomi, in realtà (divengono) le divinità centrali di questa forma di culto. Da Rio de Janeiro, questa credenza si diffonde in tutto il Brasile, gli *exus* entrano in concorrenza con i *mestres*, i *cablocos*, i *ciganos* e altri spiriti delle tradizioni regionali.

Macumba, *catimbó*, *candomblé de caboclo* costituiscono dei culti meno strutturati del *candomblé*, *xangô*, o *tambor de mina*. Questi, fin dalle origini, hanno formato congregazioni gerarchizzate che, al momento attuale, caratterizzato dalla rottura dei legami sincretici con la Chiesa cattolica, tendono sempre più a divenire chiese indipendenti, in concorrenza con le altre chiese, sette e movimenti, nel loro sforzo di conquista del mercato religioso. Al contrario, il *catimbó* e i suoi equivalenti non chiedono, generalmente, la messa in moto di un processo iniziatico con i suoi costi e le sue complicazioni. Infatti, il grosso della clientela dei culti meno strutturati si recluta nel sottoproletariato delle grandi città, che non possiede il potere d'acquisto necessario all'accesso ai riti, considerati, d'altro canto, come molto più efficaci del *candomblé* o dello *xangô*.

1.4 L'umbanda e il kardecismo

Possiamo ancora osservare una terza categoria di religione afro-brasiliana. Si tratta dell'*umbanda*, che tenta di reinterpretare la tradizione popolare con l'aiuto di una teologia che si richiama ad Allan Kardec (nome letterario di Léon Rivail, il cui *Libro degli Spiriti* venne pubblicato nel 1857). *Orixás*, *exus*, *mestres*, *caboclos*, *ciganos* e « tutti quanti » sono lì considerati come spiriti situati ad un certo livello di evoluzione spirituale

¹⁷ Ai quali corrispondono, nella regione del Maragnan e dell'Amazzonia, i riti della *pajelança*.

¹⁸ Sulla *macumba* di Rio, si veda fra gli altri ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, op. cit.; GEORGE LAPASSADE-MARCO AURÉLIO LUZ, *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972; LUCIANO ARCELLA, *Rio Macumba*, Roma, Bulzoni, 1980.

e che, secondo il grado in cui si situano, sono capaci di aiutare (o di nuocere) l'umanità attualmente incarnata. Il mutuo indottrinamento gioca un importante ruolo in questa concezione, alcuni spiriti — fra cui gli *orixás* e alcuni *cablocos* — sono considerati come più progrediti e altri — fra cui gli *exus* e alcuni *mestres* a loro affini — come più arretrati della media degli uomini. Da ciò si comprende che la nozione di progresso occupa un posto fondamentale nelle teorie dello spiritualismo e dell'*umbanda*. Si tratta innanzitutto dello sviluppo dell'individuo, che passa attraverso il riconoscimento della sua « medianità ». Ma è un progresso che si svolge attraverso delle reincarnazioni terrestri e extraterrestri e a cui non viene dato un termine. La terra viene vista come un pianeta di espiatione, poiché altri astri — fra cui Giove per eccellenza — sono sede di un'esistenza molto più evoluta; questo rappresenta senza dubbio una concezione molto elevata di un mondo futuro.

L'*umbanda* ha significato una specie di riforma dei culti più tradizionali. Il suo punto di partenza sta nella convinzione che è necessario che il popolo brasiliano possa entrare in relazione con degli spiriti adeguati al suo grado di evoluzione culturale. Ma ciò porta ad un dilemma. Se bisogna conservare gli spiriti « primitivi » perché non conservare anche i riti tradizionali? Perché non voltare risolutamente le spalle a tutto ciò che è popolare e cercare il contatto diretto con le entità della tradizione europea?

Si trovano certamente là le ragioni che spiegano sia il fatto che l'*umbanda*, nel senso proprio del termine¹⁹, abbia raggiunto alla fine soltanto una minoranza di devoti, sia il successo, per taluni sconcertante, della contro offensiva dei culti tradizionali. Il *candomblé*, in effetti non cessa di crescere nelle città più moderne del paese, reclutando nuovi adepti fra persone di ogni colore e ogni origine; a ciò non sfugge neppure San Paolo, che non era mai stata sede di una religione strutturata di carattere afro-brasiliano.

2. I fini ultimi

Le religioni afro-brasiliane sono essenzialmente orientate verso il sollievo delle afflizioni di questo mondo, in questo mondo. Si preoccupano, dunque, molto poco di quello che può capitare dopo la morte. Il concetto

¹⁹ È vero che la parola *umbanda* è un po' troppo polisemica. Fino al 1840 circa, aveva più o meno lo stesso significato di *macumba* (si veda Arthur Ramos, op. cit.). Poi fu adottata in tutt'altro senso, dalla corrente riformatrice imbevuta di idee kardeciste, le cui radici si trovavano, appunto, nelle regioni di Rio de Janeiro. Ma questo movimento è anch'esso abbastanza complesso. Benché, in generale — seguendo la suggestione di DIANA BROWN, *Umbanda: Religion and Politics in Brazil*, Ann Arbor, MI, UMI Research Press, 1986 — i ricercatori usavano questo termine per designare il culto più lontano dall'africanità (denominato talvolta *umbanda branca*) fra le varietà meno disafricanizzate, che conservano il ritualismo del *candomblé*, ma adottano tuttavia una teologia influenzata dallo spiritismo di Kardec, considerandosi anche *umbandistas*. Inoltre, la parola è talvolta utilizzata per designare tutto l'ambito religioso afro-brasiliano.

afro-brasiliano di santità (*axé*) si confonde con quello di forza e salute. La morte è, quindi, la suprema degradazione²⁰.

L'orrore che essa causa è tale che i riti funerari sono visti come una desacralizzazione o « de-iniziazione » del morto. Nell'iniziazione si era installata nel corpo, soprattutto nella testa del fedele, la presenza fisica del dio (d'altra parte non si capisce la possibilità di altre forme di presenza). Si tratta di togliere, prima della sepoltura del cadavere, ogni traccia di santità. Gli dei sono dei di viventi e non di morti e, malgrado certe ambiguità nel discorso dei fedeli, ne scaturisce che soltanto la regina del lampo e del temporale, Iansan — *Iansan egun nita*, Iansan che doma i fantasmi — possa affrontare la morte e penetrare nei cimiteri²¹.

Effettivamente, i devoti ammettono una certa sopravvivenza dell'*egun*, il fantasma che frequenta i luoghi dove ha vissuto. Ogni *terreiro* più o meno tradizionale ci tiene a possedere il suo *quarto de balé*, la sua camera dei morti, dove l'*egun*, o forse piuttosto gli dei che gli sono più particolarmente associati, ivi compreso chiaramente Iansan, ricevono dei sacrifici all'inizio di ogni grande festa. Ma rispetto all'immortalità nel senso stretto della parola, le loro nozioni restano molto vaghe e abbastanza simili a quelle degli antichi greci. Diciamo quindi che, nella mentalità afro-brasiliana, come, generalmente, nelle religioni popolari, la devozione deve essere utile alla vita terrena dei fedeli. Altrimenti non avrebbe alcuna utilità...

L'atteggiamento archetipico è quello di Joao de Goméia, che « non si preoccupava di ciò che avrebbe potuto capitargli dopo la morte ». Non era diverso a Recife, l'opinione del defunto padre Mario Miranda, che non esitava a esprimersi nella sua congregazione, come io stesso ho potuto ascoltare varie volte, nel modo seguente:

« Volete che vi dica cos'è il cielo? Ebbene, quando una brava persona muore, la si piange, si dice che è un peccato che sia morta, ecco il cielo. Al contrario, se si tratta di un cattivo, si esclama immediatamente: è morto troppo tardi, mettetelo in fretta nella tomba, sotterratelo e non ne parliamo mai più, ecco, (questo) è l'inferno. Il diavolo? Ma sono i nostri nemici! ».

Queste professioni pubbliche di un agnosticismo radicale non erano un impedimento, per il mio rimpianto amico e informatore, di domandare, nel corso dello stesso discorso, ai suoi fedeli e clienti di portare 400, 500 polli per il grande sacrificio che voleva offrire a Exu..

In fin dei conti, il *candomblé* non si preoccupa che di problemi relativi al lavoro e al denaro, alla salute, all'amore, al sesso. Si caratterizza per l'assenza di qualsiasi progetto di miglioramento *etico* del mondo o dell'individuo. Non si preoccupa di cambiare l'ordine (o il disordine) di questo

²⁰ Gli afro-brasiliani seguono alla lettera il verso di un poeta popolare brasiliano: « A vida é jardim florido/a morte é o fim de tudo » (la vita è un giardino fiorito/la morte è la fine di tutto).

²¹ Si può ipotizzare che l'associazione di questa Persefone afro-brasiliana con i morti sia dovuta all'assimilazione dell'anima ad una specie di vento o soffio.

mondo, ma di ottenerne il massimo profitto, sia per la manipolazione magica del quotidiano che per l'utilizzazione delle reti di clientela che si costituiscono intorno ai *terreiros*.

Segnaliamo anche che si tratta di una religione « buona da mangiare »²². Dato che il rito centrale del *candomblé-xangô* non è altro che il sacrificio di animali e l'offerta di alimenti agli *orixás*, che, volentieri, li dividono con gli uomini. La vigilia della festa degli dei è d'uso, come si faceva a Recife a casa di Mario, sgozzare cinque o sei bestie a quattro zampe (capre o montoni), oltre ad una quarantina di volatili. È sempre a Recife che Pai Edu (che oggi appare spesso in televisione italiana) uccide e fa uccidere 500 polli per la festa del suo *exu*, invitando a banchetti ben innaffiati le dame dell'alta società, gli intellettuali, i giornalisti... La defunta madre Badia, il cui *terreiro* si trovava al centro di Recife, per l'anniversario della sua iniziazione, non offriva mai meno di 15 capre, caproni e montoni, accompagnati da 45 volatili. E *pai* Raminho, che non è secondo a nessuno quando si tratta degli splendori della liturgia, ha recentemente lanciato la moda dei sacrifici di buoi, di cui ne uccide cinque o sei in occasione dei suoi grandi riti del mese di agosto²³.

Solo chi, in pieno giorno, ha visto in una camera di meno di dieci metri quadri uno di questi grandi sacrifici può parlare del *candomblé* o dello *xangô*. Là si trova l'essenza del culto. Le teste che si tagliano, l'odore del sangue che scorre e che impregna i vestiti degli astanti, le libagioni, la gioia, la proclamazione della gioia degli dei, i passi di danza sul suolo rosso, la trance, l'estasi.

In realtà, la struttura fondamentale del *candomblé* non è che quella del « contratto diadico »²⁴, fra il dio e l'uomo, attraverso cui quest'ultimo si impegna a « nutrire » il primo con l'offerta di vittime sacrificali e a offrirgli il suo corpo affinché egli si manifesti attraverso la danza e la *trance*. In compenso il dio accorda all'uomo la sua protezione e il suo

²² Sviluppo questa opinione nella mia tesi di dottorato, *Meat and Feast: the Xango Religion of Recife*, Brazil, Department of Anthropology, Columbia University, N.Y., 1986. Si veda anche il mio: « La Rationalité dans la Magie: Economie du Xangô de Recife », in *Jeux d'Identités: Etudes comparatives a partir de la Caraïbe*, sotto la direzione di Marie-José Jolivet e Diana Rey-Hulman, L'Harmattan, Paris, 1993, pp. 355-365.

²³ Sui sacrifici di buoi presso Raminho, si veda l'articolo di JEAN FERREUX, « Possessions a Recife », in *Galaxie Anthropologique*, n. 4-5, e *Possessions: Fastasmes, Mythes et Ravissements*, pp. 53-58, 1993.

²⁴ L'idea di contratto « diadico » (*dyadic contract*) proviene dal vecchio filone dell'antropologia anglosassone della religione in America Latina. La si trova in modo esplicito in GEORGES FOSTER, *Tzintuzunzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Boston, Little Brown, 1977; ed è stata ripresa ed applicata al cattolicesimo popolare brasiliano da DANIEL GROSS, « Ritual and Conformity », *Ethnology* 10, 2, pp. 109-148, 1971. In Brasile, il professor Thales de Azevedo — nel suo « Popular Catholicism in Brazil: Typology and Functions », in RAYMOND SAYERS (editor), *Portugal and Brazil in Transition*, Minneapolis University of Minneapolis Press, 1969, pp. 176-178 — era arrivato a simili conclusioni, rendendosi conto della profonda continuità della struttura che esiste fra il cattolicesimo popolare ibero-americano, basato sul culto dei Santi (e ciò anche quando questa religiosità non presenta alcuna traccia di influenza africana, né di sacrifici sanguinosi) e la religiosità afro-brasiliana.

appoggio nella gestione del quotidiano e delle crisi della sua esistenza, facendo al fedele il dono supremo di una nuova identità, fisicamente installato nella sua testa al momento delle cerimonie dell'iniziazione, che influenzerà ognuno dei suoi gesti e dei suoi atteggiamenti e che mediante la *trance*, si manifesta al momento dei sacrifici e delle feste che sempre li seguono.

Questo accento sullo scambio, sul *do ut des* tra uomini e dei, esclude ogni preoccupazione propriamente *etica*. I fedeli non danno importanza a principi o concezioni astratte del bene e del male. Queste sono categorie che, per così dire si trattano secondo le circostanze. Inoltre, non è affatto escluso che ciò che è buono da un certo punto di vista, sia assolutamente cattivo da un altro punto di vista. Diciamo che aspiro ad avere un posto all'Università di Recife. Chiedo aiuto dall'Alto che mi sarà concesso (lo si crede), anche se è necessario che qualcosa succeda all'attuale occupante dello stesso posto... D'altra parte, anche questi può aver fatto ricorso a un aiuto dello stesso genere. Sarà allora una guerra magica, nella quale gli dei — in realtà soprattutto Exu, che si presta volentieri a tutto ciò che rassomiglia alla stregoneria — saranno particolarmente attenti alla qualità e alla quantità dei doni che offriranno loro gli avversari.

Di tanto in tanto si offrono dei sacrifici di prevenzione. Mi è capitato una volta di essere presente da *pai X.*, in occasione di uno di questi rituali, e mi fu suggerito di scrivere il nome di un nemico su un pezzo di carta, di piegarlo e di deporlo sull'altare dei sacrifici di Exu. Siccome avevo delle esitazioni, questo prete mi rimproverò con termini forti ed espliciti:

« Cosa, voi esitate? E pensate che loro, i vostri nemici, esiteranno un solo istante? Ascoltate signore, la vita è un campo di battaglia. Ora, se foste in un campo di battaglia esitereste un solo istante ad uccidere dieci, cento o mille dei vostri nemici, perché essi non vi uccidono? Via signore scrivete un nome su questo foglio. Sicuramente voi avete qualcuno che vi invidia ».

In questa forma di religione non c'è neppure un'etica sociale. Il mondo è accettato così come si offre all'esperienza quotidiana dei fedeli e non è il caso di cambiarlo, tanto meno in quanto, secondo la mentalità dei fedeli, più cambierà, più resterà lo stesso²⁵. Ci saranno sempre ricchi e poveri, potenti e deboli, padroni e dipendenti, benché si ammette volentieri che, con l'aiuto degli dei, degli individui possano occasionalmente cambiare le loro posizioni sociali ed economiche.

2.1 Conformismo e protesta

La religione afro-brasiliana si caratterizza, dunque, per il suo atteggiamento fondamentalmente « naturalista », non ascetico e conformista di

²⁵ Qui, come in alcune sue parti centrali, questo articolo dipende strettamente dal pensiero di Max Weber, soprattutto dal capitolo sulla sociologia della religione di *Wirtschaft und Gesellschaft* e di « *Zwischenbetrachtungen* » dei *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*.

fronte allo *status quo*. In tutto ciò essa va ad opporsi al altre forme di religione che con lei coesistono all'interno della società brasiliana. È così che il *candomblé* si distingue dal pentecostalismo, fra l'altro, per l'importanza che questo attribuisce alla razionalizzazione ascetica del comportamento dei suoi fedeli. È in effetti paradossale che le persone provenienti esattamente dagli stessi ambienti socio-economici, come i *filhos-de-santos* e i pentecostali²⁶, possano fare delle scelte religiose tanto differenti.

Abbiamo voluto spiegare queste alternanze fra *candomblé* e pentecostalismo per l'importanza che entrambi attribuiscono alla *trance*. Ma non bisogna confondersi rispetto a ciò. Non vi è nulla nelle *trance* pentecostali che corrisponda al carattere apertamente, brutalmente orgiastico (ma mai apertamente sessuale), della *trance* del *candomblé*, con la manifestazione (e non la negazione o il controllo ascetico) delle passioni ed emozioni fondamentali dell'essere umano. Il *candomblé* si pratica — e qui si ritrova la sua grande attrazione per il mondo postmoderno non solo brasiliano — in mezzo ai fluidi che esprimono la vita; si pratica in mezzo al sangue che fluisce dal corpo degli animali sacrificati, come pure dalla testa dei fedeli al momento delle incisioni iniziatiche, che implicano la morte simbolica del novizio; si pratica con il sudore dei danzatori e non si oppone ad altre manifestazioni perché si tratta di una religione che considera l'attività sessuale come perfettamente indifferente agli dei, se non addirittura, in certi casi direttamente influenzata dalle loro preferenze²⁷.

Possiamo supporre che il movimento pentecostale, come pure altre sette e chiese di ispirazione evangelica, rappresentino forme di protesta sociale *simbolica*, visto che predicano il rovesciamento delle condizioni — i primi diventando gli ultimi e gli ultimi i primi — ma in un piano puramente soprannaturale e in un mondo futuro. La religione afro-brasiliana presenterà un contrasto abbastanza netto con i movimenti che si fanno forti della *teologia della liberazione*. Poiché questa comprende una forma di protesta che supera il piano puramente simbolico, essendo orientata verso una trasformazione effettiva di questo mondo in un breve lasso di tempo²⁸, cosa che, come già sottolineato, si trova abbastanza lontana dalle preoccupazioni degli adepti della religione afro-brasiliana.

²⁶ Per un confronto sul comportamento economico dei pentecostali e dei *filhos-de-santo*, si veda CECILIA MARIZ, *Coping with Poverty*, Philadelphia, Temple University Press, 1994. In realtà, sembra che non esista una spiegazione teorica completamente convincente per spiegare risposte religiose così fortemente diverse da parte di persone che, da un punto di vista socio-economico (se non psicologico), si trovano nella stessa situazione. Sembrerebbe di ritrovarsi davanti all'opposizione, che ha tanto tormentato le scienze sociali e storiche, fra la spiegazione teorica, più o meno astratta, e la comprensione del singolare concreto.

²⁷ Così l'omosessualità di un devoto della dea Oxum verrà spiegata attraverso il carattere femminile di questa dea.

²⁸ Di contro, le comunità di base che si ispirano alla teologia della liberazione tendono ad abbandonare qualsiasi ascetismo, intramondano o extramondano (secondo l'accezione che tali termini assumono nell'opera di Max Weber), e là si trova la loro fondamentale contraddizione. Dato che si può pensare che ogni movimento religioso che voglia trasformare il mondo deve partire dal rigetto religioso di questo, il che presuppone un'attitudine ascetica. Diciamo

Il *candomblé* di distingue ugualmente dai numerosi movimenti apocalittici e messianici dell'interno del Brasile, che costituiscono l'argomento di un'ampia bibliografia²⁹. Il messianismo contadino brasiliano rappresenta, certamente, una protesta effettiva e non solo immaginaria contro la sofferenza e l'oppressione delle masse, ma senza che questa protesta comporti il progetto di costruzione di una nuova società. Si tratta piuttosto del ritorno ad un'età dell'oro... Come segnala M.I. Pereira de Queiroz:

« I messia contadini non chiedono una trasformazione della struttura sociale, ma la sostituzione o l'allontanamento di alcuni capi locali, il cambio di governo. La gerarchia inaugurata dal messia è una copia di quella vecchia. I leader contadini sono in cima alla scala; tutto è sottoposto alla loro autorità nella vita comunitaria, essi disciplinano la vita degli adepti in tutti i dettagli: famiglia, economia, politica, religione. Esercitano, dunque, lo stesso potere dei capi politici locali. Non si tratta di una distruzione dell'antica gerarchia con una nuova, ma di una sostituzione di capi e persone nei quadri della stessa gerarchia, operazione che riveste un senso sacrale »³⁰.

Ora, la religione afro-brasiliana è essenzialmente la religione della negoziazione, della scaltrezza, dell'accomodamento. Essa non chiede mai la sostituzione delle gerarchie di questo mondo. In compenso, come si vedrà in seguito, possiede le sue proprie gerarchie e il suo proprio mondo.

3. Il corto circuito apocalittico³¹.

Malgrado il « naturalismo e il conformismo delle religioni afro-brasiliane, esse implicano la creazione di un nuovo mondo, di un nuovo

quindi che nella misura in cui la teologia della liberazione si allontana da questo atteggiamento, si allontana anche dalla sua base propriamente religiosa e, di conseguenze, intacca la sua efficacia socio-politica. Certo, si può anche vedere la teologia della liberazione come una specie di « etica dell'*interim* », destinata ad assicurare la transizione fra una prospettiva religiosa di negazione del mondo e l'azione propriamente politica di trasformarlo.

²⁹ JOSILDETE G. CONSORTE-LISIAS N. NEGRAÃO, *O Messianismo no Brasil Contemporaneo*, São Paulo, EDUSP, 1984. RALPH FACO, *Congaceiros e Fanáticos*, Rio de Janeiro, Bertrand, 1978. GILBERTO MAZZOLENI, *Maghi e Messia del Brasile*, Roma, Bulzoni, 1993. DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, *Errantes do Novo Século*, São Paulo, Duas Cidades, 1974. MARIA ISAUARA PEREIRA DE QUEIROZ, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, EDUSP, 1965; *Images Messianiques du Brésil* (raccolta di articoli), Cuernavaca, CIDOC, 1972. RENÉ RIBEIRO, *Antropologia da Religião*, Recife, Massangana, 1982. Questa lista è chiaramente parziale. Per un'interpretazione recente di alcuni aspetti di questi culti messianici, si veda MASSIMO DI FELICE, « Caratteristiche socio-religiose della lotta contadina nel Nord-Est del Brasile: il caso del Maranhão », in *La Critica Sociologica*, 109, 1994, pp. 108-122.

³⁰ L.I. PEREIRA DE QUEIROZ, « L'Influence du Milieu Social Interne sur les Mouvements Messianiques Brésiliens », in *Archives de Sociologie des Religions*, 5, 1958, pp. 2-30, e riprodotto in *Images Messianiques du Brésil*, pp. 3/1-3/28.

³¹ Com'è noto, le attese apocalittiche sono il soggetto di un'amplissima bibliografia di carattere sia sociologico che antropologico (non dimenticando quella prodotta dai teologi e dagli storici della religione). Qui ci limiteremo a menzionare alcuni dei titoli consultati per la stesura del presente lavoro. Il numero speciale di *La Critica Sociologica*, 102, estate 1992

cielo e di una nuova terra, da cui sono bandite tutte le sofferenze e le lacrime. Poiché, alla fine, che cosa significa l'assimilazione del fedele al dio, nella gioia e nella festa, mediante la danza e la *trance*, se non lo sforzo dell'uomo per fermare il tempo e annullare la morte, il passaggio da questa vita, precaria, contingente, la vita dell'incertezza, dei *ta pros doxan* dei filosofi eleatici, alla stabilità degli dei, alla *ta pros aletheian*, alla vita secondo la verità? Poiché come dice Vittorio Lanternari,

« La stessa cultura, in quanto tessuto di valori e significati socialmente affidabili, altro non è che la risposta creativa, rigeneratrice, dell'uomo in società, dinanzi al rischio radicale della morte, della catastrofe senza riscatto: al rischio apocalittico »³².

3.1 Gli eroi e il Regno

Tuttavia prima di sottolineare il ruolo apocalittico della festa, della danza e della *trance*, notiamo che in alcuni riti afro-brasiliani, troviamo — in effetti, soprattutto in quelli del *catimbó* — il vago ricordo di alcuni eroi liberatori. È così che alcuni inni si riferiscono a *Rei Canindé*, il capo dell'ultimo sussulto di resistenza degli indiani del nord-est del Brasile alla penetrazione luso-brasiliana, la guerra degli Janduim, che ebbe luogo appena finita l'occupazione olandese della regione nel 1850. Nello stesso modo, un'altra figura di *mestre*, quella di *Malunguinho*, rappresenta, con molta probabilità, il ricordo della rivolta degli schiavi che ebbe luogo nella regione di Recife all'inizio del XIX secolo³³.

dedicato interamente a questo argomento con, fra gli altri, l'articolo di FRANCO FERRAROTTI, « La funzione sociale dell'utopia all'epoca delle democrazie acefale », pp. III-V; quello di VITTORIO LANTERNARI, « Quante apocalissi d'ogni secolo e d'oggi », pp. 1-12; e quello di MASSIMO INTROVIGNE, « Appunti per una tipologia dei millenarismi », pp. 107-119. Il libro di VITTORIO LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1974, che rappresenta, com'è noto, un'opera di riferimento, per così dire, classica; molto importante è anche il lavoro di ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977. Ricordiamo ancora, l'articolo di CLAUDE KAPPLER, « Les Apocalypses: Un défi au Dogmatisme », in ROBERTO CIPRIANI-MARIA I. MACIOTTI (a c. di), *Omaggio a Franco Ferrarotti*, Roma, SIARES, 1988, pp. 393-401. Riguardo ai rapporti fra la festa e l'intuizione del presente, eterno finché dura, si veda JEAN DUVIGNAUD, *Fêtes et Civilisations*, Genève, Weber, 1973. Per la bibliografia specificamente brasiliana si rinvia alla nota 29 del presente testo.

³² VITTORIO LANTERNARI, « Quante apocalissi... », *op. cit.*, p. 10.

³³ La rivolta del *Catucá*, che ebbe luogo nella regione di Recife all'inizio del XIX sec., è stata studiata in modo ancora abbastanza incompleto, diversamente da quanto è stato fatto per la grande rivolta di « Quilombo de Palmares » — che durò praticamente per tutto il XVII sec., e che rappresentò una posta di vita o di morte per la società luso-brasiliana basata sullo schiavismo — oggetto di una vasta bibliografia di cui forniremo qui solo due indicazioni: EDISON CARNEIRO, *O Quilombo dos Palmares*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966; e il mio « Palmares e o Comunitarismo Negro no Brasil », in *Ciência & Trópico*, Recife, v. 8, n. 2, 1980, pp. 215-229. D'altro canto, è possibile rintracciare altre corrispondenze fra personalità mistiche e eroi legati a movimenti politici di liberazione. Detto ciò, è opportuno

La raccolta di inni del *catimbó* menziona molto spesso la città e il regno di Jurema, *cidade de Jurema, reino de Jurema*, dove abitano i *caboclos* e i *mestres*³⁴ e che rappresenta l'utopica memoria di un'età dell'oro. La città di Jurema si trova anche personificata nello spirito di *cabocla* Jurema, che canta nel suo inno: « Io sono un'indiana che vive nei villaggi; oh, la mia città è un campo di gigli; io porto dei fiori, ma sono guerriera ». Jurema è anche il nome d'una bevanda allucinogena che si consuma sempre a Recife e che dà un accesso immediato al regno, con la sua gloria e la sua potenzaz³⁵.

3.2 Il terreiro

Le religioni afro-brasiliane non si occupano, come abbiamo visto, di cambiare il mondo. Esse non si preoccupano neppure della creazione di un nuovo mondo in un futuro lontano, né di una vita che comincerebbe con la morte. Per gli afro-brasiliani queste cose possono esistere, ma esse non li riguardano e coloro che vogliono assicurare la salvezza delle loro anime possono andare a trovarne i mezzi dal prete della parrocchia. In compenso, essi creano in questa vita il loro proprio mondo che si sovrappone al mondo ordinario. Si tratta del mondo dei *terreiros*, con la sua gerarchia, le sue regole, il suo calendario, la sua lingua, la sua economia.

Diciamo dunque che i fedeli hanno due cittadinanze. Essi appartengono alla società brasiliana e, senza per questo rinnegarla, appartengono alla società « africana ». È da questa che gli viene il loro nuovo nome, questa identità che si costituisce lungo il processo iniziatico. Questo inizia con una sessione di divinazione con le conchiglie (*jogo dos búzios*), nella quale uno degli dei indica il suo dominio sulla testa, cioè sull'anima del devoto. Poiché, nel *candomblé* l'identità non è altro che l'assimilazione dell'uomo al modello divino.

guardarsi dal vedere negli *orixás* afro-brasiliani qualcos'altro che non il ricordo di questi eroi. Perché queste entità, generalmente, hanno origini abbastanza definite tanto nella mitologia dell'Africa Occidentale che nel cattolicesimo popolare luso-brasiliano. E nulla impedisce a questo o quel movimento sociale dei nostri giorni di voler « recuperare » alcuni aspetti della mitologia delle religioni popolari e di metterli a servizio delle rivendicazioni delle masse nere e meticce del popolo brasiliano.

³⁴ Vi sono ancora molte monografie da realizzare sui rapporti fra il regno di Jurema e le concezioni del regno (« reino ») presso i movimenti messianici del nord-est del Brasile. Uno studio recente su questi movimenti è quello di CARLOS BUENOS-AYRES, *Breus: Un Movimento Messianico Milenarista em Gestacão no Nordeste*, dissertazione di Mestrado in Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

³⁵ Secondo RENÉ VANDEZANDE, *Catimbo: Forma Nordestina de...*, op. cit., questa bevanda è preparata con le radici della *mimosa hostilis*, il cui nome volgare è « jurema » o « jurema preta ». Tuttavia, se mi fido della mia esperienza, l'effetto di questa pozione, consumata con solennità dai fedeli in alcune occasioni, deriverebbe piuttosto dalle generose dosi di acquavite di canna da zucchero che le sono aggiunte.

Poi viene l'*amassi*, che consiste in un specie di battesimo (che non si sostituisce mai, ma piuttosto si aggiunge, al battesimo cattolico), con dell'acqua mista al succo di alcune erbe e foglie³⁶. Le tappe successive sono quelle dell'installazione del dio in una pietra o in un pezzo di metallo, che egli affiderà al neofita con il compito di farlo periodicamente nutrire con il sangue delle vittime sacrificali e, ancor più importante, quella della consacrazione della testa stessa del fedele, con l'aiuto di incisioni che vi vengono praticate, (così egli potrà nutrire l'oggetto affidatogli dal dio)³⁷ con il suo proprio sangue e non solo con quello delle bestie.

L'uomo diviene il dio, ma è anche vero che il dio ha bisogno del corpo dei suoi figli perché possa manifestarsi. (E ciò che non si manifesta non potrebbe neppure esistere, poiché, come diceva Berkeley, « essere è essere percepito »). L'iniziazione termina, dunque, con la festa del riconoscimento.

La prima o la seconda domenica che segue la consacrazione della sua testa, il neofita viene solamente presentato alla comunità del suo *terreiro*, dei *terrieros* alleati, e alla società in generale. È la festa della *iaô*, della giovane sposa (anche se si tratta di un uomo consacrato ad una divinità maschile). Si inizia, come in ogni altra festa, cantando per Exu, Ogum, Odé, etc., secondo l'ordine usuale. Ma a un certo momento, quando il sole comincia a calare, il grande prete interrompe la cerimonia. È il novizio che ora sarà al centro dell'attenzione. Rivestito degli abiti e portando le insegne dell'*orixá* da cui è posseduto, egli lascia il *pegi*, la cappella dove è stato in raccoglimento le ultime settimane, in un grande ritiro spirituale, durante il quale si è impregnato del carattere, delle preferenze, dei gesti del suo Signore.

La *iaô*, fa due o tre volte il giro della sala danzando, mentre i presenti l'acclamano e gettano chicchi di riso. Poi dichiara il suo *digina*, il suo nome, esprimendo un aspetto della personalità del dio con cui è entrato in comunione.

Poco a poco la *trance* si generalizza. Si tratta di una figlia di Oxum, gli altri figli di Oxum seguono la loro giovane sorella dopo alcuni minuti. Poi irrivano gli altri dei. La comunità è dominata da una sola estasi. E là — anche se noi sappiamo che le ineguaglianze, comprese quelle nel *terreiro* stesso, non sono state annullate, che ci sono sempe dei ricchi e dei poveri, che il dolore è là e che moriremo — ritroviamo, in questo momen-

³⁶ Ogni divinità è associata ad un certo numero di erbe e di foglie. In realtà, l'*amassi* (è questo il senso originale del termine in lingua africana) è così concepito come rimedio. Poiché, come detto, il processo iniziatico, pur rappresentando la santificazione del fedele, indica anche la sua guarigione. Molto interessante sarebbe effettuare una comparazione fra i miti e le magie delle erbe e delle foglie presenti in ambito afro-brasiliano e quelli presenti in Europa o in altri paesi. Si vada a tale proposito MARIA I. MACIOTI, *Miti e magie delle erbe*, Newton Compton, 1993.

to, momento eterno finché dura, la purezza del paradiso quale è esistito nell'età dell'oro... I domani non cantano, ma poco importa. Noi siamo caduti nel pozzo profondo di questo momento. Fermati, perché sei bello!

ROBERTO MOTTA
*Università Federale
del Pernambuco, Recife*

Traduzione dal francese
di Giovanna Gianturco

IL POLITICO

180

(Gennaio-Marzo 1997)

Salvatore Veca, *L'idea di equità*

Gian Paolo Calchi Novati, *Italy and Suez 1956: How to be Committed and Equidistant*

Paola Piciacchia, *Dal dibattito sulle riforme all'istituzione della Commissione Bicamerale. Interrogativi e proposte.*

Sara Lorenzini, *Reparation Measures for Jews in occupied East Germany. Commitment and Frustration*

Giorgio Recchia, *La convenzione di Ginevra per l'istituzione di una Corte penale internazionale sul terrorismo*

Francesco Ciro Rampulla, *La Legge Bassanini e le autonomie locali.*

Gaspere Nevola, *Il ritorno della Nazione.*

Giorgio Borsa, *Huntington, la modernizzazione e lo scontro tra civiltà.*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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

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

Abbonamenti 1997: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

Per una teoria sociologica della tecnologia e dei fatti tecnici: un confronto fra Mauss e Weber

« Le domaine du social c'est le domaine de la modalité »,
M. MAUSS, *Les Civilisations*, 1929.

Introduzione

Né la sociologia del lavoro (vedi i lavori di Touraine 1955, Bright 1958 e di Woodward 1965) né la sociologia generale (cfr. ad esempio Habermas 1971) sono state in grado di produrre un paradigma utile per l'analisi sociologica dei fenomeni della tecnologia e delle tecniche. Di fatto le diverse analisi si sono via via aggiunte alle precedenti e non si è realizzato un confronto critico con la letteratura preesistente e in particolare con quegli autori, definibili come classici, che si sono in qualche modo occupati del problema, ossia Marx, Weber, Sombart, von Gotti Ottilienfeld, Mauss, Mer-ton, Parsons. D'altro canto, paragonare fra loro gli scritti dei classici non è impresa di per sé scontata: questi infatti non presentano concetti idealtipici oppure delle definizioni operative, ma una famiglia di definizioni di tecnica e/o tecnologia, il cui livello di confrontabilità appare modesto e comunque condizionato dalla mancanza di una chiara distinzione fra i fenomeni della tecnologia e quelli delle tecniche.

Il confronto, seppure in forma indiretta, si impone di necessità quando occorre tradurre un testo da una lingua ad un'altra, ma gli esiti sono poco soddisfacenti proprio perché manca una consapevolezza della problematicità dei concetti. Ad esempio F.H. Knight, noto economista, ha tradotto in inglese nel 1923 *Wirtschaftsgeschichte* di Weber rendendo il termine *Technik* talvolta con *technology* e talvolta con *technique*, seguendo una logica interna alla lingua inglese piuttosto che una riflessione sociologica. Questa traduzione, seguita da Henderson e Parsons, ha condotto ad una tradizione anglosassone di analisi critica e concettuale dei testi weberiani, per cui al sociologo tedesco è stata attribuita una qualche elaborazione sulla *technology* (Collins 1980). Se poi il lettore italiano intendesse *technology* con tecnologia, allora commetterebbe sicuramente un errore, poiché non è possibile attribuire a Weber una qualche riflessione su questo concetto.

Quando il confronto viene ricercato programmaticamente, la soluzione trovata segnala di nuovo la difficoltà di pervenire a conclusioni sociologicamente rilevanti: ad esempio Morère, in un lavoro di storia delle scienze,

analizza 40 diverse definizioni del concetto di tecnologia, proposte a partire dal 1630, ma la sintesi conclusiva appare poco entusiasmante, poiché i dati vengono classificati unicamente dal punto di vista cronologico senza l'intervento di una qualche considerazione sociologica, eccetto il fatto che la tecnologia ha a che fare con l'industria solo nei suoi significati moderni (Morère 1968, 85-91).

Di fatto è mancato un confronto sui concetti di tecnologia e di tecnica sia all'interno della sociologia che fra la sociologia e le altre scienze sociali e in articolare con l'etnografia, disciplina che, per prima fra le scienze dell'uomo, si è occupata di tecnologia e tecniche. La mancata sistematizzazione delle diverse analisi proposte, il continuo ripetersi della discussione sociologica sui concetti e le difficoltà dei lavori empirici a confrontarsi con l'elaborazione teorica precedente sono fattori diversi che trovano una ragionevole spiegazione nel carattere francamente preparadigmatico che contraddistingue il dibattito sociologico sulle tecniche e sulla tecnologia. A nostro parere la causa principale, ma non unica, di questa incerta situazione è il permanere di tre differenti scuole di tipo nazionale (francesce, tedesca e anglosassone), piuttosto isolate fra loro, il cui confronto è, purtroppo, ancora agli inizi. Scopo principale del presente lavoro è quello di avviare un confronto di tale genere, esaminando quanto due influenti classici della tradizione francese e tedesca, Mauss e Weber, hanno elaborato sui problemi in esame con la speranza di potere contribuire a definire delle teorie sociologiche che trattino la tecnologia come una istituzione e i fenomeni tecnici come fatti sociali.

Più in particolare riteniamo che entrambi gli autori manchino di una qualche teoria che descriva la natura sociologica della *conoscenza tecnologica* ossia di una formulazione teorica che consenta di comprendere l'oggetto di questa disciplina, la sua natura di istituzione e il modo con cui tale conoscenza viene trasmessa da una generazione all'altra. In secondo luogo si vuole mostrare come i concetti di tecnica di Mauss e di Weber muovano da esigenze di indagine non convergenti e pongano in evidenza aspetti così diversi del fenomeno delle tecniche da essere in gran parte inconfondibili. Come conclusione possibile di questo paragone si ritiene, infine, che il concetto weberiano di *Technik* sia troppo generico e affetto da ambiguità, mentre la *technique* di Mauss risulta sociologicamente utile e suscettibile di sviluppi.

Per facilitare il confronto fra Weber e Mauss nel primo paragrafo viene esposto per sommi capi un modello idealtipico del concetto di tecnologia e della figura del tecnologo, già iniziato in altri lavori. Nel secondo paragrafo si confronta la *Technologie* di Weber con la *technologie* di Mauss, mentre nel terzo si paragona la *Technik* di Weber con la *technique* di Mauss e si propone un *criterio di demarcazione* fra fenomeni tecnici e tecnologici.

§ 1.1 Un modello idealtipico della tecnologia come istituzione

La maggioranza dei lavori sui problemi della tecnologia e delle tecniche tratta l'argomento nello stesso modo con cui Marx ha presentato il proces-

so di lavoro nel capitolo quinto (sezione terza) del primo libro del *Capitale*, cioè come un rapporto uomo-natura. Sebbene Marx abbia sviluppato la questione nella sezione quarta dello stesso libro in altri termini, la tradizione ha fortemente sottolineato questo capitolo avente caratteri filosofici (cfr. A. Schmidt 1962), ma meno interessante dal punto di vista sociologico, perché tratta di un ente non sociale per definizione come la natura. Quindi il nostro punto di vista è poco interessato alle « cose della tecnica » ma cerca di individuare i soggetti sociali che utilizzano le conoscenze tecniche e/o tecnologiche, i contesti nei quali queste stesse conoscenze vengono utilizzate e i meccanismi che ne permettono la trasmissione.

L'idea di fondo del modello proposto è che il problema della *conoscenza tecnologica* si ponga con la *modernità* piuttosto che con il *capitalismo*. Tale conoscenza, contrassegnata dalla nascita di una disciplina naturalistica universitaria chiamata *Technologie*, risulta connessa con una delle prime *moderne* forme di dominio statale, ossia con lo sviluppo dello stato assolutista prussiano, caratterizzato da una ideologia che esplicitamente si proponeva lo scopo di aumentare la potenza e la ricchezza dello stato e, con quest'ultima, anche quella dei sudditi. La forma teorica-ideologica di tale dominio ha preso il nome di « cameralismo », che può essere inteso in modo approssimativo come la versione tedesca del mercantilismo¹. Più precisamente la nascita della conoscenza tecnologica come istituzione è dovuta alla congiunzione storica di due fatti assai diversi ossia la razionalizzazione del potere prussiano e il programma di ricerca di Linneo. Lo sviluppo della organizzazione burocratica prussiana fu accompagnato già dagli inizi del settecento dalla istituzione di corsi universitari di scienze camerali (Frankfurt an der Oder e Halle) che ben presto si diffusero in tutte le aree di lingua tedesca. Un'abbondante letteratura aveva lo scopo di preparare i cameralisti, cioè dei burocrati chiamati a svolgere funzioni amministrative dette di *Polizei*, che in parte coincidevano con quelle che si potrebbero definire oggi di politica economica industriale e che richiedevano conoscenze ampie e articolate sui fenomeni produttivi. Il cameralismo, sebbene poco propenso alla teoria, trovò una prima sistematizzazione ad opera di Johann H.G. Justi, cui seguì una specializzazione delle sue branche: dallo sviluppo interno di una di queste, la *Policeywissenschaft*, nacque la *Technologie* fondata dal tedesco Johann Beckmann (1739-1811)². Per rispon-

¹ Guido Frison, *Europese School Mol*, Europawijk 100, B-2400 Mol.

² Dal punto di vista sociologico cfr. Small 1909, ancora utile. Una analisi più comprensiva del cameralismo è stata sviluppata soprattutto dalle scienze politiche (Maier 1966, Schiera 1968, 1990a e Brückner 1977). Il cameralismo *strictu sensu* è stato un'originale forma di pensiero prevalentemente pratico, diverso dal mercantilismo, contenente elementi di scienza della politica e dell'amministrazione, ma anche teorie di natura fiscale ed « economica » (vedi Schiera 1990a e Tribe 1988, 66, 74-5). Dal punto di vista della storia delle dottrine economiche vedi Tribe 1988, lavoro sociologicamente acuto nel porre in rilievo gli intenti pedagogici di questo movimento. Su Justi vedi Brückner 1977, 229-59, Tribe 1988, 55-78.

³ Sull'evoluzione dell'attività di Polizia cfr. Knemeyer 1978 e Nitschke 1992; dal punto di vista della scienza politica, vedi Maier 1966 e sullo *stato di polizia* cfr. Schiera 1990b. Sul concetto di Polizia in Beckmann vedi Priddat 1990. Beckmann afferra commentando

dere ai bisogni di formazione del cameralista, questo allievo di Linneo sviluppò il programma di ricerca del suo maestro, rivolto allo studio delle cose utili naturali (*naturalia*), nella direzione di uno studio delle cose utili alla *produzione*.

Il nostro punto di partenza è Beckmann, perché a partire da questo autore il termine *Technologie* può essere utilizzato per designare sia una vera e propria *istituzione sociologica* che una disciplina universitaria fondata da Beckmann stesso. La *Technologie* è nata come un sapere pubblico avente le pretese di una scienza di tipo naturale; Beckmann riteneva *inoltre* che essa avesse le caratteristiche di una conoscenza *separata* poiché era *utile* a chi esercitava il *dominio* e inutile a chi era soggetto alla *dominazione*. Beckmann, cameralista di non grande importanza, commentatore di Justi (Priddat 1990), naturalista, dotto conoscitore delle lingue classiche e professore molto conosciuto e stimato dell'Università di Göttingen, ha realizzato una sintesi originale delle necessità del cameralismo e del programma di ricerca di Linneo (per l'attuale situazione della ricerca su Beckmann vedi Müller e Troitzsch 1992; Meyer e Troitzsch e Frester 1992; per la tesi qui esposta cfr. Frison 1993 a, b). La *Technologie* di Beckmann, come pratica sociale, può essere schematizzata con un *tipo ideale* avente i seguenti tratti:

i) l'oggetto della *Technologie* corrisponde a qualcosa che può essere definito « il lavoro industriale » e il soggetto sociale che è interessato ad essa è colui che esercita il dominio sul processo di lavoro;

ii) la *Technologie* è una scienza o meglio un punto di vista naturalistico per analizzare la produzione;

iii) la *Technologie* esamina le procedure produttive, ossia ciò che interviene tra l'attore sociale e i suoi mezzi di lavoro, ma non da un punto di vista sociologico;

iv) la conoscenza delle *Technologie* consente l'innovazione » (Frison 1993 b, 161).

La fortuna della *Technologie* è stata meno ampia di quella del cameralismo, il cui insegnamento ha attraversato una fase di ampia istituzionalizzazione nella seconda metà del diciottesimo secolo nelle università di lingua tedesca, superando di poco i confini degli stati germanofoni (Tribe 1988, 91-118, Eulen 1969). In quanto termine linguistico, la *Technologie* ha avuto una più ampia diffusione nelle lingue europee con significati più o meno lontani da quello attribuitogli da Beckmann. D'altro lato la nascita del paradigma dell'economia politica ha segnato una via principale che non è pas-

i *Grundsätze der Policywissenschaft* di Justi (su quest'opera vedi Tribe 1988, 75-78): « Definisco Polizia la scienza che tratta dei diversi mestieri secondo l'obiettivo di governo dello stato. I mestieri sono: agricoltura, mestieri artigianali, commercio, attività di servizio (*Bedienungen*) » citato da Priddat 1990, 30. Beckmann non ha voluto modificare la concezione di Justi circa i rapporti fra le singole parti del cameralismo, ma si è limitato ad approfondire e innovare lo studio di discipline sussidiarie della scienza di Polizia, in particolare le scienze dell'agricoltura (*Landwirthschaft*), dei mestieri artigianali (*Technologie*) e del commercio (*Handlungswissenschaft*) cfr. Frison 1993a, b.

sata per il cameralismo, ma attraverso le opere di Smith e del pensiero economico classico, nelle quali non compaiono termini quali tecnologia e tecnica, ma quello di divisione del lavoro. Che questi concetti servano per spiegare la crescita e lo sviluppo economico è quasi ovvio, ma che siano sinonimi appare una forzatura insostenibile.

Tuttavia questo tipo di conoscenza non è morta con il venire meno del cameralismo, perché essa è rinata in relazione all'affermarsi di una forma di dominio nuova e diversa, ossia del *dominio dell'imprenditore sul processo di lavoro*, cioè sulle relazioni sociali che seguono la libera vendita della forza lavoro e che riguardano l'uso da parte dell'imprenditore della forza lavoro stessa. Senza consapevolezza teorica lo *Scientific Management* di Frederick W. Taylor ha segnato tanto la rinascita quanto l'ampliamento delle funzioni attribuite alla tecnologia e, sul piano sociologico, il passaggio da una fase di *istituzionalizzazione* ad una di *professionalizzazione* del tecnologo in quanto *engineer* (Calvert 1967; Perucci e Gerstl 1969). Il cameralista operava sulla base di una obbligazione politica e cercava di favorire lo sfruttamento delle ricchezze naturali e lo sviluppo delle arti produttive di tipo prevalentemente corporativo, modificandone le *condizioni al contorno*. Il manager di tipo tayloriano opera invece sulla base di una obbligazione economica e interviene nel *meccanismo interno* di uso del lavoro non più autonomo ma salariato.

Per Taylor, il manager doveva avere una conoscenza dei fenomeni produttivi di tipo naturalistico, cioè una conoscenza tecnologica che, insieme ad altre e diverse descrizioni della produzione di tipo contabile, sociologico, organizzativo, potessero servire all'imprenditore per la *definizione di norme* regolanti la produzione e, in particolare, *le forme d'uso dei mezzi di lavoro*. Tale conoscenza veniva affidata preliminarmente al manager, più esattamente al suo ufficio programmazione, come sapere separato e specifico, e veniva continuamente innovata (per un esame controcorrente della discussa figura di Taylor cfr. Frison 1993 c, per una buona biografia vedi Wrege e Greenwood 1991 e per una valutazione del suo lavoro di tecnologo vedi Thomsen 1982).

La novità più appariscente del taylorismo risiede nelle nuove *procedure di lavoro* cui sono costretti i lavoratori e una domanda sembra naturale: qual è la natura sociologica di questi *modi di fare* riguardanti le *forme d'uso dei mezzi di lavoro*? Diverse sono le possibili risposte. Weber ha affermato che si tratta di razionalizzazioni (Weber 1980, 86 = tr. it. I, 148, 686-7 = tr. it. IV, 268), ma questa risposta sembra parziale, perché coglie solo uno degli attori sociali della razionalizzazione, cioè il manager nella sua azione di calcolo, e perché non è in grado di rendere conto tanto della complessa azione che il manager stesso intraprende quanto del comportamento del lavoratore.

L'analisi di Mauss sulle tecniche, che svolgiamo più ampiamente nel § 3.2, sembra più adeguata perché permette di comprendere che questi *modi di fare* non sono un rapporto dell'uomo con la natura ma *tecniche di lavoro*, o *tecniche* più sinteticamente. Essi sono fatti sociali perché *costrittivi, esterni alla coscienza individuale* dei lavoratori, trasmessi socialmente

non più attraverso la tradizione veicolata dagli stessi lavoratori, ma per mezzo dell'azione consapevole di un altro attore (il manager). Questi modi di fare condizionano i livelli di produttività e, una volta socializzati mediante il meccanismo dei prezzi di mercato, esistono indipendentemente dalla volontà del singolo lavoratore. La socializzazione conduce poi ad una interiorizzazione affettiva della costrizione e alla disciplina, ma ciò non può oscurare la natura di *fatti sociali* delle tecniche di lavoro anche se trasformate radicalmente da Taylor (per le diverse formulazioni del concetto di fatto sociale in Durkheim vedi Genard 1983).

In breve, anche prima di Beckmann è esistita un'ampia letteratura riguardante la produzione, ad esempio sia in epoca medioevale che nella rinascenza italiana, ma le diversità rispetto alla *Technologie* sembrano notevoli. A questa letteratura è mancata un'adeguata base scientifica; i soggetti interessati a questo tipo di conoscenze non erano posti in dirette relazioni di dominio come nel caso del cameralismo e i modi con cui queste stesse conoscenze si trasmettevano non erano quelli tipici dell'alta cultura. Il presente saggio non può esaminare simile tipo di problemi per ragioni di sintesi, qui interessa sottolineare che più attori sociali, non necessariamente in modo continuativo, svolgono funzioni tecnologiche, cioè coloro che si occupano di politica economica (eredi dei cameralisti), gli scienziati (eredi di Beckmann) incaricati di studiare qualche problema della produzione e, infine, gli imprenditori (innovatori), i quali affidano la conoscenza della produzione come fatto naturale al proprio staff di produzione.

§ 2.1 *La Technologie introvabile di Weber*

A metà circa dell'Ottocento il cameralismo, e con esso la tecnologia, entrò in una crisi irreversibile dovuta al venire meno del rapporto autoritario tipico dello stato assolutista prussiano. I cambiamenti istituzionali prodottisi fra le guerre napoleoniche e la prima metà dell'ottocento (Koselleck 1988) condussero all'esclusione delle discipline camerali dal curriculum dei futuri burocrati statali prima in Prussia nel 1815 e, più tardi, nel 1860, in Austria (Maier, 1966, 234, n. 5). Il rinnovamento stesso dei contenuti di questa disciplina costituiva paradossalmente un ostacolo, perché il maggior approfondimento di questi richiedeva lo studio della fisica e della matematica, inadatte a studenti destinati a una carriera di giuristi o di burocrati. D'altro canto la necessità di uno sviluppo economico richiedeva la preparazione di personale esperto e ciò aveva condotto, nel primo quarantennio del secolo, alla istituzione di Politecnici in molte città della Germania e dell'Austria, generalmente sull'esempio della famosa *Ecole Polytechnique* (Timm 1964, 54-7). Ma questo fatto, lungi dal migliorare la sorte della *Technologie*, ne aveva in qualche modo accelerata la crisi, perché, come sostiene Karl Karmarsch, protagonista nel radicale rinnovamento della tecnologia tardo settecentesca, la *Technologie* che si insegnava in essi era completamente diversa da quella dei cameralisti (*Systematisch geordnetes Verzeichnis der bei der Höheren Gewerbeschule... 1870, 9*, citato da Kimo-

to, 1991, 159; circa i rapporti fra tecnologia e istituti politecnici cfr. *ivi*, 147-158).

Il termine tecnologia è polisemantico, come è indicato da diversi lavori che hanno tracciato la storia del gruppo di parole che si sono originate dalla radice *τεχνε* (Seibicke 1968, 1985; Morère 1968; Guillerme e Sebestik 1968, Guillerme 1984). Timm, storico tedesco, cui spetta il merito di avere contribuito alla riscoperta di Beckmann nel secondo dopoguerra, ha osservato come in Germania fino a circa il 1840 il termine *Technologie* fosse più adoperato e più noto di *Technik* (1964, 66). Dopo la prima guerra mondiale, invece, la voce *Technologie* non compariva più nei vari dizionari tedeschi delle scienze dello stato, dell'economia o delle scienze sociali né sui lessici come quello dello stato o della tecnica (Timm 1964, 63). Contrariamente a quanto fa supporre ogni etimologia improvvisata, dunque, l'uso moderno del termine tedesco *Technologie* (come discorso *sulle* arti industriali) nasce prima (e non dopo) l'uso moderno del termine *Technik* (vedi anche Seibicke 1968). Causa probabile della polisemanticità è stata la perdita del nesso *dominio-descrizione scientifica della produzione* che caratterizzava sociologicamente la *Technologie* per cui i significati che il termine ha successivamente preso sono stati determinati in gran parte dalla connessione scienza-produzione.

L'ampliamento del campo semantico del termine *Technik* ed un restringimento di quello della *Technologie* può essere facilmente constatato confrontando Marx con Weber. Il termine *Technik*, in genere poco utilizzato da Marx, risulta presente nel contesto della quarta sezione del primo libro del *Capitale*, in relazione all'analisi del rapporto mezzo di lavoro/forza lavoro e alla modifica delle forme di uso della forza lavoro. L'innovazione tecnica si accompagna o viene prodotta dalla introduzione di nuovi mezzi di lavoro e porta a nuove forme del rapporto mezzo di lavoro/forza lavoro. Il termine *Technologie*, forse proveniente da Beckmann (e soprattutto dal suo allievo Poppe), viene usato consapevolmente nel duplice significato di applicazione della scienza alla produzione e di descrizione del processo di produzione indipendente dal contributo della forza lavoro (vedi Frison 1989, 1992).

Nell'opera di Weber il termine *Technik* è onnipresente, mentre *Technologie* compare meno di una decina di volte circa: Weber non ha attribuito a questo termine un ruolo significativo, mentre Marx ha una cognizione precisa di questo concetto, come mostrano i suoi quaderni tecnologici e il manoscritto del 1861-63 *Per la critica dell'economia politica* (Marx 1982, 1976-82).

In un saggio del 1904, Weber ha designato la *Technologie*, con l'epiteto « cosiddetta », l'ha paragonata alla medicina clinica definendola come una dottrina delle arti (*Kunstlehre*) puramente pratica (Weber 1988 a, 185-6). In un altro saggio del 1909, Weber ha associato il concetto in questione con il fisico-chimico Ostwald (*ivi*, 411, 425) attribuendogli, poi, ideali di tipo tecnologico in un intervento al primo Congresso dei sociologi tedeschi (Weber 1988 b, 455). Weber, sempre nella stessa occasione, ha accreditato Marx di una costruzione della storia di tipo tecnologico (*ivi*, 450).

Ma al di là degli aspetti terminologici, Weber conosceva qualcosa della *Technologie* di Beckmann? A questa domanda si può rispondere (con

qualche dubbio) positivamente, come sembra dimostrare l'ultima opera weberiana, *Wirtschaftsgeschichte*, edita sulla base degli appunti dei suoi allievi. Infatti nel corpo del capitolo quarto viene citato un lavoro di Karmarsch (Weber 1991, 260), in cui Beckmann è ricordato ampiamente. Del resto anche Sombart conosceva Beckmann, fatto che dimostra che questo cameralista non era caduto in oblio. La fortuna di quest'opera weberiana ha però complicato la comprensione di questo particolare per noi importante, perché la citazione in questione potrebbe non essere di Weber. Infatti il primo curatore di *Wirtschaftsgeschichte* ha aggiunto all'inizio di ogni capitolo una bibliografia (ivi, XIX-XX) e, per di più, la citazione di Karmarsch non compare nella traduzione inglese fatta da Knight nel 1923.

È difficile trarre da questi pochi materiali affermazioni teoriche impegnative. Ma risulta ragionevole affermare che Weber, anche se avesse conosciuto la *Technologie* di Beckmann, non ne risultò influenzato in modo significativo, perché probabilmente aveva una conoscenza parziale del cameralismo. Del resto Roscher, eminente rappresentante della prima scuola storica dell'economia, nella sua opera di ricostruzione del pensiero economico tedesco aveva tralasciato la scienza della polizia e la tecnologia settecentesca (Tribe 1988, 204).

Comunque lo statuto assegnato da Weber alla *Technologie* è assai diverso da quella di Beckmann, Marx e poi di Karmarsch per il quale « la tecnologia si trova nella stessa condizione delle scienze naturali » (Karmarsch, 1872, 2). Sembra impossibile, dunque, attribuire in positivo a Weber una qualche teoria sociologicamente rilevante circa la *Technologie*.

§ 2.2 La technologie di Mauss come disciplina dell'etnografo

Al pari di Weber, Mauss non mostra di conoscere Beckmann né l'origine della *Technologie* né sembra avvertito dei molti significati che affliggono il termine in esame, ma ciò non gli ha impedito di fondare una disciplina antropologica, ancora attiva e feconda nell'ambito francofono, che si occupa della descrizione delle attività produttive nelle società senza scrittura.

Mauss, nipote di Durkheim, partecipò attivamente ai lavori de *L'Année sociologique* (d'ora in avanti citato con la sigla A.S.) il cui interesse esplicito per la tecnologia è databile con il quarto volume (1899-1900), nel quale viene introdotta una breve rubrica denominata *technologie* all'interno della settima e ultima sezione dal titolo indicativo di *Divers*. Con una breve nota, E[mile] D[urkheim] osservava che la tecnologia, in quanto oggetto della sociologia, aveva il compito di indagare il rapporto fra gli strumenti di una data società e la natura della società stessa e che, purtroppo, tale scienza sociologica era ancora un *desideratum*³.

³ Durkheim affermò che gli strumenti di cui l'uomo si serve « sont toujours symptomatiques d'un état de civilisation déterminé; c'est dire qu'il y a, entre eux et la nature des sociétés qui les emploient, des rapports définis. La détermination de ces rapports constitue donc un problème sociologique et la technologie, considérée sous cet aspect, est une branche de la sociologie » (A.S., IV, 593).

Mauss non ha mai sentito il bisogno di definire la tecnologia, neanche nel suo saggio del 1948 più esplicito ma un po' occasionale sull'argomento (« *Les techniques et la technologie* », su l'origine di questo scritto vedi Fournier 1994, 744-6). Mauss attribuì *impropriamente* l'origine della tecnologia al tedesco Franz Reuleaux (Mauss, 1948, 251), fondatore della moderna cinematica, cioè di una branca della meccanica che studia i movimenti delle macchine (su questo autore vedi Braun e Weber 1979, Mayr 1975). Alfred Espinas (in Ostrowski 1973; Valade 1991), uno dei suoi maestri, è stato probabilmente il tramite che ha permesso a Mauss di conoscere Reuleaux. Sempre a Espinas si deve un interesse verso la tecnologia che anticipa la riflessione di Durkheim e quella di Mauss (vedi ad esempio Espinas 1890). La critica dei suoi lavori sull'Année fu positiva (A.S. II, 182-3) e Mauss lo citò in bibliografia sul *Manuel d'Ethnographie* (vedi, 83; sul loro rapporto di amicizia cfr. Fournier 1994, 51-55). La sua idea della tecnologia come una scienza « dei gruppi di regole pratiche delle arti o tecniche, che si osservano nelle società umane adulte e civilizzate ad un qualche grado » (Espinas 1890, 115) appare vicina a quella di Mauss. Egli riscoprì parte dei concetti della *Technologie* di Beckmann ma la sua analisi è poco approfondita e risulta inserita all'interno di un progetto di una filosofia dell'azione piuttosto che al servizio di una situazione. In sostanza essa appare una elaborazione più filosofica che etnologica o sociologica⁴.

Ma sarebbe però un errore attribuire l'interesse di Durkheim e della sua scuola verso i problemi della tecnologia e delle tecniche a Espinas; esso, in realtà, era conseguenza logica del programma di ricerca durkheimiano che attribuiva rilevanza teorica alle questioni demografiche, geografiche e di ordine materiale definite *fatti morfologici*. Ma Durkheim, in polemica con i geografi, sottolineava che il fatto morfologico è un fatto sociale anche se particolare. Esso è un modo di essere collettivo, che *non* può essere compreso con l'aiuto di una ispezione materiale o per mezzo di osservazioni geografiche perché è un fatto morale sebbene abbia una qualche base nella *natura fisica* (Durkheim 1993, 13). Questa considerazione sociologica non è stata molto utilizzata dalla ricerca successiva a Durkheim, qui ci basta osservare che essa *contrappone* le analisi delle tecniche che risultano centrate sull'oggetto tecnico o sui mezzi a quelle che, invece, rivolgono la loro attenzione al comportamento dell'attore nello svolgimento dell'atto tecnico: il movimento inconsapevole di molte analisi sociologiche fra il soggetto e l'oggetto è probabilmente la causa non ultima della loro debolezza teorica.

L'originalità della *technologie* di Mauss consiste, in primo luogo, nell'aver proseguito nella strada indicata da Durkheim che attribuiva ai fatti morfologici una rilevanza sociologica, nell'aver assegnato all'atto tecnico degli aspetti sociologici peculiari di tipo *procedurale* (come si analizza nel paragrafo 3.2) e nell'aver stimolato l'indagine sulle tecniche presso gli etnografi.

⁴ « Coordonner les arts multiples en un seul ensemble, les réduire à l'unité, systématiser en un mot la pratique entière, voilà une des principales fonctions de la philosophie » *La philosophie expérimentale en Italie*, Paris 1880, 14-15, citato da Ostrowski 1973, 65.

I limiti della *technologie* di Mauss sembrano a noi quelli dell'attuale riflessione sociologica per la quale la tecnologia è una scienza come tutte le altre che risulta definita dal suo oggetto di studio (in questo caso delle tecniche) e che, quindi, non deve fare particolare riferimento all'attore interessato. Questa posizione, invero comune anche oggi nei manuali, ha condotto Mauss ad ignorare fatti sociologici decisivi e cioè che la conoscenza tecnologica è, in realtà, una *conoscenza moderna* che nasce all'interno di uno specifico insieme di valori, che essa è un prodotto di rapporti storici peculiari di *Herrschaft* e quindi risulta estranea alle società arcaiche che ovviamente possiedono delle tecniche ma non una tecnologia.

§ 3.1 Il concetto di Technik in Weber

Weber, al contrario di Marx, ha vissuto in un ambiente culturale fortemente influenzato da una discussione e da una *Philosophie der Technik* specificatamente tedesca, i cui inizi si possono datare al 1822 con il saggio di A. Koelle *System der Technik* (cfr. Seibicke 1968, 220-6) e i cui sviluppi maggiori si ebbero nell'ultimo quarto di secolo. A cavallo fra i due secoli la *Technik* occupa quasi interamente lo spazio semantico della vecchia *Technologie*, tuttavia essa non può essere considerata la sua erede. La *Technik*, infatti, non risulta più necessariamente connessa alla produzione, e meno che mai alla scienza, sebbene vi possa essere una applicazione della scienza alla tecnica, perché viene prevalentemente intesa come un elemento della cultura (vedi ad esempio Aldenhoff 1989). In questo ambito, poi, si registra spesso un rapporto fra *Kultur* e *Technik* di tipo oppositivo come nelle dicotomie *Kultur/Zivilisation*, *Kultur/Mechanisierung*, *Seele/Geist* nelle quali al primo termine della coppia veniva attribuito un significato positivo mentre al secondo uno negativo (cfr. Maldonado 1979, 9-14). Simmel, Tönnies, Sombart e von Gotti-Ottlilienfeld hanno risposto a questo clima culturale-filosofico con indagini concettuali, studiando le relazioni del concetto di *Technik* con quelli di *Wirtschaft*, *Gesellschaft* o *Kultur*. Non casualmente nel primo congresso dei sociologi tedeschi Sombart presentò una relazione, invero molto criticata dal titolo « *Technik und Kultur* ».

La distanza fra sociologia francese e tedesca su questi temi è stata grande: Mauss polemizzò in un saggio del 1927 contro la concezione del « *dominio dell'uomo sulla natura* », tratto caratteristico di simile filosofia della tecnica⁵. Le recensioni de *L'Année Sociologique* ai saggi di tipo con-

⁵ Mauss ha polemizzato con l'idea che la *technique* possa essere momento di dominio dell'uomo sulla natura affermando: « La science est, en effet l'autre activité sociale qui fait, comme la technique, sortir l'homme de lui-même vers la nature et qui inspire cette technique et qui a même but: commander aux choses.

Nous hésitons cependant devant cette solution radicale. Ce rangement néglige une différence spécifique. Dans ses arts industriels, l'homme reste homme et ne sort qu'à moitié de lui-même. La science, au contraire l'a fait sortir complètement de lui même, l'a identifié aux choses » (Mauss 1927, 199).

attuale della sociologia tedesca sono sempre state tiepide se non ostili⁶. In particolare due interventi de *L'Année* sembrano interessanti perché consentono di comprendere ulteriormente la distanza fra le due tradizioni: nel primo si critica la poca chiarezza presente nella letteratura tedesca sulla industria, mentre nel secondo si segnala un preciso cambiamento di opinione di Mauss prima favorevole, poi decisamente ostile, ad un saggio di von Gottl-Ottlilienfeld (*Wirtschaft und Technik*)⁷.

Esistono buoni lavori che hanno posto in luce la natura reazionaria della discussione sulla *Technik* che si è svolta nell'ambito culturale della associazione degli ingegneri tedeschi (Ludwig 1974, Herf 1988), ma la letteratura che riguarda la riflessione dei sociologi tedeschi in merito è quantitativamente esigua (vedi ad esempio Rüsen 1970) eccetto che per quanto riguarda Sombart (vedi Herf 1988 cap. VI e le fonti secondarie ivi citate). Non è possibile colmare questi limiti nel presente articolo, perciò qui ci limitiamo ad un inquadramento della discussione nella misura in cui essa è utile per comprendere il pensiero di Weber sulla questione.

In modo sintetico si può affermare che Weber non si è lasciato affascinare dalle dicotomie citate come è invece accaduto a Sombart ed ha assunto una posizione mediana nel confuso dibattito sulla *Technik* svoltosi in ambito sociologico. Le due posizioni, per così dire estreme, sono quelle di Gustav Schmoller e Georg Simmel, il primo sostenitore e il secondo oppositore di una concezione della *Technik* come dominio sulla natura (per Schmoller cfr. ad esempio Seifert 1989 in particolare, 235, nota n. 3 e per Simmel la sua *Filosofia del denaro*). Weber non è stato né a favore né contro queste posizioni, e soprattutto, a differenza di Sombart, non ha attribuito alla *Technik* una qualche rilevanza sociologica decisiva. Al contrario la tecnica « gli appariva come un fenomeno che non si lascia precisare che in funzione del problema o della civilizzazione considerata e non astrattamente come una entità per se stessa » (Freund 1968, 244-5). Il risultato di questo punto di vista è una sorta di neutralizzazione del concetto di *Technik* che nel contempo viene adoperato in una quantità di contesti molto ampia.

Nella sua opera più tarda, Weber ha considerato la *Technik* come si-

⁶ La recensione di *Technik und Kultur* di Werner Sombart appare tiepida (A.S. XII, 25) e negative quelle di *Technik und Wirtschaft* (sempre di Sombart, in A.S., V, 529-30) e di *Die Ursachen des technischen Fortschritts* di Otto Kammerer (in A.S., XII, 672).

⁷ Nella prima, ad opera di Huberto Bourgin, si sottolinea ampiamente come le monografie sull'industria esaminate nel X volume de *L'Année Sociologique*, tutte meno una di lingua tedesca, presentassero una costante confusione dei termini adoperati nella analisi e, in particolare, una confusione dei rapporti morfologici con quelli tecnologici ed economici (578-586). Più esplicito e più chiaro per la tesi qui esposta è il giudizio sull'opera *Wirtschaft und Technik* di Frederick von Gottl-Ottlilienfeld. In un primo momento quest'opera venne giudicata positivamente sia da Maurice Halbwachs (vedi l'ampia recensione in A.S., 1923-4, t. I, 854-860) che dallo stesso Mauss che definisce questo lavoro come opera di *technologie* (Mauss 1927, 195). Quando Mauss ebbe elaborato il suo concetto di tecnica questa stessa venne seriamente criticata nel 1938 perché « ... en Allemagne, le mot *Wirtschaft* couvre et confond tout: économie et technique d'une société. On ne distingue pas entre l'économie, l'art de gérer le travail et les produits, et l'art de les produire: les arts et les métiers; et l'art de s'en servir... » (ora in *Oeuvres*, 3, 248, vedi anche Mauss 1992, 52).

nonimo di azione puramente pratica (*Wissenschaft als Beruf* in Weber 1992 b, 85-6). Ma anche prima, in un saggio del 1904 la conoscenza pratica veniva contrapposta alla conoscenza scientifica (Weber 1988 a, 148). In *Economia e Società* la concettualizzazione è più precisa: nell'ambito di una azione razionale, stabilito lo scopo da perseguire, la scelta dei mezzi più adatti è un *problema tecnico*. Da simile impostazione, che derivava dalla esigenza tutta interna al ragionamento weberiano di distinguere fra *tecnica* ed *economia*, nasce una concezione della *Tecnik* come insieme di mezzi, connessi ad una azione razionale. Afferma infatti Weber: « La "tecnica" di un agire designa il complesso dei mezzi da esso impiegati, in *antitesi* al senso o allo scopo in vista del quale è in ultima analisi (concretamente) orientato; una tecnica in questo senso sussiste quindi per qualsiasi specie di agire — tecnica di preghiera, tecnica educativa, tecnica del dominio politico o ierocratico, tecnica dell'amministrazione, tecnica erotica, tecnica bellica, tecnica musicale (ad esempio di un virtuoso), tecnica di uno scultore o di un pittore, tecnica giuridica e via dicendo: tutte sono suscettibili di assumere un grado di razionalità molto diverso. La presenza di una questione "tecnica" vuol dire sempre che c'è un dubbio sui mezzi più razionali » (Weber 1980, 32 = tr. it. I, 59).

Sarebbe forse utile catalogare il numero assai ampio di contesti diversi in cui il termine *Technik* viene adoperato, ma in definitiva simile lavoro non migliorerebbe di molto la tesi qui esposta che la *Technik* di Weber ha a che fare con una grandissima quantità di azioni razionali nei contesti più vari. Qui interessa fare un passo in avanti e porre in evidenza come questo concetto weberiano sia anche ambiguo: infatti tecnica significa anche regola, procedura (Weber 1988 a, 444-5), modo di fare (1988 c, 129), azione pratica razionale (Weber 1988 a, 489-540), insieme di mezzi di produzione (Weber 1988 c, 16), ma anche « terminus technicus » (Weber 1988 c, 149).

La molteplicità di significati appare chiara in frasi come la seguente ove Weber utilizza *Technik* in tre modi diversi: « Che la penetrazione della struttura burocratica poggiasse sulla superiorità "tecnica" conduce anche qui, come nell'intero campo della tecnica, al fatto che questo avanzamento si compia nel modo più lento dove le forme strutturali più antiche funzionano con un adeguamento tecnico particolarmente sviluppato ai bisogni esistenti » (Weber 1980, 569 = tr. idt. IV, 87). La « superiorità "tecnica" ("*technischen*" *Ueberlegenheit*) della burocrazia » deve probabilmente intendersi come la superiorità di un qualcosa (la burocrazia) nell'ambito di questioni specifiche (l'amministrazione) mentre l'espressione « il campo della tecnica » (*Gebiet der Technik*) si riferisce ad un insieme di beni di produzione e, infine, con « adeguamento tecnico ai bisogni » *technischen Angepaßtheit*) si vuole presumibilmente sostenere che i mezzi sono confacenti ai fini.

La critica attuale non si è molto curata delle distinzioni fra tecnica e tecnologia qui proposte, e in genere, se attribuisce una qualche riflessione a Weber circa la questione indagata, si riferisce, senza molta consapevolezza, alle numerosissime affermazioni circa la *Technik* contenute nell'opera

di Weber (vedi ad esempio G. Schmidt 1981) ove la tecnica viene intesa come l'aspetto obiettivo di una razionalità economica della intrapresa capitalistica (ivi, 172). L'idea di base, spesso accettata in ambiente tedesco, inizia da una concezione poco contestata, ossia dell'esistenza di legame fra sociologia e industrializzazione e perviene ad una connessione, poco fondata a nostro parere, fra sociologia e *Technik*: poiché Weber può essere considerato uno dei fondatori della sociologia industriale per le sue ricerche empiriche (cfr. Weber 1995 e l'introduzione dei curatori), si argomenta che queste stesse sue ricerche vanno intese come uno dei contributi alla comprensione della moderna *Technik*. La letteratura weberiana registra del resto un accordo generale sul seguente fatto: Weber attribuisce sia nell'*Etica protestante* che in *Wirtschaftsgeschichte* una grande importanza ad una *Technik razionale*, considerata come uno dei presupposti del capitalismo.

Questa interpretazione complessiva della *Technik* in Weber è filologicamente parziale poiché attribuisce, senza alcuna giustificazione, a questo concetto weberiano un significato univoco di insieme di mezzi di produzione. Comunque sia, questa stessa interpretazione presenta numerosi inconvenienti sociologici. Weber, muovendosi all'interno di una tipologia delle possibili relazioni fra mezzi e fini, *restringe* il campo dei fenomeni tecnici all'azione di tipo razionale immaginando che l'attore sociale possa separare i mezzi dai fini, e definisce, quindi, la scelta dei mezzi un problema di tipo *tecnico* e la scelta dei fini uno di tipo *economico*. Questo modo di descrivere i fenomeni « tecnici » ben si adatta all'imprenditore capitalistico moderno ma risulta poco confacente a descrivere l'azione del lavoratore. Poi, la scelta weberiana di definire le tecniche *dal lato dei mezzi intervenienti* impedisce di analizzare la *struttura interna* dell'atto tecnico, ossia le *procedure* operanti *fra i mezzi e i fini*. Infatti *dati* i mezzi disponibili per l'attore, *dato* il fine e *dato* un orientamento del soggetto razionale rispetto allo scopo, *l'azione del soggetto non è per nulla definita* senza la conoscenza delle *procedure intervenienti*, come bene sa ogni cultore dei linguaggi di programmazione.

§ 3.2 La teoria di Mauss sulle tecniche

Tre sembrano i fattori che hanno influenzato la teoria di Mauss sulle tecniche: innanzitutto, il programma di ricerca di Durkheim che, pur essenziale per comprendere la natura della sua teoria, non è però sufficiente a spiegarne l'effettivo svolgimento nel tempo. Poi, le lezioni all'*Institut d'Ethnologie* (dal 1926 al 1939) che spinsero Mauss ad una lettura sistematica della letteratura, il cui frutto ultimo è il *Manuel d'Ethnographie* (1941¹; 1992³) che per un quinto circa delle sue pagine tratta dei fenomeni tecnici (con un certo numero di errori secondo Leroi-Gourhan vedi A.S. III série, 1940-48, t. II, 766-8). Infine l'incontro della sua sociologia con la psicologia è stato il fattore che ha fatto lievitare gli altri due.

L'ingresso del problema delle tecniche nel programma di ricerca durkheimiano è contrassegnato da un articolo di Mauss e Fauconnet del 1901;

quivi, sulla falsariga dell'insegnamento di Durkheim, le tecniche vengono riconosciute come atti sociali perché trasmesse attraverso l'educazione: « è così — sostengono Mauss e Fauconnet — che ogni generazione riceve da quella anziana i precetti della morale, le regole abituali dell'educazione, la sua lingua, sia generale che speciale, i suoi gusti fondamentali allo stesso modo che ciascun lavoratore riceve dai suoi predecessori le regole della sua tecnica professionale » (1901, 150). Su questa base gli autori distinguono i fenomeni sociali in fenomeni *morfologici* e *istituzioni* nella terza e molto breve parte del loro saggio. I primi sono in relazione con il numero degli individui del gruppo e la loro forma di distribuzione spaziale e le seconde sono dei modi di agire e di pensare che l'individuo trova prestabiliti e la cui trasmissione avviene con le forme dell'educazione. Secondo Mauss e Fauconnet ogni situazione deve essere studiata da una sociologia speciale corrispondente, per esempio religiosa, giuridica e tecnologica (sulla genesi di questo articolo come sugli importanti suggerimenti di Durkheim circa la distinzione tra morfologia e fisiologia vedi Fournier 1994, 241-6).

L'indagine sulle tecniche è rimasta però fino agli anni '20 ad un livello di enunciazione generica e poco originale, come del resto ha precisato Mauss stesso nel 1927: « Sebbene uno di noi, Henri Hubert, archeologo e studioso di preistoria sia per professione un tecnologo, noi non abbiamo mai avuto il tempo necessario per dare al fenomeno tecnico il posto formidabile che a lui è dovuto » (Mauss 1927, 194).

Nel saggio « *Esquisse d'une théorie générale de la magie* » del 1904 Mauss, insieme a Hubert, si erano occupati in più luoghi delle tecniche con l'intento però di distinguerle dagli atti magici. Le recensioni delle opere di tecnologia nell'*Année Sociologique* della prima serie sono opera prevalente di Hubert e dei suoi collaboratori, eccetto quelle del volume XII ad opera di Mauss. Esse non indicano l'assunzione di un *qualche* rigoroso concetto di *technique* o di *technologie* per cui valutazioni riguardanti lo stesso ambito di problemi appaiono in rubriche diverse. Infatti sotto il termine di *technologie* vennero recensite opere di archeologia preistorica, raccolte etnografiche, ma si possono trovare questioni pertinenti alla tecnica anche nella rubrica « *Technique. Agent mécanique* », introdotta nel volume dodicesimo, in una sezione di sociologia economica. Mauss stesso nel suo lavoro « *La Nation* », redatto nel 1919-20 (Mauss 1956), mostra come la sua elaborazione sul problema in esame sia piuttosto lontana da quanto scriverà poi nel 1935. I saggi di argomento tecnologico nella seconda serie de *L'Année* sono stati recensiti da Mauss (cfr. T. I, 1923-4, 955-8), mentre negli *Annales sociologiques* la serie E (*Morphologie sociale, technologie, esthétique*) sono stati curati da Maurice Halbwachs.

Nell'articolo del 1927 vi sono numerosi riferimenti ai problemi delle tecniche ma essi hanno scarso rilievo teorico, diversamente dal lungo saggio del 1934 « *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive* » avente carattere metodologico originale. In questo ultimo lavoro Mauss ha innovato la tradizionale analisi durkheimiana delle tecniche sottolineando che esse sono mezzo di trasmissione della *coesione sociale* da una generazione alla successiva (Mauss 1934). Le tecniche sono dotate di carattere *costritti-*

vo, quindi, di un certo grado di *autorità*. Usualmente, osserva Mauss, viene attribuito al diritto, alla morale e alla religione una capacità di costrizione sull'attore sociale, ma questa caratteristica è tipica anche delle tecniche (ivi, 329-330). Perciò i gesti tecnici possiedono un livello di *autorità*, al pari dei sistemi di norme (ivi, 331-2).

Il vero e proprio contributo originale di Mauss al problema delle tecniche è costituito dall'articolo « *Les techniques du corps* » del 1935 che porta chiaramente gli indizi dell'incontro della sua sociologia con la psicologia⁸. Rispetto all'analisi di Weber la novità è costituita dal fatto che le tecniche del corpo vengono intese come tecniche sebbene nel loro svolgimento non venga adoperato generalmente alcuno strumento. Le tecniche del corpo vengono definite come « ... i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo » (Mauss 1935, 365 = tr. it., 386), espressione dell'*habitus*, « opera della ragione pratica collettiva e individuale » (ivi, 369 = tr. it., 389) che s'impone dal di fuori e dall'alto (ibidem). Le tecniche, atti tradizionali, trasmessi dalla educazione (ivi, 368-369, 375 = tr. it., 388-90, 385) non sono intese come il lato strumentale dell'agire ma, in modo nuovo, come il modo stesso dell'agire, in accordo con il concetto stesso di fatto sociale. La tecnica « dello zappare » per Mauss non è il mezzo (la zappa), ma quella che riguarda il modo di zappare (ivi, 367 = tr. it., 387). Le tecniche del corpo possono considerarsi come montaggi di serie di atti fisio-psico-sociologici (ivi, 384 = tr. it., 407) « montati per e dall'autorità sociale » (ibidem).

Nell'articolo del '48 Mauss ha cercato di introdurre un più chiaro criterio (rispetto a quello del '35) che permettesse di separare gli *atti tecnici* da quelli *magico-rituali*, perciò i primi sono definiti come « ... concorrenti ad ottenere uno scopo conosciuto come fisico o chimico o organico » (Mauss 1948, 252). Non è possibile discutere quest'ultimo problema nel presente articolo, qui interessa ribadire che Mauss sottolinea anche in questo saggio la natura per così dire *processuale* delle tecniche affermando: « si chiama tecnica un gruppo di movimenti, d'atti generalmente e in maggioranza manuali, organizzati e tradizionali » (ibidem).

In conclusione, l'analisi di Mauss risulta più coerente di quella di Weber, ma anche poco compatibile con essa per due motivi essenziali. Innanzitutto la *technique* non viene realizzata in relazione ad una *azione raziona-*

⁸ L'incontro con la psicologia data al 1923 « sur le terrain du rire, des pleurs, de l'expression des sentiments considérée comme signes », come ricorda lo stesso Mauss in una autobiografia intellettuale (Mauss 1979, 219). L'articolo stesso del 1935, ma in elaborazione già nel 1930 (ibidem), nasce da tale incontro, come indicano la sua autobiografia e la testimonianza di Ignace Meyerson, che ha ricordato di aver direttamente stimolato la stesura di questo saggio (Battini e Di Donato 1985, 213). Sempre lo stesso Meyerson sollecitò Mauss nel 1929 ad intervenire al dibattito su un proprio filmato, che trattava della intelligenza delle scimmie dal *punto di vista tecnologico* (*Oeuvres*, 3, 257). L'articolo di Mauss del '48 sulla *technologie* venne presentato ad una giornata di lavori della Société d'Etudes Psychologiques di Tolosa e pubblicato nel *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* con una presentazione dello stesso Meyerson (41, 1, 7-11). Sull'amicizia con gli psicologi Blondel, Dumas e Meyerson e sui rapporti fra psicologia e sociologia vedi Fournier 1994, 476-82.

le rispetto allo scopo ma come un prodotto della mentalità collettiva e più esattamente come un *habitus*, un fatto tradizionale trasmesso attraverso i meccanismi dell'educazione e perciò imposto dall'esterno. In secondo luogo la tecnica non fa più riferimento ai *mezzi* coinvolti nell'atto tecnico, ma al modo con il quale gli uomini si servono del corpo o dello strumento, ossia ad una *forma di uso*. L'idea di Mauss per cui le tecniche *non* sono solo un mezzo di adattamento della società all'ambiente esterno ma anche *all'ambiente interno* e alle forme di coesione sociale non trova corrispondenza in Weber.

Adoperando l'analisi di Mauss sulle tecniche ci sembra possibile proporre una chiara distinzione sociologica fra i fenomeni *tecnici* e quelli *tecnologici*, che riteniamo utile nelle società moderne. Le differenze fra questi due tipi di conoscenze riguardano non solo i presupposti che danno origine ai diversi tipi di fenomeni, ma investono anche la loro natura sociologica ed epistemologica.

Sul piano dei presupposti, la tecnica presuppone unicamente una tradizione di un qualche carattere che formuli e contemporaneamente veicoli le procedure tecniche da una generazione all'altra, mentre la tecnologia richiede l'affermazione di un metodo scientifico minimamente sofisticato come fu quello linneano e le forme tradizionali di trasmissione del sapere scientifico quali l'istituzione di società scientifiche con le riviste apposite e gruppi selezionati di lettori, l'istituzione di insegnamenti universitari e quindi docenti specifici che scrivano libri per i loro studenti.

Per definizione la tecnica nasce con l'uomo sociale, mentre la tecnologia è specifica solo delle società moderne e poi di quelle capitalistiche mature. La prima è per eccellenza personale, e viene trasmessa mediante la tradizione per contatto o imitazione, mentre la seconda è un sapere impersonale trasmesso mediante la scrittura e insegnata in luoghi di alta cultura. Il soggetto della conoscenza tecnologica, infine, è assai diverso da quello della tecnica perché è quell'attore che esercita il dominio su colui che pratica la tecnica. La *tecnica* di una specifica attività lavorativa è un sapere pratico che si presenta come un insieme di prescrizioni organizzate mentre la tecnologia è un sapere teorico che ha come oggetto i fenomeni della produzione.

GUIDO FRISON

Fonti citate

- ALDENHOFF RITA, « Nationalökonomie und Kulturwerte um 1900 » in vom BRUCH R., GRAF F.W., HÜBINGER G., *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 45-62.
- BATTINI MICHELE, DI DONATO RICCARDO, 1985, « Marcel Mauss: notizia biografica e bibliografia telematica dell'opera scientifica », in DI DONATO RICCARDO (a cura di), *Gli Uomini Le Società Le Civiltà*, Pisa, ETS, 179-216.
- BRAUN HANS JOACHIM, WEBER WOLFHARD, 1979, « Ingenieurwissenschaft und Gesellschaftspolitik. Das Wirken von Frans Reuleaux », in RÜRUP REINHARD (Hrsg.), *Wissenschaft und Gesellschaft (Beiträge zur Geschichte der Techni-*

- schen Universität Berlin), Berlin-Heidelberg-New York, Springer-Verlag, Bd. 1, 285-300.
- BRIGHT R., JAMES, 1958, *Automation and Management*, Boston, Graduate School of Business Administration Harvard University.
- BRÜCKNER JUTTA, 1977, *Staatwissenschaften, Kameralismus und Naturrecht*, München, C.H. Beck.
- CALVERT MONTE A., 1967, *The Mechanical Engineer in America, 1830-1910*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- COLLINS RANDALL, 1980, « Weber's Last Theory of Capitalism: a Systematization », *American Sociological Review*, 46, 6, 925-942.
- DURKHEIM EMILE, 1993, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- ESPINAS ALFRED, 1890, « Les origines de la Technologie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XXX, 8, 113-135.
- EULEN FOCKO, 1969, « Die Technologie als ökonomische und technische Wissenschaft an der deutschen Universitäten des 18. Jahrhunderts » *Technikgeschichte*, 36, 3, 245-256.
- FERRAROTTI FRANCO, *Macchina e uomo nella società industriale*, Torino, ERI, 1962.
- FOURNIER MARCEL, 1994, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- FREUND JULIEN, 1968², *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF.
- FRISON GUIDO, 1989, « Technical and Technological Innovation in Marx », *History and Technology*, 6, 4, 299-324.
- FRISON GUIDO, 1922, « Smith, Marx and Beckmann: Division of Labour, Technology and Innovation », in Müller e Troitzsch (Hrsg.), 1992, 17-40.
- FRISON GUIDO, 1993a, « Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between natural and social Sciences: a Hypothesis of an Ideal Type - First part: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, *Oeconomia and Technologie* », *History and Technology*, 10, 3, 139-60.
- FRISON GUIDO, 1993b, « Second and third Part: "Beckmann and Marx. *Technologie* and Classical Political Economy », *History and Technology*, 10, 3, 161-173.
- FRISON GUIDO, 1993c, « Tra storia, scienze sociali e tecnologia: per una interpretazione dell'opera di F.W. Taylor », *Rivista di Storia Contemporanea*, 2-3, XXII, 461-498.
- GENARD JEAN-LOUIS, 1983, « Les trois sociologies de Durkheim », *Annales de l'Institut de Sociologie (Solvay)*, 81-142.
- GUILLERME JACQUES, 1984, « Le liens du sens dans l'histoire de la technologie », *Cahiers S.T.S. (Science-Technologie-Société)*, 2, 23-29.
- GUILLERME JACQUES e SEBESTIK JAN, 1968, « Les commencements de la technologie », *Thalès*, XII, a. 1966, Paris, PUF, 1-72.
- HABERMAS JÜRGEN, 1971, « Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts » in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main.
- HERF JEFFREY, 1988, *Il modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna, tit. orig. *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York, Cambridge University Press, 1984.
- KARMARSCHE KARL, 1872, *Geschichte der Technologie seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, München, Oldenburg.
- KIMOTO TADAOKI, 1991, *Die Entwicklung der Technologie und ihr Stellung in der Wissenschaft während der gesellschaftlichen Umwälzung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, Tokio, Kokusaibunkan.
- KNEMEYER FRANZ-LUDWIG, 1978, « Polizei » in BRUNNER O., CONZE W., KOSELLECK R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-socialen Sprachen in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, Bd. 4, 875-897.

- KOSELLECK REINHART, 1988, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Bologna, Il Mulino, tit. orig. *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, Klett, 1975².
- LUDWIG KARL-HEINZ, 1974, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich*, Düsseldorf, Droste Verlag.
- MAIER HANS, 1966, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied am Rhein-Berlin, Luchterhand.
- MALDONADO TOMÁS (a cura di), 1979, *Tecnica e cultura*, Milano, Feltrinelli.
- MARX KARL, 1976-82, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, MEGA II, Bd. 3, Teil 1-6, Berlin, Dietz Verlag.
- MARX KARL, 1982, *Die technologisch-historischen Exzerpte*, (trascritto e curato da Hans-Peter Müller), Frankfurt/Main-Berlin-Wien, Ullstein.
- MAUSS MARCEL, 1927, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », A.S., n.s., 2, 98-176, ora in Mauss 1968-69, *Oeuvres*, 3, 178-245.
- MAUSS MARCEL, 1934, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive », *Annales Sociologiques*, s. A, fas. I, 1-56, ora in Mauss 1968-69, *Oeuvres*, 3, 303-358.
- MAUSS MARCEL, 1935, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 32, 271-293, ora in Mauss 1950, 363-86.
- MAUSS MARCEL, 1948, « Les techniques et la technologie », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 41, 71-78, ora in Mauss 1968-69, *Oeuvres*, 3, 250-6.
- MAUSS MARCEL, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF. tr. it. parziale *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
- MAUSS MARCEL, 1956, « La Nation », A.S. 1953-4., 7-68, ora in Mauss 1968-69, *Oeuvres*, 3, 573-625.
- MAUSS MARCEL, 1968-69, *Oeuvres*, Victor Karady (a cura di), Introduzione di V. Karady, I: 1-LIII, Paris, Minuit, 3 volumi: 1. *les fonctions sociales du sacré*; 2. *représentations collectives et diversité des civilisations*; 3. *cohésion sociale et divisions de la sociologie*.
- MAUSS MARCEL, 1979, « L'oeuvre de Mauss par lui-même », *Revue Française de Sociologie*, XX, 1, 209-220.
- MAUSS MARCEL, 1992³, (1947¹), *Manuel d'Ethnographie*, Paris, Payot.
- MAUSS MARCEL e FAUCONNET PAUL, 1901, « Sociologie » in *La Grande Encyclopédie*, t. 30, 165-176, ora in Mauss 1968-69, *Oeuvres*, 3, 139-177.
- MAYR OTTO, 1975, « Franz Reuleaux », in GILLESPIE C. COULSEN (editor), *Dictionary of Scientific Biography*, XI, 383-385, New York, C. Scribner's Sons.
- MEYER TORSTEN, TROITZSCH ULRICH, (mit Ergänzungen von) FRESTER E. HELGA, 1992, « Johann Beckmann-Bibliographie », *Johann Beckmann-Journal*, 6, H. 2, 70-78.
- MORÈRE J.-E., 1968, « Les vicissitudes du sens de "technologie" au début du XIXe siècle », *Thalès*, XII, a. 1966, 73-91, Paris, PUF.
- MÜLLER HANS-PETER, TROITZSCH ULRICH (Hrsg.), 1992, *Technologie zwischen Fortschritt und Tradition*, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris, Peter Lang.
- NITSCHKE PETER, 1992, « Von der Politeia zur Polizei », *Zeitschrift für Historische Forschung*, 1, 1-27.
- OSTROWSKI J. JAN, 1973, *Alfred Espinas, Précurseur de la Praxéologie (ses antécédents et ses successeurs)*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- PERUCCI ROBERT, GERSTL JOEL E., 1969, *Profession Without Community: Engineers in American Society*, New York.
- PRIDDAT P. BIRGER, 1990, « Die unbekanntere Seite: Joh. Beckmann als Herausge-

- ber und Kommentator der von Justi'schen "Policeywissenschaft" », *Johann Beckmann-journal*, 4, H. 2, 23-44.
- RÜSEN JÖRN, 1970, « Technik und Geschichte in der Tradition der Geisteswissenschaften. Geisteswissenschaftliche Anmerkungen zu einem theoretischen Problem » *Historische Zeitschrift* 211, 529-555.
- SCHIERA PIERANGELO, 1968, *Dall'arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè.
- SCHIERA PIERANGELO, 1990^a, « Cameralismo », in BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 120-124.
- SCHIERA PIERANGELO, 1990^b, « Stato di Polizia », in BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 1118-1122.
- SCHMIDT ALFRED, 1962, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- SCHMIDT GERT, 1981, « Technik und kapitalistischer Betrieb. Max Webers Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neuen Industriosozologie » in SPRONDEL W.M. e SEYFARTH C., *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Enke, 168-188.
- SEBESTIK JAN, 1984, « De la technologie à la technonomie: Gérard-Joseph Christian », *Cahiers S.T.S. (Science-Technologie-Société)*, 2, 56-69.
- SEIBICKE WILFRIED, 1968, *Tecnik, Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τεχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, VDI-Verlag.
- SEIBICKE WILFRIED, 1985, « Von Christian Wolff zu Johann Beckmann. Fachsprache im 18. Jahrhundert », in KIMPLE DIETER (Hrsg.), *Mehrsprachigkeit in der deutschen Aufklärung*, Hamburg, 42-51.
- SEIFERT K. EBERHARDT, 1989, « Kultur versus Natur? Anmerkungen zu einer Grundfrage der Wirtschaftsethik » in BOCK M., HOMANN H., SCHIERA P. (a cura di) *Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e Italia*, Bologna, Il Mulino-Berlin Duncker, Humblot, 223-249.
- SMALL W. ALBION, 1909, *The Cameralists. The Pioneers of German Social Polity*, Chicago, Chicago University Press.
- THOMSEN E.G., 1982, « F.W. Taylor - A Historical Perspective », in KOPS L. & RAMALINGAM S. (editors), *On The Art of Cutting Metals - 75 Years Later*, New York, A.S.M.E., 1-12.
- TIMM ALBRECHT, 1964, *Kleine Geschichte der Technologie*, Stuttgart, Urban.
- TRIBE KEITH, 1988, *Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse 1750-1840*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TOURNAINE ALAIN, 1955, *L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault*, Paris, Editions du CNRS.
- VALADE BERNARD, 1991, « Note sur la Sociologie d'Alfred Espinas », *Année Sociologique*, 41, 289-294.
- WEBER MAX, 1980³, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. WINCKELMANN (Hrsg.), J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, tr. it. 1981, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 5 tomi, traduz. dalla ediz. critica di J. Winckelmann 1956.
- WEBER MAX, 1988^a, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. Winckelmann (Hrsg.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER MAX, 1988c, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, (M. Weber Hrsg.), Tübingen J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER MAX, 1991⁵, *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, Dunker & Humblot.
- WEBER MAX, 1992a, *General Economic History*, translated by Frank H. Knight, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers.

- WEBER MAX, 1992b, *Wissenschaft als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe* 1/17, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 71-111.
- WEBER MAX, 1995, *Max Weber Gesamtausgabe* I/11 *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, W. SCHLUCHTER & S. FROMMER (a cura di) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, tr. it. *Metodo e ricerca nella grande industria*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- WOODWARD JOAN, 1965, *Industrial Organization: Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- WREGE D. CHARLES e GREENWOOD G. RONALD, 1991, *Frederick W. Taylor, The Father of Scientific Management, Myth, Reality*, Illinois, Business One Irwin, Homewood.

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma « La Sapienza »

Vol. VIII n.s. - n. 1, 1995

- Elvira Stefania Tiberini*, Introduction
- Duane Champagne*, The cultural and institutional foundations of Native American conservatism
- Lindy-Lou Flynn*, Buffalo Burgers with cappuccino: urban Indians in Vancouver
- Alice Beck Kehoe*, Transforming the Blackfoot: tradition, innovation and academic exercises
- Barbara Loeb*, Crow beadwork. The resilience of cultural values
- Marie Mauzé*, Le Hamatsa et le Franc-maçon: deux figures de l'initiation kwakwaka'eaqw contemporaine
- Cory Silverstein*, Ojibwa Thunderbirds: persons of power
- Dennis Slater*, Other voices: native literature and issues of speech
- Elvira Stefania Tiberini*, Changing portraits: American Indian imagery in Euro-american culture

Redazione: Dipartimento di studi glottoantropologici - Università di Roma
« La Sapienza » - P.le Aldo Moro, 5 - 00185 ROMA

Amministrazione: Giardini editori e stampatori in Pisa - Viale delle Sorgenti 23
56010 Agnano Pisano - ccp 12777561

Abbonamento annuo (1995): L. 100.000 (estero L. 140.000)

La prassi tra storia e etica. La sociologia come scienza in Alessandro Groppali

I — Premessa

In Italia una reale esigenza di ricerche sistematiche sulle fonti di produzione nell'epoca di *fondazione* sociologica (pressappoco gli anni in cui compare la « Rivista Italiana di Sociologia » - 1897 e dintorni) è avvenuta affermandosi contemporaneamente alla critica del positivismo mossa dai teorici del socialismo scientifico e dai « conoscitori » delle opere di Marx e Engels.

La teoria *epigenetica* di Antonio Labriola può essere considerata un esempio eclatante nello sviluppo della riflessione sulle scienze sociali empiriche, nel senso che a partire da lui è più difficile ricorrere all'uso di fonti tradizionali di produzione del sapere come quelle filosofiche-speculative. Buona parte della storiografia « ufficiale » ha parlato a torto di « rinnovamento filosofico », in un altro senso. E va detto che anche se alcuni storici italiani della sociologia riconoscono dei limiti nei contributi « singoli » allo sviluppo sistematico della disciplina¹, non possono sconfessare l'esistenza delle fonti razionali di produzione (tantomeno la ricerca sostanziale della *storicità* di scienza della sociologia empirica)² né una interpretazione abbastanza « convenzionale » della storiografia « ufficiale » di quelle fonti. Per chiarire, non è un caso che certi luoghi comuni sul positivismo italiano³, possano ormai circolare liberamente senza particolari desideri di indagini e ricognizioni sui nessi genetici che legano, ad es., sociologia e positivismo in senso logico-storico⁴, condotte da parte dei « sociologi della storia » o dai « sociologi della scienza » e non dagli storici *stricto sensu*. La sociologia non è sin dall'origine tutta sociologia positivista⁵.

¹ Su A. Labriola per es. v. O. LENTINI, *La sociologia italiana nell'età del positivismo*, Bologna, Il Mulino, 1981, pag. 15.

² A.M. TOSCANO (a c. di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, Angeli, 1978, sez. I. *Il problema sociologico*; vedi anche l'ultima edizione ampliata 1996.

³ Di contro v. F. FERRAROTTI, *La sociologia alla riscoperta della qualità*, Bari, Laterza, 1989, pag. 3 e sg., I.

⁴ F. BARBARO, *Sociologia e positivismo in Italia 1850-1910. Un capitolo di sociologia storica in Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di E.R. Papa, Milano, Angeli, 1985, pag. 72.

⁵ Cfr. M.A. TOSCANO, *Divenire, dover essere. Lessico della sociologia positivista*, Milano, Angeli, 1990, pag. 9.

Ed è probabile che alla persistenza del bisogno di riconoscere, seppur generalmente, una continua autodefinizione genetica⁶ venga a corrispondere una nuova esigenza di scandagliare le fonti di produzione con « percorsi » sistematici di ricerca in grado di spiegare lo sviluppo di processualità⁷ e di fondare teorie nella pretesa unità logica della conoscenza, senza espungere il lavoro storiografico dai testi scientifici.

Lo studio che segue è solo un tentativo di ricostruire rigorosamente, seppur sinteticamente, lo *sviluppo razionale* del pensiero sociologico scientifico di Alessandro Groppali (Cremona 1875, Milano 1959) ristabilendo i nessi tra le fonti prodotte e la processualità dalla quale emergono i « materiali » empirici (teorici e storici) sotto esame. Il periodo è limitato agli anni in cui viene formandosi la concezione genetica della sociologia di Groppali.

Anche qui, non è un caso che tali aspetti risultino azzerati dalla storiografia « ufficiale » e assai trascurati dagli storici dello sviluppo della sociologia come scienza positivista in Italia.

Per alterne vicende della vita pratica-intellettuale, durate più di mezzo secolo⁸, la sociologia di Groppali è stata compresa nell'insieme⁹, tra la teoria positivista¹⁰ e la « filosofia del diritto », applicata al concetto di società inteso come « relazione empirica »¹¹; va precisato che il diritto è studiato dal Groppali non solo come forma ma nei suoi contenuti oggettivati¹².

La sua prima produzione, inclusa *La Genesi sociale del fenomeno scientifico*, ch'è del 1898, non è vista come contributo di « sociologia della scienza », mentre può essere considerata, almeno in parte, e, nel suo *sviluppo razionale* come una indagine metodologica sulla produzione di « materiali » che interessano la *fondazione* della sociologia come scienza empirica. Le fonti principali sono per Groppali i libri del positivismo evolucionistico e del materialismo storico. L'intuizione principale rimanda alla scoperta

⁶ A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1991, pag. 9 e sg. I, II.

⁷ P. DE NARDIS, *Aspettando la Sociologia*, Acireale, Bonanno Editore, 1993, pagg. 168-171; Idem Introduzione a G. RINZIVILLO, *Il disagio della laicità*, Acireale, Bonanno Editore, 1992, pagg. 9-13.

⁸ Su questi temi v. ultimamente F. FERRAROTTI in *Per una storia della sociologia in Italia. Gli anni '50 e il Mezzogiorno*, Introduzione di F. Barbano, Napoli, ESI, 1993, pag. 40. Sulla longevità del Groppali v. un accenno in O. LENTINI, *La sociologia italiana nell'età del positivismo*, op. cit., pagg. 18-19.

⁹ Cfr. C. MONGARDINI, *Definizioni e compiti della sociologia in Alessandro Groppali*, su « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », Anno XLIII, ott-dic., 1966, fasc. IV, pagg. 814-850.

¹⁰ A. GROPPALI, *Studi giuridici e Sociali*, Milano, Giuffrè, 1954, prefaz. e sg.

¹¹ Cfr. la produzione matura del GROPPALI in *Dottrina Generale dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1936, pag. 36; v. nella IV ediz. del 1939 leggermente ampliata nel testo, pag. 54.

¹² Cfr. E. DI CARLO, alla voce A. GROPPALI in *Enciclopedia Filosofica*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1957, vol. II, pag. 918. Inoltre v. l'ultimo scritto di Groppali morto il 6 ottobre 1959, su « Rivista internazionale di Filosofia del Diritto », sett.-ott. 1959, fasc. V, Anno XXXVI, serie III, pag. 489-493 dal titolo *La norma giuridica e l'ordinamento sociale*.

della *prassi* come categoria incorporata nella genesi del rapporto uomo-natura-azione, cioè come prodotto della ricerca della causalità storica.

II — La storia di una scienza e il problema della storia

*La Genesi sociale del fenomeno scientifico*¹³ rappresenta una introduzione a una storia critica della sociologia, contemporanea all'autore, ed è la tesi di addottoramento in filosofia dello stesso discussa presso l'Università di Padova. Nel lavoro si intende affermare la storia di una scienza quale « serie di approssimazioni », ciascuna delle quali risulterebbe una precisazione di investigazioni avvenute in precedenza. Per Groppali la storia di una scienza non è continua negazione di affermazioni, di tesi ed antitesi; essa, come prodotto dell'intelletto si rapporta a determinazioni reali e obbiettive sia dello spirito umano che della natura e « alle necessità perenni della cooperazione sociale », come sostiene l'Ardigò¹⁴.

In generale per l'autore esistono presupposti teorici che autorizzano a riflettere sul problema della storia della sociologia a lui contemporanea. Per lui lo sforzo maggiore è quello di intendere, innanzitutto, un avvenuto sganciamento dai criteri di scelta imposti dall'onnipotenza della ragione (secolo XVIII) in favore di un « divenire fenomenico » il quale impedisse di continuare a credere che la ragione « potesse costruire dal nulla » e che i suoi risultati laboriosi fossero indipendenti dalle condizioni variabili del tempo e dello spazio »¹⁵.

In realtà, dopo la critica kantiana, con la relatività della conoscenza, il terreno della cieca fede negli assoluti appare poco praticabile. Anche se in Kant traspare il *noumeno* come residuo dell'« obbiettivismo razionale »¹⁶. E non solo in Kant. Lo stesso *inconoscibile* di Spencer registra l'identico tipo di sedimentazione obbiettiva la quale — a parere di Groppali — impedisce il concepimento della storia di una scienza come storia progressiva svincolata dal sovrasensibile. In effetti, per il Groppali, il positivismo di Comte quanto l'evoluzionismo spenceriano non riescono a liberare il pensiero dall'inconoscibilità, cosa che — di contro — riesce invece a Roberto Ardigò¹⁷. Per Ardigò — infatti — è possibile indagare l'infinito nella naturale evoluzione delle ricerche storiche. Da qui sembra chiarire il Groppali come: « (...) la scienza, lungi dall'essere un riflesso dell'assoluto della nostra ragione, sia anch'essa il prodotto della obbiettiva causalità storica sottomessa alle condizioni relative dello spazio e del tempo »¹⁸. Per lui sono rilevanti i contributi del Comte e dell'evoluzionismo in merito

¹³ Nell'edizione Bocca, Torino, 1899, con prefazione di Roberto Ardigò.

¹⁴ Cfr. in op. cit., IX.

¹⁵ In op. cit., cap. II, cit., pag. 25.

¹⁶ In op. cit., cit., pag. 26.

¹⁷ Su questo argomento v. anche del Groppali *Nel 70° Anniversario di Roberto Ardigò*, Bocca, Torino, 1898, pag. 105 e sg.

¹⁸ *La Genesi sociale* etc., op. cit., cit., pag. 28.

alla scoperta per cui « l'esperienza individuale » non muore con l'individuo, ma rientra nel circolo perennemente attivo « della storia e della successione delle esperienze (...) trasmesse, per mezzo della tradizione, dell'imitazione e dell'educazione, alle generazioni che si susseguono »¹⁹.

Tali contributi, come afferma lo stesso Comte, dichiarano che « il tessuto della storia è costituito dall'influenza graduale e continua »²⁰ di generazioni che si trasmettono esperienze. Queste « rivivono la storia dell'età trascorsa, ricevendone in retaggio ciò che esse hanno lasciato di più alto (...) »²¹.

Esse — di fatto — danno luogo « al moto ascendente della civiltà e al progresso delle scienze »²². Per Groppali, tutte queste esigenze di metodo « per indagare i modi di formazione causale delle scienze furono riassunti e sistemati in una concezione organica e unitaria dal materialismo storico »²³. A suo giudizio il materialismo storico rappresenterebbe la più matura espressione scientifica di un relativismo moderno « (...) come quello il quale, — sostiene — lungi dal presentarsi sotto l'aspetto di una costruzione *a priori* della storia o di un sistema di idee irrigidito e definitivamente chiuso, altro non è che un dato modo d'interpretazione della vita sociale o, meglio, — continua ancora — un modo di esplicazione del movimento storico, *realistico, critico, dialettico evoluzionista* (...) »²⁴. Groppali è convinto che il suo discorso sia valido per il fatto che quel modo di « esplicazione del movimento storico », non tiene conto che di elementi « forniti dalla realtà e scoperti dalle osservazioni impersonali »²⁵. Cercando, inoltre, « di determinarne il valore e di metterne in luce le cause effettive e lo specificato legame di causalità che li muove e li unisce »²⁶.

Va detto che il Groppali riprenderà quanto sopra nei suoi *Saggi di Sociologia*, che è un'opera della fine del secolo XIX e precisamente nello scritto *I caratteri differenziali e la continenza del materialismo storico*²⁷ chiarificando il triplice carattere — appunto — attribuito alla nuova veduta della storia, come già detto, per gli aggettivi *realistica, critica, dialettica o evoluzionista*.

In seguito a tali affermazioni l'autore studia a livello più analitico il contributo teorico di alcuni scrittori sociali, o come diremmo oggi « analisti sociali » più vicini alla concezione enunciata, dal Comte a Littré, dall'Angiulli al Vanni, dal Vico al Cattaneo e all'Ardigò sino al Marx; dallo Spencer al Giddings, Gumpłowics, Lazarus, Steinthal, Kidd, Fouillée, De-Greef.

¹⁹ In op. cit., cit., pagg. 28-29.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ In op. cit., pag. 30.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. pag. 127 e sg. Parte II.

In realtà, l'*excursus* sulle teorie di questi autori dovrebbe dimostrare i legami che congiungono la scienza della civiltà e « le radici che essa profonda nei bisogni della vita »²⁸.

Tutti i citati dovrebbero essere in grado di ammettere che la scienza « è una specificata formazione di specificate condizioni storiche, in funzione delle quali si muta ed evolve »²⁹. Ma essi, a giudizio dell'autore, dipingono la storia come *indipendente* di ciò che era stato in precedenza dichiarato *dipendente* « e strettamente connessa col flusso della vita »³⁰.

Il suo studio ha invece il compito di mostrare sistematicamente « come questo argomento, come nel corso della storia in genere si riverberi, quasi in iscorcio, il corso della storia generale e come ogni scienza si leghi alla complicata dinamica della civiltà, di cui non è che un riflesso ideologico, e con tutte le altre scienze mediante una serie intricata di connessioni e di rapporti e sviluppo di influenze attive e passive »³¹.

Groppali individua tre fasi dell'evoluzione storica del concetto di scienza che si riflettono sulla storia delle scienze.

La prima fase è quella che il Bernheim chiama narrativa o espositiva; la seconda è quella che lo stesso definisce istruttiva o prammatica; e infine la terza che chiama evolutiva o genetica.

« Nella prima di queste fasi si cerca soltanto di esporre ciò che è accaduto; nella seconda si ordina la narrazione degli avvenimenti in modo che dal loro insieme risulti provata la validità di qualche tesi preconcepita, incappando così sovente nel tendenzioso; nella terza si vuole spiegare come è accaduto un determinato fenomeno storico, che cosa rappresenti e in funzione di quali altri avvenimenti esso si sia sviluppato »³².

Come sempre esplicitato dal Bernheim, questi modi di redigere la storia degli avvenimenti sono stati accompagnati da « motivi psicologici » i quali hanno assunto particolari forme.

Per la fase narrativa, ad esempio, interessi estetici; il bisogno di redigere cronologie di fatti politici e annotazioni e quello di evidenziare avvenimenti cui ebbero gran parte i sovrani etc. Invece per le fasi prammatica e genetica « i motivi psicologici si riducono — spiega il Groppali — da una parte, alla bramosia di apprendere e di far apprendere qualcosa dagli avvenimenti accaduti, e, dall'altra al puro desiderio, scevro di qualsiasi preconcepito soggettivo, di decifrare il corso e le leggi della storia »³³.

In generale, Groppali è dell'idea del Bernheim per cui: « finché la storia si muove nella fase narrativa, essa si occupa soltanto di dati e dei rapporti esteriori che cadono sotto i sensi; la storia prammatica si occupa dei fatti interni psicologici e la genetica ugualmente dei fatti interni ed esterni;

²⁸ In op. cit., cit., pag. 67.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Si veda III, cit., pag. 67.

³¹ *Ibidem*.

³² In op. cit., IV, cit., pag. 70.

³³ In op. cit., pagg. 70-71.

la prima si occupa dei popoli più importanti, la seconda di quelli da cui si può cavare qualche applicazione per il presente, l'ultima di tutti i popoli come membri di una grande società umana, e solo da questo punto di vista essa è una vera storia universale »³⁴.

Le considerazioni appena passate in rassegna possono ben riflettersi nella storia delle scienze. Ciò vale — tanto per il Bernheim che per il Groppali — a definire uno studio maturo della storia stessa, raggiunto grazie alla concezione genetica e/o evolutiva. E non è tutto. Per l'autore bisogna ancora tentare di connettere la storia delle scienze colla storia della civiltà.

« Allo studio dell'evoluzione interna del pensiero, che si estrinseca nei sistemi, — scientifici e filosofici — occorre aggiungere lo studio dell'evoluzione esterna dei processi scientifici, che sempre suppongono specificati ambienti storici corrispettivi »³⁵.

Il problema è quello di poter spiegare come « un dato organismo scientifico, oltre al rappresentare in ogni suo stadio un momento della evoluzione infinitamente progressiva del pensiero, s'incunei in una data compagine sociale e faccia tutt'uno con questa (...) »³⁶.

Fino ad allora — continua il Groppali — le possibilità di asserire la conoscenza della storia « vera ed effettuale della genesi e della formazione delle scienze »³⁷, potrebbero risultare ridotte « (...) noi ci proponiamo — chiarifica l'autore — di indagare per quali vie recondite i dati della natura e del vivere sociale si tramutino in certe determinate disposizioni etniche, passando attraverso al crogiuolo dell'ingegno di determinate persone in certe specificate formazioni ideologiche, e, per parlar più chiaramente, in certi specificati sistemi scientifici e filosofici che nascono e si diffondono in grazia alla similarità delle condizioni sociali e all'accoglimento generale delle menti in uno e medesimo luogo »³⁸.

Risulta abbastanza evidente, come il materialismo storico, fornisca la prova di una pratica origine del tentativo scientifico e dell'evoluzione sia interna che esterna alla scienza, come Groppali cerca di dimostrare. Il materialismo storico — di fatto — separa se stesso dalla ricerca aprioristica e impone alla scienza « di studiare soltanto le *condizioni, i rapporti, le correlatività* dei fenomeni tra loro. Per il materialismo storico ogni fenomeno è il prodotto corrispettivo del proprio ambiente; donde deriva che, per averne una spiegazione esatta e precisa bisogna ricostruirgli intorno geneticamente le condizioni determinanti »³⁹.

In sintesi ciò significa — come però già detto — studiare i rapporti esistenti che intercorrono tra i fenomeni. Lo stesso pensiero — proprio

³⁴ In op. cit., cit., pag. 71.

³⁵ In op. cit., pagg. 75.

³⁶ In op. cit., cit., pag. 75-76.

³⁷ In op. cit., cit., pag. 76.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ In op. cit., V, cit., pag. 86.

come altri fenomeni storici — « immette le sue radici e trova la ragione del suo sviluppo nei fatti reali »⁴⁰, sostiene il Groppali.

E, lo stesso può valere per le teorie scientifiche. Anche queste ultime: « presuppongono un determinato ambito di condizioni sociali favorevoli, una data atmosfera intellettuale propizia, uno specificato numero di bisogni intellettuali e collettivi da soddisfare, una data catena precisata di sforzi di cui esse non rappresentano che l'ultimo anello più perfetto, perché di gran lunga meno preparato ed elaborato »⁴¹.

A proposito di teorie, il Groppali, confronta le sue tesi con quelle di Loria e con quelle meno ingenuie di Marx. Lo spirito che lo muove è quello che fa esclamare sinteticamente al Labriola di *Discorrendo di filosofia e di socialismo* (1898) che la riflessione scientifica più realistica può sicuramente procedere « Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita (...). Dal lavoro (...) al conoscere come astratta teoria, e non da questo a quello. Dai bisogni (...) alla creazione mitico-poetica delle nascoste forze della natura: e non viceversa (...) »⁴² etc.

Questa sorta di « sperimentazione » permette di avvicinare lo sviluppo delle scienze agli intendimenti del materialismo storico che spiega « ciò che l'uomo ha fatto da sé »⁴³. La « sperimentazione » è utile per discutere sullo sviluppo della storia della civiltà come che sulla storia della sociologia. Di fatto, quest'ultima, sarà la storia genetica di essa, la storia di una scienza eminentemente « sintetica e complessa ».

III — Sociologia e materialismo storico

L'opera *Saggi di Sociologia* (1899)⁴⁴ costituisce un tentativo di delineare tutta una serie di argomenti che — a giudizio di Groppali — formano « l'oggetto della sociologia e del materialismo storico »⁴⁵. Nello scritto *I caratteri fondamentali del fenomeno sociale e il problema della sociologia* l'autore si pone il compito di indagare « i caratteri differenziali di un determinato fenomeno, oggetto di una scienza speciale »⁴⁶.

Va detto che tali problematiche saranno sempre ben presenti negli interessi del Groppali, sino a determinare lo sviluppo della sua riflessione teorica sulle scienze sociali e sulla sociologia. Questa, come visto, può essere considerata una « scienza speciale ». Discutere, allora, i « caratteri differenziati » significa « imprimere da prima un po' di ordine ai materiali

⁴⁰ In op. cit., pag. 88.

⁴¹ In op. cit., cit., pag. 89.

⁴² Cfr. A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1964, pagg. 171-273.

⁴³ *La Genesi sociale etc.*, op. cit., pag. 126; per la parte precedente, comunque, cfr. pag. 123 e sg.

⁴⁴ Nell'Edizione Battistelli, Milano, prefazione di A. Asturaro.

⁴⁵ In op. cit., cit. X.

⁴⁶ In op. cit., cit. pag. 23.

dispersi, concretando in un tutto logico e organico le parti vitali di ciascun argomento; tentare poi, fermati che siano i caratteri e le sembianze del fenomeno sociale, di designare la linea di confine che separa il campo della sociologia da quello delle altre scienze affini »⁴⁷.

In parte, questo tentativo, ricorda quello di Icilio Vanni delle *Prime linee di un programma critico di sociologia* (1888), che, infatti, Groppali riprende⁴⁸. Ma, di fatto, sia per Vanni che per Groppali fissare le vere frontiere che separano il dominio della sociologia da quello di altre scienze è di importanza vitale.

Ciò, evidentemente, per più ordini di ragioni. Per esempio, compiere un'indagine sulle peculiarità di una scienza serve sicuramente a stabilire il cammino della civiltà, il cui compito può essere, o meno, quello di organizzare definitivamente la sociologia⁴⁹ nella « modernità ».

Groppali è convinto della necessità storica di affermare ciò, e dunque dell'utilità logica di passare criticamente in rassegna le varie correnti che dominano il XIX secolo sino ad includere il XX⁵⁰.

Per lui è verità ineludibile che « nella complicazione, insomma, degli elementi e dei loro rapporti è l'origine di nuove proprietà, di nuovi fatti emergenti ». E che: « La complicazione quantitativa è pure inscindibilmente una complicazione qualitativa »⁵¹.

Questo significa per esempio « come nel passaggio dal fenomeno fisico al fenomeno chimico, dal chimico a quello biologico, da questo a quello psichico al sociologico non sia nessun reale interruzione: è la continuazione di uno stesso processo, l'impulso perenne di una stessa forza che si spinge da un estremo all'altro della vita dell'universo e che si differenzia nelle varietà delle forme »⁵².

In pratica per Groppali — in questo caso riferito ai fenomeni biologici e alla loro differenziazione rispetto a quelli sociologici — proprio « il fenomeno sociologico mentre è strettamente collegato col biologico, man mano che si svolge e si perfeziona diventa sempre più un fenomeno distinto ed indipendente »⁵³.

Il ragionamento è solo indicativo, ma implica il procedimento con cui nei caratteri di una scienza è più credibile rilevare la possibilità di distanziare la generalità in favore dell'*individualità*.

L'autonomia della sociologia nasce per Groppali — non al di là dei vari esponenti delle svariate formulazioni teoriche che la preparano — dalla scomparsa di concezioni fatalistiche e meccaniche della vita sociale capaci di chiudere in « rigide maglie » l'attività dell'individuo. Il momento — invece — in cui è presente una teoria capace di dimostrare « come sia l'uo-

⁴⁷ In op. cit., cit. pag. 47.

⁴⁸ Cfr. pag. 24 e nota 1.

⁴⁹ In op. cit., cit. pag. 25.

⁵⁰ Cfr. a riguardo pag. 26 e sg.

⁵¹ In op. cit., cit. pag. 40.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

mo l'attore principale del grande dramma della storia (...) »⁵⁴ è il momento che libera la consapevolezza di come « l'attività dell'individuo nella complessa dinamica della storia non sia semplicemente casuale e arbitraria ma sia, a sua volta, stimolata o paralizzata, regolata sempre, dalle attività degli altri individui e dalle esigenze della vita comune »⁵⁵.

« Se fino qui — afferma il Groppali — è accordo completo tra i vari sociologi, l'unanimità solo si raggiunge quando si tratta di stabilire l'azione della contrattualità sulla direzione dell'evoluzione sociale »⁵⁶.

Più analiticamente, lo studio dell'azione interdependente fra i fenomeni sociali che « hanno un oggetto esclusivamente proprio e caratteri ben definiti »⁵⁷ e che appartengono a categorie, rende visibile l'esistenza di scienze che devono trattare le categorie stesse autonomamente, ma non isolatamente. Da ciò, è abbastanza chiara a Groppali « la legittimità di una scienza sintetica e coordinatrice la quale, dopo aver presi in esame i rapporti che passano fra le scienze sociali particolari e dopo aver vagliato i risultati ultimi a cui queste faticosamente pervennero, tenti d'indagare le leggi generali che presiedono allo sviluppo di una società »⁵⁸.

Ma *de facto* la sociologia prima di essere « sintetica e coordinatrice, deve essere ispiratrice e direttrice delle scienze sociali particolari (...) cioè spronarle a nuove indagini (...) »⁵⁹.

In una parola: « la sociologia deve adempiere, nel campo dei fenomeni sociali, a quella funzione che la filosofia esercita nel campo più vasto di tutte quante le scienze »⁶⁰. Qui il Groppali riprende da vicino l'Ardigò, quando questi definisce la filosofia⁶¹.

Inoltre è in grado di additare concordanti con questa idea sulla sociologia generale sociologi che vanno dal Mill al De Greef, dal Ward, dall'Asturaro al Vanni; di contro alle concezioni « troppo unitarie » di A. Comte e alle meno chiare ed esplicite di Herbert Spencer e Schäffle.

La sociologia, dopo avere studiato tra gli altri fenomeni « l'ambiente fisico, l'etnografia e la demografia di una popolazione, finisce per diventare una disciplina eminentemente filosofica, giacché, come ben dice l'Asturaro — cfr. *La sociologia e le scienze sociali*, Chiavari, 1893⁶² — da una parte si fonda sui risultati delle scienze sociali e li unifica, dall'altra reagisce sopra di esse imprimendovi continuamente il suo moto rinnovatore »⁶³.

A parere del Groppali il materialismo storico non costituisce una teoria ma bensì « è un metodo », cioè un modo d'interpretazione, uno stru-

⁵⁴ In op. cit., cit. pag. 54.

⁵⁵ In op. cit., pagg. 54-55.

⁵⁶ In op. cit., cit. pag. 55.

⁵⁷ In op. cit., cit. pag. 57.

⁵⁸ In op. cit., pagg. 57-58.

⁵⁹ In op. cit., cit. pag. 58.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Si veda lo scritto *Lo studio della Storia della Filosofia*, in *Opere Filosofiche*, vol. II, Padova, 1884, pag. 418.

⁶² Nota mia.

⁶³ *Saggi di Sociologia*, op. cit., cit. pag. 58; rip. A. Asturaro cit. pag. 72.

mento di esplicazione della vita sociale o, meglio, dell'intero movimento storico, che si adopera, tenendo di mira principalmente le cause materiali ed economiche del meccanismo della società »⁶⁴. Anch'esso — sostiene l'autore — come il positivismo (ch'è lo stesso un metodo) può essere incolpato laddove malamente interpretato, come è il caso di rilevare — e non solo a suo giudizio — nelle interpretazioni del Loria. Quest'ultimo non coglie l'aspetto sostanziale della dottrina di Marx ed Engels che è quello di « indagare i modi concreti di formazione causale dei fenomeni sociali, di cui si deve ricercare sempre le specifiche condizioni genetiche »⁶⁵; Loria vuota la dottrina schematizzandola.

All'opposto, il materialismo storico si contraddistingue per il suo carattere triplice. Esso è *realistico*; *critico*; *dialettico*.

Realistico, in quanto « non tiene conto che della realtà storica scoperta e elaborata alla luce di una osservazione impersonale (...) »⁶⁶.

È *critico* perché analizzando i « dati forniti dalla realtà e mettendo in luce le loro cause effettive, non si accontenta di tracciare, come fanno gli evolucionisti, il paradigma schematico, più o meno compiuto, dei vari fattori fisici biologici e sociali della civiltà, ma, (...) cerca di accettare il valore reale e concreto di queste cause (...) »⁶⁷.

È infine *dialettico* nel senso indicato da Engels, cioè si riferisce ad una concezione viva ed organica della storia.

Va notato che per Groppali la concezione materialistica della storia si distacca dai risultati della sociologia che si svolgono contemporaneamente (cfr. per es. lo scritto sulle differenze e le relazioni tra l'evoluzionismo, il darwinismo e il materialismo storico)⁶⁸ per elevare — infine — a sistema le esigenze del metodo storico genetico, come esemplificato in Italia soltanto da Antonio Labriola.

IV — Diritto e moralità

I Caratteri differenziali della moralità e del diritto (1901)⁶⁹ affronta la questione di determinare — appunto — i caratteri per cui possano dirsi emergenti — in modo distinto — dalla storia della civiltà sia la moralità che il diritto. L'intento del Groppali sembra quello di ricercare una teoria della distinzione e dell'identità delle categorie quale si viene svolgendo dalla filosofia giuridica alle scienze umane sociali.

L'autore tende nel complesso a rivalutare le teorie della scuola inglese da Hobbes a Hume, da Bentham a Spencer. Più specificatamente, dappri-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ In op. cit., cit. pag. 130.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. in op. cit., pagg. 137-143.

⁶⁹ Edizione Drucker, Padova.

ma illustra il problema dei caratteri differenziali della moralità e del diritto storicamente, insistendo soprattutto sull'indirizzo delle scuole tedesca, italiana e francese; successivamente tenta di porre in luce i rapporti storici ed ideologici delle teorie della scuola inglese che esamina, nonché uniforma queste ultime alle esigenze della scienza del suo tempo — del pensiero a lui moderno —.

Per Groppali è evidente che « vi sia soluzione di continuità di pensiero tra Hobbes, che appena intravede la differenza tra la moralità e il diritto, ed il Locke, che questa differenza fonda sulle diversità delle sanzioni esteriori; tra Hume e lo Smith, che ricercano le ragioni profonde di tale fatto, riannodandolo al vario grado di protettività che le norme etico-giuridiche esercitano nella dinamica dei fenomeni sociali, ed il Bentham che, accettando tali principi, ha specificatamente determinato il contenuto ed i confini della moralità e del diritto; tra il Mill, che ha voluto scrutare la genesi remota e l'evoluzione della giustizia e della beneficenza, e lo Spencer, che tali indagini ha compiuto subordinando le leggi che governano questi due fenomeni sociali alle leggi dominatrici del cosmo »⁷⁰.

Groppali non rileva discontinuità di sorta tra le teorie appena passate in rassegna, ma un progressivo sviluppo di indagini e di investigazioni.

Infatti è sua opinione che dalla ricerca dei « semplici caratteri superficiali della moralità e del diritto coll'Hobbes e col Locke, per il tramite di Hume e dello Smith, che ne rintracciano le cause della loro differenza nel seno della società, vediamo collo Spencer queste ricerche raggiungere l'apice del loro svolgimento coordinate come vengono ad essere nelle sue opere in una logica e coerente concezione universale »⁷¹.

Con ciò dovrebbe risultare chiara perlomeno una maturazione dei fondamenti sociologici della trattazione di aspetti etico-giuridici della teoria. Vediamo anche in che senso. Infatti, se in Hobbes — ad es. — la base sociale risulta atomistica e lo Stato con la forza è coercitivo, già con Locke e con « la sanzione dell'opinione pubblica e della religione compaiono i primi albori di una coesione etica tra gli individui (...). A sua volta — prosegue Groppali — l'Hume alla concezione della società atomistica sostituisce la concezione organico-statica (...). A questa concezione ha portato poi un contributo notevole lo Smith rilevando come nella società oltre alla connessione soggettiva derivante dai sentimenti simpatici vi sia anche una connessione oggettiva dipendente dalla solidarietà degli interessi. Collo Smith si inizia la trasformazione ultima dell'edonismo in universalistico col Bentham e col Mill e in sociologia col Bain e collo Spencer »⁷².

Bain e Spencer evidenziano: « Il primo non solo l'intima elaborazione psichica delle norme, ma anche il fatto esteriore, sociologico della loro posizione come socialmente necessarie, e considerando il secondo da un lato la tendenza edonistica come la traduzione in termini etici della grande

⁷⁰ In op. cit., cit. pag. 145.

⁷¹ In op. cit., pagg. 145-146.

⁷² In op. cit., cit. pag. 146-147.

legge universale dell'equivalenza delle forze e della conservazione dell'energia e dall'altro subordinando la ricerca psicogenetica, allo studio sociologico delle formazioni psico-etiche collettive »⁷³. Questo processo — continua il Groppali, specificando — non si può rilevare né nelle teorie da noi passate in rassegna in Germania (...) né nell'avvicinarsi delle concezioni da noi esposte in Italia (...). Non parliamo poi delle teorie dei pensatori francesi (...) »⁷⁴.

Da ciò egli rileva i caratteri differenziali della moralità e del diritto⁷⁵, proprio nel merito che spetta ai pensatori inglesi « nell'illustrazione dei più essenziali punti di contatto e di differenza »⁷⁶. Anche dal punto di vista contenutistico.

In sintesi, il principio e il diritto (Groppali distingue aspetti formali e contenutistici di una norma) recita: « Mentre il diritto esercita una funzione protettiva, estendendosi alle condizioni essenziali della società, la morale esercita una funzione protettiva come quella che rende solo più affettuosi i rapporti tra gli uomini (...) »⁷⁷.

Per ciò, basta pensare a Hume e a Smith, Diderot, Romagnosi, Mill, Bain e all'Ardigò.

Inoltre, Groppali è convinto (ed è importante notarlo) che nel processo di ricostruzione positiva dei caratteri differenziali di moralità e diritto, Kant e Spencer, pur partendo da principi diametralmente opposti, siano arrivati a identiche conclusioni, trattando la giustizia, chi con presupposti razionali chi con presupposti biologici⁷⁸. L'errore fondamentale « onde son viziate le concezioni del Kant e dello Spencer, è dato — sempre per il Groppali — dal fatto che a base delle loro teorie (...) hanno posto il concetto di una società atomistica e non organica »⁷⁹. Tale visione unilaterale della società risulta errata, a parere nostro, come — del resto — riesce a mostrare bene l'Ardigò quando porta argomentazioni convincenti (v. l'opera *La Sociologia*) intorno al fatto che nella società umana gli individui « sono legati tra loro da rapporti di dipendenza, di cooperazione, di concorrenza (...) ed il diritto, piuttosto che dalla semplice coesistenza nasce dagli urti, dagli attriti, dai conflitti prorompenti da queste relazioni di mutua interferenza »⁸⁰. Su questo punto, Groppali ricorda il Petrone e anche l'Herbart.

« Tanto la società considerata indipendentemente dagli individui che la formano — prosegue — quanto l'individuo concepito come un atomo disgiunto dalla società sono pure *fictiones mentales* (...). Il diritto e la moralità, perciò, lungi dal potersi considerare come un attributo della perso-

⁷³ In op. cit., pag. 148.

⁷⁴ In op. cit., pagg. 148-149.

⁷⁵ Cfr. pagg. 154 e sg.

⁷⁶ In op. cit., cit. pag. 157.

⁷⁷ In op. cit., cit. pag. 156.

⁷⁸ Su questo punto v. parte IV, pag. 163 e sg.

⁷⁹ In op. cit., cit. pag. 169.

⁸⁰ In op. cit., cit. pag. 166.

nalità umana, comunque considerata, sono un prodotto delle necessità della convivenza sociale, un effetto dell'interferenza delle azioni interindividuali che a volte coincidono, a volte s'intersecano reciprocamente »⁸¹.

Lungo questa strada, passando per il confronto tra la determinatezza delle norme giuridiche e l'indeterminato delle norme etiche, studiando la bilateralità dei rapporti giuridici, o i caratteri « esteriori ed interni » di moralità e di diritto e altri aspetti inerenti la norma, la sanzione etc. etc., il Groppali cercherà un collegamento con la teoria sociologica a lui contemporanea (parliamo ad es. di Brugi, Vaccaro, Vanni, Fracapane etc.). In questo percorso rivaluterà — particolarmente per l'Italia — la dottrina ardigiana delle *idealità sociali* (intese come indirizzo psichico).

V — La sociologia e la « sintesi »

Lo studio *Sociologia e Psicologia* (1902)⁸² — soprattutto nella I parte — è volto a dimostrare la complessità ed il significato filosofico della sociologia; la parte II è dedicata all'esame dei rapporti tra sociologia e psicologia cellulare, sociale e collettiva⁸³; la III costituisce un *excursus* su alcuni studi sociologici nell'anno 1900⁸⁴.

Inizialmente Groppali argomenta sulle concezioni filosofiche di Herbert Spencer e di Roberto Ardigò, l'uno filosofo dell'*evoluzione*, l'altro delle *formazioni naturali*. A suo giudizio, l'autore della *Morale dei Positivisti* « tanto nei rapporti della *formazione naturale del fatto del sistema solare* come in ciò che s'attiene alla *formazione del pensiero* »⁸⁵ riesce a sovrastare Spencer con le sue teorie. Nel senso che « (...) mentre lo Spencer, inaugurando la grandiosa teoria dell'evoluzione, non ha saputo né potuto liberarsi a pieno delle spire della metafisica, l'Ardigò, invece, dimostrando coll'unità della legge universale come nulla vi sia di necessariamente misterioso per la nostra mente — la cui legge non è null'altro che la legge della natura stessa — ha sgombrato il positivismo dai fossili funesti dei concetti soprasensibili (...) »⁸⁶.

Groppali si riferisce ai *noumeni* kantiani, all'*inconoscibile* di A. Comte e a quello di Spencer, all'*incondizionato reale* di Littré, all'*incondizionale* dell'Hamilton o all'*irriducibile* del Fouillée⁸⁷.

Di fatto, la rilevanza dell'Ardigò può essere riscontrata — a parere dell'autore — anche nel campo della psicologia e delle scienze sociali.

Infatti, gli interessi maturati in favore della definizione sociologica delle *idealità sociali* rappresentano la prova della costruzione di un sistema

⁸¹ In op. cit., cit. pagg. 167-168.

⁸² Ediz. Drucker, Verona-Padova, con prefazione di R. Schiattarella.

⁸³ Cfr. in op. cit., pag. 103-177.

⁸⁴ Cfr. in op. cit., pag. 181 e sg.

⁸⁵ In op. cit., pag. 6.

⁸⁶ In op. cit., cit. pag. 8.

⁸⁷ Cfr. su questi aspetti pagg. 8-9.

etico-sociologico che non ha precedenti. In pratica, la grandezza sociologica dell'Ardigò risiederebbe nella trattazione della moralità come « indirizo psichico »⁸⁸. Per lui la sociologia o, se si vuole, la filosofia positiva del diritto « comprende lo studio della formazione naturale del fatto dell'idea della giustizia »⁸⁹, la quale è funzione caratteristica del vivere associato⁹⁰.

Il sistema sociologico di Ardigò — in ultima analisi — presuppone un sistema etico, essendo proprio la *giustizia* una funzione predominante in società. Allora, appare anche lecito che la riflessione sociologica si rapporti alla genesi e allo sviluppo delle varie formazioni della *giustizia* — appunto — o del *potere*, dell'*autorità*, dell'*ordine morale* e del *bene*⁹¹

In Ardigò queste categorie si svolgono come formazioni naturali — come già molte volte accennato.

Il *potere civile*, ad esempio, procede in analogia con la formazione degli organismi biologici. La *giustizia* è affine allo sviluppo delle società, e così di seguito. E dal canto suo il Groppali muove una pesante critica all'Ardigò, proprio quando quest'ultimo trascura di studiare la *causalità sociale* delle formazioni stesse che delinea. Cioè omette di spiegare — nel caso della trattazione della giustizia — « da quali altre forze sia il diritto causato e sopra quali altri ordini di fenomeni esso reagisca (...) »⁹². Per Groppali, la sociologia ha determinato il suo oggetto nella « spiegazione del vincolo e dell'azione simultanea e cospirante la quale fonda e compenetra in un'unità indissolubile le strutture e le funzioni dell'organismo sociale »⁹³. Ciò vuol dire che la sociologia « quantunque stia a capo delle singole scienze sociali e ne invigili le indagini, pure non si confonde con esse »⁹⁴. E ancora: « La sociologia (...) deve adempiere nell'ambito dei fenomeni sociali quella funzione che la filosofia esercita nel campo più esteso di tutte le scienze, essendo entrambe, sebbene separate dal loro grado diverso di generalità, o il concepimento e l'anticipazione generica di problemi non ancora specificatamente agitati, o la rielaborazione concettuale dei risultati ultimi delle scienze »⁹⁵.

Come sosterrà l'autore nel Cap. IV « La sociologia (...) sta a capo di tutte le scienze sociali sistematiche e storiche ed ha per ufficio di integrare il sapere sociologico nell'unità dei suoi principi generali e di ricongiungere il fatto sociale nell'ordine universale dei fenomeni, spiegandone la formazione storica e ricercandone le esigenze etiche e razionali »⁹⁶.

Appare abbastanza chiara la funzione definitivamente *sintetica* attri-

⁸⁸ Cfr. a riguardo le opere *La Morale dei Positivisti e La Sociologia*.

⁸⁹ R. ARDIGÒ, *La Morale dei Positivisti*, Battezzati, Milano, 1879, cit. 472. In *Sociologia e Psicologia*, op. cit., cit. pag. 26.

⁹⁰ Si veda in R. ARDIGÒ, *La Morale etc.*, pag. 515, XXIV (la trattazione delle idealità).

⁹¹ Cfr. *Sociologia e Psicologia*, op. cit., pag. 29 e sg.

⁹² In op. cit., cit. pag. 70.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ In op. cit., cit. pag. 71.

⁹⁶ In op. cit., cit. pag. 99.

buita dal Groppali alla sociologia, per cui questa deve inizialmente presentarsi come ricerca critica e propedeutica, in quanto indaga le condizioni e i limiti del sapere sociologico e ne controlla e dirige i risultati (...) »⁹⁷. E, infine, nelle successive fasi, rivestire « i caratteri di una investigazione etica, perché indaga se nel fatto sociale vi è qualche fondamento intrinseco e stabilisce i criteri per valutare le istituzioni sociali e per consigliare le riforme »⁹⁸.

GUGLIELMO RINZIVILLO

⁹⁷ In op. cit., cit. pag. 100.

⁹⁸ *Ibidem*.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

L'immigrazione straniera in Spagna

Un fenomeno socio-demografico nuovo

Storicamente, la Spagna è stata un paese i cui abitanti emigravano verso altre terre e non un luogo verso cui « altri » si dirigevano. Dall'essere, tradizionalmente, un paese di emigrazione, si è trasformata nell'ultima decade in paese recettore di immigrazione. Questa situazione nuova non solo ci sta invitando a seguire con attenzione le norme di condotta che stanno prendendo forma fra noi, ma ci invita inoltre, a focalizzare e ad analizzare il fenomeno attraverso lo studio e l'osservazione di quello che sta succedendo nel resto dei paesi europei, e in particolare a quello che succede nei paesi che si affacciano sul Mediterraneo, prestando attenzione prioritaria ai processi e all'evoluzione del fenomeno in Italia.

La transizione della Spagna da paese di emigrazione in paese recettore di immigrati si è realizzata in meno di una decade, il nucleo di tale trasformazione si deve situare fra il 1985 e il 1994. In queste date vedono la luce un insieme di testi legali che riguardano in maniera decisiva il mondo dell'immigrazione.

Il primo dei testi legali è la « Ley Organica sobre derechos y libertades de los extranjeros en España » conosciuta come Ley de Extranjería, in un secondo momento viene presentata la comunicazione del governo al Congresso dei Deputati denominata « Lineas Basicas de la Política Española de Extranjería » e, infine, viene pubblicata la « Ley reguladora del Derecho de Asilo y de la Condición de Refugiado » del 1994. La prima ebbe come effetto la regolarizzazione collettiva degli stranieri insufficientemente documentati. La seconda dette luogo all'approvazione nel marzo del 1991 di una proposizione non di legge del Congresso dei Deputati, in cui fra l'altro si sollecitava il Governo, alla « legalizzazione dei gruppi stranieri che lavoravano in situazione di irregolarità ». La terza aspirava a sanare le deficienze osservate nei testi anteriori, dopo dieci anni di vigore del primo di essi. Paradossalmente, quest'ultimo testo si indurisce rispetto ai precedenti per adeguare la legislazione spagnola agli strumenti internazionali relativi alla assegnazione di responsabilità nell'esame delle richieste di asilo, e per armonizzare così la legislazione nazionale con il resto delle legislazioni dei paesi dell'Unione Europea. Ne deriva la consapevolezza che l'appartenenza all'Unione Europea, è una ragione importante della nostra conversione in paese recettore della popolazione migrante. Questi processi di regolarizzazione sono considerati dai ricercatori come momenti chiave e decisivi nella configurazione della Spagna come paese di immigrazione.

Indubbiamente, non sussiste più la situazione del dopoguerra, durante

la quale gli immigrati contribuirono alla ricostruzione di un'Europa distrutta. Oggi, anche se permane la funzionalità economica dell'immigrazione, emergono aspetti che pongono necessità e domande nuove anche per paesi di grande tradizione ed esperienza nell'accoglienza di immigrati come la Germania, l'Inghilterra e la Francia.

Nel nostro paese, la trascendenza e l'importanza con cui alcuni avvenimenti connessi con la popolazione immigrata sono trattati dai mezzi di comunicazione di massa possono far ritenere il problema di ampia portata; tuttavia oggi siamo di fronte a una situazione non molto allarmante, dato che le notizie corrispondono a casi isolati, inoltre il numero di immigrati che abbiamo ricevuto è ancora, proporzionalmente, troppo piccolo per offrire « difficoltà » oggettivamente serie.

« Dei tredici milioni di immigrati che risiedono nell'Unione Europea, in Spagna ve ne saranno 700.000 che con gli illegali potrebbero approssimarsi agli 800.000, il che suppone un 2% della nostra popolazione. Ma se la metà di detta percentuale proviene dal terzo mondo, possiamo concludere che gli immigrati non comunitari corrisponderanno all'1% della popolazione totale » (Foessa, 1995, 207-209).

Non abbiamo, quindi, un grado di saturazione che, oggettivamente, debba creare problemi. Ci troviamo tuttavia in un buon momento per apprendere dalle buone e dalle cattive esperienze degli altri paesi e per scegliere percorsi e vie di attuazione che evitino situazioni di maggiori conflitti.

È importante che, attualmente, si intendano i movimenti di popolazione da un paese all'altro come un fenomeno di carattere strutturale e non congiunturale.

Dagli inizi della moderna industrializzazione in Europa e nel Nord-Africa fino ad oggi, le migrazioni economiche costituiscono una manifestazione in più delle differenze esistenti fra il Nord e il Sud del pianeta. Oltre ai fattori strettamente economici dobbiamo indicare un'altra serie di cause, fra le quali si possono individuare: la pressione demografica dei cosiddetti paesi poveri, l'orrore delle guerre locali, la violenza e la mancanza di rispetto dei diritti umani. A tutto ciò va aggiunta l'assenza di un ordine internazionale che impedisca i conflitti bellici e la violazione dei diritti umani, così come la corruzione e gli eccessi che si producono nelle amministrazioni di molti stati che conducono a situazioni come quella di avere un debito estero consistente. Tutti i fattori citati conducono a una costante instabilità economica e politica che favorisce e potenzia i movimenti migratori.

L'immigrazione straniera e la sua evoluzione in cifre

Gli studi e le pubblicazioni specializzate nello studio dei movimenti migratori, individuano nel decennio degli anni ottanta il momento di transizione in cui si può considerare la Spagna come paese di immigrazione e non più di emigrazione, come nelle decadi precedenti.

Tavola 1. Evoluzione dei flussi migratori degli spagnoli all'estero e degli stranieri in Spagna (1976-1996)

<i>Anni</i>	<i>Emigranti spagnoli annuali</i>	<i>Immigrati stranieri annuali</i>	<i>Stranieri residenti in Spagna</i>
1976	15.946	— 6.316	158.963
1977	14.522	2.478	161.441
1978	15.621	— 3.102	158.339
1979	17.199	14.694	173.033
1980	17.413	8.501	181.534
1981	20.850	16.498	198.032
1982	23.469	2.269	200.901
1983	25.848	9.439	210.340
1984	25.067	16.120	226.460
1985	28.811	15.501	241.961
1986	18.355	51.237	293.198
1987	17.261	41.727	334.925
1988	16.136	25.096	360.021
1989	15.145	—110.473	249.549
1990	12.044	27.237	276.785
1991	9.149	83.859	360.644

Fonte: Informe Foessa, 1995. Elaborazione propria.

Osservando l'evoluzione dei flussi annuali degli emigranti spagnoli all'estero e degli immigrati stranieri in Spagna, la tavola 1 (le cifre espresse fanno riferimento agli immigrati legali) mostra che durante gli ultimi quindici anni si è prodotto un cambiamento sostanziale nelle migrazioni spagnole verso l'estero, e dall'altro, si evidenzia un aumento significativo nei flussi di immigrati stranieri verso la Spagna, producendosi un punto di flessione agli inizi della decade degli anni ottanta e un punto di superamento a partire dal 1985. A partire dal 1986 l'immigrazione supera l'emigrazione. In solo sei anni ottengono la residenza spagnola 134.184 nuovi stranieri¹. Negli anni 1989, 1990 e 1991 si verifica un aumento molto rapido dovuto ai permessi di residenza concessi in seguito alla approvazione della « Ley de Extranjeria », che entrò effettivamente in vigore nel 1985, anche se le conseguenze della sua applicazione non furono immediate.

« Secondo il censimento del 1991 vi erano in Spagna 283.216 stranieri censiti e secondo le fonti del Ministero degli Interni il 31 dicembre del 1990 la cifra consisteva in 276.796 residenti. Alla fine dell'anno 1991 il volume degli stranieri residenti saliva a 360.655, dato abbastanza verosimile, tenuto conto che nel corso del 1991 si avvia un ampio processo di regolarizzazione » (Foessa, 1995, 211).

¹ I dati riferiti all'anno 1989 sono stati depurati dal Ministero degli Interni. Questa depurazione statistica dei registri del Ministero degli Interni spiega la diminuzione del totale degli stranieri dell'anno 1989 rispetto all'anno precedente.

Analizzati i dati generali della popolazione immigrata residente in Spagna, nella Tavola 2 presentiamo lo *stock* di popolazione immigrata distribuita per nazionalità di provenienza. In essa osserviamo che nei tre ultimi anni, come conseguenza della regolarizzazione del 1991 dei lavoratori non comunitari, i residenti di nazionalità marocchina occupano il primo posto fra tutti gli immigrati.

Tavola 2. Stranieri residenti in Spagna distribuiti per nazionalità (1990-1994)

Nazionalità	1990	1991	1992	1993	1994
Marocco	11.400	49.513	54.105	61.303	63.939
Regno Unito UE	55.500	50.071	53.453	58.168	62.317
Germania UE	31.200	28.696	30.493	34.121	38.229
Portogallo UE	22.800	25.351	28.631	32.332	34.943
Francia UE	19.700	20.025	22.644	25.519	28.511
Argentina	12.100	19.966	21.571	21.621	19.922
Italia UE	10.800	11.688	13.580	15.888	17.819
Perù	2.600	6.538	7.438	9.988	12.782
Olanda UE	11.700	9.691	10.494	11.123	12.118
R. Dominicana	1.500	6.640	6.766	9.228	12.475
Filippine	5.100	8.049	8.004	8.373	9.068
R.P. Cina	2.800	8.049	8.004	8.373	9.068
Belgio UE	8.200	6.711	7.221	7.646	8.278
Venezuela	6.400	6.900	7.086	7.033	6.768
Colombia	3.100	5.341	5.664	6.247	6.614
Chile	4.000	5.595	5.933	5.933	5.574
Svizzera	5.700	5.276	5.618	5.767	5.971
India	3.900	5.352	5.654	5.691	5.954
Svezia	5.900	5.077	5.258	4.962	5.427
Altri Paesi	43.396	64.509	72.522	68.737	82.043
Totale	278.796	360.655	393.067	430.422	461.364
UE	164.600	158.130	173.140	192.074	210.221

Fonte: Ministero degli Interni. Direzione Generale della Polizia, *Memorial annuale*.

La popolazione di diritto spagnola secondo il censimento del 1991 era di 38.872.268 persone, in modo che i 461.364 stranieri legali residenti in Spagna alla fine dell'anno 1994 rispecchiano la proporzione di 12 immigrati per ogni 1.000 abitanti. Come possiamo osservare nella tavola 2, in Spagna è presente tuttaia, un numero importante di immigrati provenienti dai paesi comunitari.

Contrariamente a quello che succede nei paesi europei di tradizione immigratoria, in Spagna la maggior parte degli stranieri proviene dai paesi del « Primo Mondo ». Gli stranieri dei paesi europei sono più della metà e quelli della CE rappresentano il 44% del totale. Così, per esempio, vediamo che i più numerosi sono i cittadini che provengono dal Regno Unito, che nel 1994 arrivano alla cifra di 62.317 persone. Questa cifra è superata

solo dai cittadini marocchini che formano lo stock più importante di immigrati extracomunitari (63.939). Rappresentano più del 90% del totale di popolazione immigrata proveniente dal Magreb, il 14% del totale degli stranieri e costituiscono il gruppo nazionale più numeroso².

L'inequale distribuzione e la localizzazione geografica degli immigrati diventa evidente nella tavola 3. Il maggior numero di popolazione si concentra nelle Comunità Autonome di tradizione turistica, e nelle Comunità della Catalogna e di Madrid, che per lo sviluppo industriale l'una, e per essere la capitale dello Stato l'altra, sono i tradizionali poli di attrazione dei lavoratori di tutte le nazionalità. Comunità come quella Valenciana, come l'Andalusia e le Canarie, insieme alle già menzionate di Madrid e della Catalogna, occupano i primi posti come recettori di immigrati. Nel resto delle regioni le cifre assumono invece un carattere più simbolico rispetto alle precedenti. Possiamo concludere che più della metà della popolazione straniera, il 56%, risiede nel litorale mediterraneo e nelle isole, che con l'eccezione di Madrid, raccolgono il contingente più numeroso della popolazione straniera residente in Spagna.

Tavola 3. Localizzazione degli stranieri in Spagna secondo il continente di origine, nel 1991 (in percentuale)

	<i>% Immigrati per CC.AA sul totale nazionale</i>	<i>Europei</i>	<i>Americani</i>	<i>Africani</i>	<i>Asiatici</i>
Andalucia	13,5	17,0	9,0	11,0	3,0
Aragon	1,3	0,7	2,0	1,8	1,9
Asturias	1,6	2,0	2,0	0,6	1,2
Baleares	5,7	8,0	3,0	3,2	3,1
Canarias	9,7	12,0	7,0	5,3	13,0
Cantabria	0,5	0,3	1,0	0,2	0,6
Castilla La Mancha	0,8	0,6	1,0	0,8	0,9
Castilla Leon	2,9	3,0	2,0	3,8	3,1
Cataluna	16,9	12,0	21,0	26,0	15,0
Com. Valenciana	13,2	19,0	6,0	8,9	7,0
Extramadura	0,8	1,0	0,7	1,0	0,6
Galicia	3,5	5,0	4,0	0,9	0,7
Madrid	22,5	13,0	35,0	20,0	40,0
Murcia	1,7	1,0	1,4	4,0	0,6
Navarra	0,7	0,6	1,0	0,6	0,7
Pais Vasco	2,6	3,0	3,5	1,7	1,0
La Roja	0,3	0,1	0,4	0,4	0,2
Totale	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: *Anuario de Migraciones 1993*

² In uno studio realizzato dal Centro de Investigaciones Sociologicas (Cis) nel gennaio del 1995, ogni tre intervistati, due « pensano immediatamente ai marocchini » quando si parla di immigrati stranieri in Spagna. Senza dubbio questo si deve al fatto che costituiscono il gruppo più numeroso dei residenti che non hanno la nazionalità spagnola, come dimostrano i dati.

L'attività socio-professionale

Secondo le statistiche del Ministero del Lavoro, il numero di lavoratori e di lavoratrici con permesso di lavoro, per attività economiche in proprio o dipendenti, è aumentato considerevolmente negli ultimi anni. In cifre assolute i lavoratori stranieri di entrambi i sessi sono passati da quasi 70.000 del 1989 ai più di 171.000 nel 1991. Approssimativamente, l'11% di lavoratori svolge attività lavorativa autonoma, a fronte di un 89% che lavora per conto altrui. In quanto all'attività socio-professionale svolta, e comparando gli anni 1990 e 1991, si osservano alcune novità come conseguenza dell'impatto prodotto dalla regolarizzazione dei lavoratori stranieri. Nel 1990 il 31% di lavoratori dipendenti lavorava nell'industria alberghiera e nelle attività assistenziali; un 27% era costituito da professionisti, tecnici e simili; un 16% lavorava nell'edilizia, nell'industria e nel settore minerario e il resto, meno del 10% del totale in altre aree.

Nel 1991, anno della regolarizzazione, si avvertono variazioni importanti. Così nel settore assistenziale, alberghiero e nei ristoranti si è verificato un incremento considerevole fino al 233% più di un terzo del totale di lavoratori stranieri dipendenti. La categoria di quelli che lavorano nell'edilizia, nell'industria e nel settore minerario ha sperimentato un aumento del 246% rispetto all'anno precedente, rappresentando così la quinta parte dell'insieme. Gli agricoltori e affini e i professionisti si situano allo stesso livello, costituendo il 14% del totale ciascuna. Pertanto, possiamo segnalare che il contingente di immigrati illegali numericamente più importante nell'area del lavoro dipendente, si trova nei settori dei servizi alberghieri, ristoranti o affini, e nei servizi assistenziali; nell'edilizia, nell'industria e nel settore minerario, quindi nell'agricoltura.

Per quel che concerne i lavoratori autonomi, che rappresentano il 17% di tutti gli immigrati che hanno ricevuto il permesso di lavoro nel 1990 e il 12% nel 1991, emerge in primo luogo, la categoria dei commercianti e dei venditori ambulanti che raccoglie quasi la metà degli immigrati che lavora autonomamente; in secondo luogo, si trovano i professionisti, tecnici ed affini, che sperimentano un aumento del 67% nel 1991 rispetto al 1990, e in terzo luogo si trovano due categorie: quelli che si dedicano alla costruzione e alle attività di tipo industriale con un 18%, e quelli che lavorano nel settore della ristorazione e in quello alberghiero. Tutti questi dati appaiono evidenti nella tabella 4.

Tavola 4. Occupazione dei lavoratori stranieri negli anni 1990 e 1991 (in percentuale)

	1990	1991
D) Lavoratori dipendenti	36.693	97.806
1. Professionisti, tecnici	27	14
2. Direttivi	5	2
3. Servizi Amministrativi	8	5

4. Commercio vendita	8	5
5. Industria alberghiera, assistenza	31	38
6. Agricoltura e affini	5	14
7. Industria, industria mineraria, edilizia	16	21

II) Lavoratori autonomi	7.475	13.211
1. Professionisti, tecnici	22	21
2. Direttivi	1	2
3. Servizi Amministrativi	0,6	0,7
4. Commercio, vendita	47	41
5. Industria alberghiera, assistenza	18	16
6. Agricoltura e affini	1	2
7. Industria, industria mineraria, edilizia	10	18

Fonte: *Anuario de Migraciones 1993*, Madrid, 1993, pag. 116, Foessa, 1995, pag. 222.

Tipologia della immigrazione straniera in Spagna

Esaminando i dati precedenti che mostrano l'eterogeneità dell'immigrazione, e ponendo attenzione primordialmente al tipo di attività socioeconomica svolta, proponiamo i seguenti raggruppamenti della popolazione immigrata:

a) Gruppo formato da *redditieri e pensionati del Nord Europa* che vengono per ragioni turistiche, approfittando dei vantaggi delle differenze di reddito fra il paese di origine e il nostro, a parte l'attrazione esercitata dalle condizioni climatiche.

b) Un secondo gruppo è arrivato *accompagnando i flussi di capitale* che dagli anni sessanta sono aumentati costantemente. Principalmente, è integrato attraverso capitale europeo, nord americano e giapponese. Sono i quadri dirigenti delle imprese multinazionali.

c) Un terzo gruppo è composto da *manodopera relativamente qualificata*. Si tratta, in maggioranza, di europei che lavorano nel settore dei servizi (cultura, turismo, rami amministrativi, alberghiero, etc.). Nel caso dei latinoamericani, dietro a un primo gruppo di perseguitati politici, è arrivata una corrente di immigrati con un livello culturale superiore alla media della popolazione autoctona che sfugge dal deterioramento accelerato delle condizioni di vita dei rispettivi paesi.

d) Infine, *gli immigrati che fuggono dalla mancanza di opportunità economiche* del proprio paese il cui livello di qualificazione professionale è generalmente basso o molto basso. È costituito dalla immigrazione africana, soprattutto da quella marocchina. Formano un gruppo ancora poco importante, ma crescente, del mercato secondario in Spagna. Si inserisco-

no soprattutto nel settore agricolo, nell'edilizia e nei servizi di minor qualificazione.

Atteggiamento verso l'immigrazione: gli immigrati come appartenenti alla categoria degli « altri »

Nei paragrafi precedenti abbiamo descritto la diversità della popolazione immigrata, diversità che ci conduce ad affermare che l'insieme degli « stranieri » non esiste come tale che nell'immaginario della società autoctona. « Nella realtà non ci sono più che delle colonie di immigrati che, nelle loro reti di relazione, non trascendono l'ambito del proprio gruppo etnico o nazionale. Pertanto risulta piuttosto abusivo inglobare questi gruppi tanto differenti sotto un unico stereotipo. Gli scarsi studi realizzati mostrano che l'opinione pubblica discrimina gli stranieri nei due sensi della parola: distingue diverse "classi" e qualifica negativamente alcune di esse » (Colectivo IOE, 1994, p. 113). D'altra parte, esistono difficoltà di interazione fra la popolazione autoctona e la popolazione straniera, che contribuiscono a far sì che le relazioni dirette fra un gruppo culturale e l'altro sia qualcosa molto più che difficile.

Spagnoli e immigrati stranieri, viviamo e ci muoviamo in ambienti di lavoro diversi e distanti il che aggiunge maggiori difficoltà alla possibilità di « incontrarci ». Di conseguenza, in molte occasioni, affrontiamo la realtà dell'immigrazione in base a stereotipi, a pregiudizi che semplificano le situazioni e che non hanno alcun fondamento oggettivo. In questo modo ci incontriamo: mondi culturali differenti entrano in contatto in base a « false conoscenze » e a determinati pregiudizi. La reazione davanti all'alterità, si plasma di rappresentazioni sociali basate sulla percezione, generalmente negativa dell'altro e della costruzione sociale dello straniero. I pregiudizi derivati da questa percezione conducono alla formazione di stereotipi che nella loro ripetizione e distorsione reiterata finiscono per servire come punto di appoggio per il rifiuto aperto dello sconosciuto.

Seguendo Solé C., segnaliamo come paradossalmente, gli elementi culturali che identificano e rendono visibili gli immigrati extracomunitari di fronte alla società di accoglienza, recettrice o di destinazione, provocando emarginazione e esclusione sociale, siano gli stessi che contribuiscono a mantenere la coesione del gruppo. « Così la lingua, la cultura, la religione, le tradizioni e i costumi, i valori e le credenze sono fondamentali per mantenere l'identità del gruppo in un contesto ostile » (Solé, C. 1996, 8).

Nella costruzione sociale dell'immigrato-straniero acquistano speciale rilevanza e importanza i concetti di gruppo e di identità sociale. Per studiare e analizzare le attitudini degli spagnoli di fronte alla popolazione immigrata abbiamo considerato interessante partire dalla definizione di questi concetti basilari che possono spiegare le differenze culturali dei gruppi sociali e l'intolleranza associata alle stesse.

Gruppo, insieme di persone fra le quali si stabilisce un sistema di azione sociale. Esistono gruppi e sottogruppi nella società. A noi non interessa

qui parlare di una classificazione generale dei gruppi, ma fare riferimento speciale ai concetti di *in-group* e di *out-group* (il noi e gli altri, l'io e l'altro sul piano individuale). Il noi è sempre parte integrante della coscienza che ciascuno ha del proprio io. È il cosiddetto *gruppo di appartenenza*, concetto importante per spiegare l'identità collettiva. Siamo simili a coloro che formano il nostro gruppo di appartenenza, gli altri sono differenti, non appartengono al nostro gruppo, hanno perciò identità diverse dalle nostre. Inoltre le dicotomie « noi » « gli altri », « l'io » « l'altro » (uguale-diverso) spiegano l'essenza della identità tanto individuale che collettiva.

Identità sociale come elemento di discriminazione. Il concetto di identità, come sappiamo, fa riferimento alla percezione di uno stesso e degli altri. Le dicotomie uguale-differente, dentro-fuori, io-altro spiegano l'essenza dell'identità, tanto individuale che collettiva. L'identità, sia individuale che collettiva necessita, del « noi » come dell'« altro », rispetto al quale l'individuo o il gruppo si autoafferma come diverso. L'identità individuale o di gruppo si costruisce mediante la differenziazione del sé in relazione ad altri. Questa uguaglianza (io)-differenza (altro) si afferma come elemento costitutivo dell'identità, in determinati ambiti oggettivi che danno corpo e caratterizzano il gruppo. Questi elementi possono essere di natura diversa (nel caso dei gruppi: lingua, razza, religione, territorio, storia, ecc.) e l'importanza concessa a ciascuno di essi in ogni gruppo varia nel corso della vita dello stesso. Oltre la relazione inseparabile di uguaglianza-differenza e degli aspetti oggettivi, esiste un terzo elemento che sostiene l'identità, la coscienza dell'identità come sentimento di appartenenza. Sentimento di appartenenza ad un gruppo che si traduce in una forza sociale per imporsi come fattore di integrazione sociale e di organizzazione dell'interazione sociale.

L'identità a cui qui ci stiamo riferendo come segnala Blanco Fernandez, « è quella che si deduce dall'esistenza (reale o simbolica) di alcuni aspetti culturali che, per la loro esclusività, generano nei membri del gruppo una coscienza di differenza assunta e condivisa. Gli aspetti essenziali dell'identità collettiva così intesa potrebbero essere riassunti nella forma seguente:

- esistenza di una collettività;
- che acquista coscienza di particolarità, e conseguentemente di differenziazione, rispetto ad altre collettività;
- in base a una scelta (costruzione sociale) di determinati elementi caratteristici, generalmente culturali, come sostenitori di questa singolarità;
- essendo questa costruzione sociale un processo variabile nel tempo e nello spazio » (Blanco Fernandez, C. 1994, 43).

Questo contesto concettuale di un « noi » più o meno definito, più o meno costruito e oggettivato è il luogo dove appaiono persone estranee-estraniere che interferiscono nella vita quotidiana del gruppo, e che sono quelli che abbiamo precedentemente chiamato, gli « altri ». In questo modo, l'immigrazione può costituire un elemento generatore di sentimenti di minaccia contro la sopravvivenza del gruppo originario. Per tutto questo l'arricchente comunicazione interculturale, che in principio ci si dovrebbe

aspettare dalla convivenza nello stesso territorio di un sistema plurimo di norme e di modelli di comportamento, appare, in molte occasioni come uno dei problemi più caratteristici del processo migratorio, generalmente, quando in situazioni di crisi economica e di intolleranza, gli stranieri sono percepiti come minaccia agli interessi o all'identità. Si creano così barriere per la loro integrazione con i conseguenti mutui sentimenti di diffidenza e differenti gradi di avversione xenofoba.

Il binomio alterità-identità si pone a fondamento costitutivo di tutto il discorso xenofobo. Abbiamo segnalato nei paragrafi precedenti come il concetto di identità sia sinonimo di appartenenza di un individuo a un gruppo o a una comunità percepiti come propri. La *xenofobia*, al contrario, è questo sentimento di inquietante estraneità di fronte al diverso (a quello che non appartiene al noi e rispetto al quale conviene distinguersi), questo movimento personale interiore che non si traduce necessariamente in un comportamento violento, ma abitualmente, in qualche forma di opinione, pregiudizio o condotta di allontanamento, discriminazione o rifiuto.

Per tutto ciò che è stato esposto fin qui, sappiamo già che la coesione del proprio gruppo si fonda, da un lato, sulla difesa di interessi socioeconomici e, dall'altro su questa diffidenza primaria e ancestrale di fronte all'estraneo. Da ciò deriva che il concetto di sociabilità più artificiale (civilizzata) basata su valori universali e cosmopoliti si oppone a questo altro concetto di sociabilità più primitivo o istintivo che cerca di assicurare la vita e l'identità della *tribu* attraverso sentimenti di superiorità e di esclusione rispetto al gruppo rivale arbitrariamente omogeneizzato e caratterizzato attraverso diversi stereotipi.

D'altronde, se concepiamo la xenofobia fondamentalmente come elemento ideologico legittimante determinati meccanismi di potere e, allo stesso tempo, come sentimento reattivo di prevenzione e di difesa che si dà in identità ipotizzate come minacciate dalle azioni di gruppi estranei, allora stiamo fissando la sua origine in immagini e rappresentazioni totalmente soggettive o in razionalizzazioni che, sia che abbiano qualche contatto con la realtà sia che non ne abbiano, possono comunque essere rafforzate da fattori oggettivi e razionali.

Mi piego a pensare che la segregazione sociale delle minoranze etniche è stata da sempre un prodotto delle relazioni di potere intergruppo, anche se i suoi effetti si manifestano molto più chiaramente e con più virulenza quando si incontrano con interessi materiali in opposizione o in tempi di incertezza economica (per esempio, il razzismo si propaga in alcune parti con estrema rapidità in epoche di crisi, recessione, disoccupazione, etc. precisamente perché vi esistevano in forma larvale o latente le condizioni perché potessero affiorare).

L'atteggiamento degli spagnoli verso immigrati

Per conoscere gli atteggiamenti degli spagnoli verso la popolazione immigrata utilizzeremo le ricerche effettuate dal Centro de Investigacion

sobre la Realidad Espanola (CIRES) negli anni 1994 e 1995 e lo studio realizzato dal Centro de Investigacion Sociologicas (CIS) sugli « Atteggiamenti verso l'immigrazione » del gennaio 1995.

In una prima approssimazione di carattere generale sull'opinione che gli spagnoli hanno circa il loro considerarsi razzisti o xenofobi, i dati offerti dal CIRES pongono in rilievo che anche più della metà degli spagnoli crede che il nostro grado di xenofobia/razzismo sia simile a quello degli altri stati europei, in cambio la proporzione di quelli che ritengono che siamo meno razzisti è superiore alla proporzione che ci crede più razzisti.

Tavola 5. Motivo che spiega perché in Spagna saremmo meno razzisti degli altri paesi europei

	1993	1994
Base: siamo meno razzisti	(313)	(304)
La Spagna è stata storicamente un paese aperto all'esterno per cui non vi è rifiuto verso gli esterni	54%	56%
In Spagna ci sono ancora molto meno immigrati che in altri paesi europei e sorgono meno conflitti	41%	36%
n.r.	5%	8%

Fonte: Informe CIRES 1993-1994.

Il motivo per il quale si considerano con atteggiamenti meno razzisti rispetto al resto degli europei è attribuito, come possiamo leggere nella tabella 5, a cause di carattere storico più che al fatto che in Spagna il numero di immigrati sia ancora inferiore a quello di altri paesi europei.

Tavola 6. Motivo che spiega che in Spagna saremmo meno razzisti di altri paesi europei, per caratteristiche socioeconomiche

Marzo 1994	Base: meno razzisti	(1)	(2)	n.r.
Base: siamo meno razzisti	(304)	56%	36%	8%
Età				
meno di 30 anni	(94)	58%	38%	4%
da 30 a 49 anni	(109)	49%	41%	9%
da 50 a 64 anni	(61)	61%	30%	9%
Più di 65 anni	(40)	65%	24%	11%
Status socioeconomico				
Alto	(63)	54%	40%	6%
Medio	(166)	54%	39%	8%
Basso	(75)	64%	26%	10%
Destra	(30)	60%	30%	10%

<i>Marzo 1994</i>	<i>Base: meno razzisti</i>	<i>(1)</i>	<i>(2)</i>	<i>n.r.</i>
Indice di Xenofobia				
Non xenofobo	(84)	60%	35%	5%
Poco xenofobo	(113)	49%	42%	9%
Abbastanza xenofobo	(89)	61%	29%	10%
Molto xenofobo	(18)	61%	34%	6%

Fonte: Informe CIRES 1993-1994. Elaborazione propria.

Tutti i segmenti sostengono in maggioranza l'opinione manifestata nella tavola precedente, ma sono le persone di maggior età e quelle di status socioeconomico più basso ad appoggiare l'idea che siamo meno razzisti perché la Spagna è stato storicamente un paese aperto all'esterno. Esaminati gli atteggiamenti generali di fronte al fenomeno dell'immigrazione degli stranieri in Spagna, andiamo ad analizzare gli atteggiamenti degli spagnoli verso gli immigrati provenienti da paesi meno sviluppati, differenziando i paesi di provenienza. Di tutti i gruppi menzionati è il gruppo degli « arabi e dei musulmani » quello che riceve una valorizzazione più bassa. Questa svalorizzazione è una costante nei differenti studi realizzati negli ultimi cinque anni.

Così, nella tavola 7, osserviamo che quello dei marocchini è il gruppo verso cui si esprime meno simpatia (5,1, in una scala da 0 a 10), anche se non appare rifiutato in modo ampio. Gli abitanti della Unione Europea sono accreditati della maggior simpatia (7) insieme ai latinoamericani.

Tavola 7. Simpatia verso i cittadini...

Latinoamericani	7
Marocchini	5,1
Filippini	5,8
Africani	6
ex URSS	5,5
Unione Europea	7
Portoghesi	6
Europei dell'Est	7
Asiatici	5,5
Nordamericani	5,4

Fonte: Estudio « Actitudes ante la inmigracion » Centro de Investigacion Sociologicas (CIS), 1995.

L'atteggiamento di diffidenza degli spagnoli verso gli arabi si evidenzia in maniera più chiara nell'ambito della loro integrazione nella società. Secondo quanto segnala Izquierdo, A. « l'opinione sulla integrazione nella società spagnola è una questione essenziale che rinvia al piano della realtà

più quotidiana, del mischiarsi di tutti i giorni e in definitiva della accettazione del pieno diritto e su un piano di uguaglianza. Quindi, anche in Spagna, è presente questo « razzismo della differenza » che colloca lo stigma di non integrabile o di integrabilità problematica della persona a seconda del paese di nascita » (Izquierdo, A. 1996, pp. 31-32).

Tavola 8. Immigrati a cui darebbe la preferenza nel facilitarne l'integrazione, per caratteristiche socioeconomiche

<i>Marzo 1994</i>	<i>Totale</i>	<i>Latino amer.</i>	<i>Nord- amer.</i>	<i>Africani di razza negra</i>	<i>Europei dell'Est</i>	<i>Nessuno</i>	<i>Tutti</i>	<i>n.r.</i>
TOTALE	(1200)	16%	1%	4%	14%	16%	44%	5%
Età								
meno di 30 anni	(313)	13%	1%	7%	17%	14%	46%	3%
da 30 a 49 anni	(408)	19%	2%	4%	12%	15%	45%	4%
da 50 a 64 anni	(259)	16%	1%	2%	14%	17%	41%	8%
Più di 65 anni	(220)	15%	—	3%	12%	18%	44%	7%
Status socioeconomico								
Alto	(178)	19%	1%	3%	14%	9%	50%	3%
Medio	(690)	16%	2%	4%	13%	15%	45%	5%
Basso	(332)	14%	1%	5%	14%	20%	40%	5%
Indice di Xenofobia								
Non xenofobo	(235)	12%	—	4%	6%	7%	69%	3%
Poco xenofobo	(444)	15%	1%	4%	10%	10%	52%	6%
Abbastanza xenofobo	(444)	17%	2%	4%	19%	23%	29%	5%
Molto xenofobo	(77)	21%	1%	2%	28%	32%	12%	4%

Fonte: Informe CIRES 9193-1994. Elaborazione propria.

L'integrazione degli arabi nella società spagnola è molto problematica. Si ripete una volta di più il profilo sociodemografico degli xenofobi rispetto alle culture arabe essendo formato dagli anziani/adulti di 65 anni e di status sociale basso.

Questo segmento di popolazione non vede possibile l'integrazione culturale degli arabi e di conseguenza non darebbe loro nessuna preferenza al momento di facilitarne l'integrazione. Di nuovo i gruppi preferiti dagli spagnoli al momento di favorire l'integrazione sono i latinoamericani e gli europei dell'Est. Quando si tratta di analizzare gli effetti sociali e materiali dell'immigrazione che interessano lo sviluppo della vita quotidiana degli spagnoli come la disoccupazione e la delinquenza, ci troviamo di fronte

a opinioni poco favorevoli alla presenza degli immigrati stranieri nel nostro paese. Così la lettura della tavola 9 ci fa rilevare che niente meno che i due terzi degli intervistati nell'anno 1992 opinavano che gli immigrati provocano più disoccupazione. Nel 1993 continuavano ad essere una maggioranza quelli che credevano che gli immigrati creavano più disoccupazione, anche se in proporzione inferiore a quelli dell'anno precedente; nel 1994 si osserva un ritorno alle posizioni precedenti e torna ad aumentare la percentuale di coloro che ritengono che l'immigrazione provochi un aumento della disoccupazione.

Tavola 9. Influenza della presenza degli immigrati dei paesi meno sviluppati sulla disoccupazione degli spagnoli

	1992	1993	1994
<i>Totale</i>	(1200)	(1200)	(1200)
Più disoccupazione	62%	55%	57%
Non influenza	34%	40%	39%
n.r.	4%	5%	4%

Fonte: Informe CIRES 1993-1994. Elaborazione propria.

Un cambiamento nelle opinioni degli spagnoli si può registrare riguardo alla possibile influenza dell'immigrazione sul fenomeno della delinquenza.

Tavola 10. Influenza della presenza degli immigrati dei paesi meno sviluppati sulla delinquenza in Spagna

	1992	1993	1994
<i>Totale</i>	(1200)	(1200)	(1200)
Più delinquenza	56%	44%	52%
Non influenza	36%	47%	41%
n.r.	8%	9%	7%

Fonte: Informe CIRES 1993-1994. Elaborazione propria

Nell'affrontare il tema della delinquenza osserviamo che le opinioni degli spagnoli sono positive. Sebbene nell'anno 1993 una leggera maggioranza ritiene che l'immigrazione non abbia influito sull'aumento della delinquenza, nell'anno 1994 ci troviamo ad un ritorno alle posizioni precedenti, e predomina nuovamente l'opinione degli effetti negativi dell'immigrazione.

Tavola 11. Influenza della presenza degli immigrati dei paesi meno sviluppati sulla delinquenza in Spagna, per caratteristiche socioeconomiche

<i>Marzo 1994</i>	<i>Totale</i>	<i>Più delinquenza</i>	<i>Non influenza</i>	<i>n.r.</i>
Totale	(1200)	52%	41%	7%
Età				
meno di 30 anni	(313)	46%	49%	5%
da 30 a 49 anni	(408)	49%	44%	6%
da 50 a 64 anni	(259)	55%	38%	8%
Più di 65 anni	(220)	62%	27%	12%
Status socioeconomico				
Alto	(160)	52%	45%	3%
Medio	(528)	52%	42%	6%
Basso	(512)	52%	38%	10%
Indice di Xenofobia				
Non xenofobo	(235)	23%	69%	8%
Poco xenofobo	(444)	50%	41%	9%
Abbastanza xenofobo	(444)	63%	30%	7%
Molto xenofobo	(77)	83%	13%	4%

Fonte: Informe CIRES 1993-1994. Elaborazione propria.

In tutti i segmenti della popolazione, eccetto in quelli minori di 39 anni e in quelli che si dichiarano non xenofobi, predomina la proporzione di quelli che opinano che l'immigrazione proveniente dai paesi meno sviluppati ha avuto effetti sulla delinquenza.

Riassumendo, si può affermare che gli spagnoli sono attualmente più sensibili ad attribuire all'immigrazione proveniente dai paesi meno sviluppati conseguenze negative per la società spagnola. Sulla loro opinione ha potuto influire la situazione di crisi economica nazionale ed internazionale. Più della metà ritiene infatti che gli immigrati abbiano contribuito ad aumentare disoccupazione e delinquenza.

INMACULADA SERRA YOLDI
Università di Valencia

Traduzione di Stefania Alotta

Bibliografia

- C. BLANCO FERNANDEZ, *Immigracion e identidad colectiva. Reflexion sobre la identidad en el Pais Vasco*, « Revista Papers » n. 43, 1994, pp. 41-61.
 CIRES, *La realidad social en Spagna*, Fundacion BBV, Madrid 1993-94.
 COLECTIVO IOE, *La inmigracion extranjera en Spagna: sus características diferenciales en el contexto europeo*, in *Contreras los retos de la inmigracion*, Edi. Talasa, Madrid, 1994.
 ESTUDIO, *Actitudes ante la inmigracion. Centro de Investigacion. Una perspectiva*, « Revista de Serveis socials » n. 1 Valencia, 199/, pp. 53-70.

- A. IZQUIERDO ESCRIBANO, *La inmigracion inesperada*, Edi. Trotta, Madrid, 1996.
 JUAREZ (dir), *V informe Sociologico sobre la situacion Social en Spagna Sociedad para todos en el ano 2000*, Fundacion Foessa, Madrid, 1994.
 E. RAMIREZ GOICOECHEA, *Inmigrantes en Spagna: Vida y Experiencias*, Edi. CIS Madrid, 1996.
 C. SOLÉ, *Racismo, etnicidad y educacion intercultural*, Edi Educacio y Mon Actual, Lleida, 1996.

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)*

Italia e Spagna di fronte all'immigrazione

L'idea di una ricerca comparativa fra Italia e Spagna nasce dalla possibilità di individuare alcune caratteristiche che sembrano accomunare le due penisole e appaiono importanti nel condizionare l'approccio dei due paesi e delle loro popolazioni al fenomeno dell'immigrazione e alla conseguente convivenza di gruppi etnici differenti.

L'analisi comparativa dell'incontro inter-etnico così come esso va concretizzandosi in paesi europei che si affacciano sul Mediterraneo come appunto la Spagna e l'Italia ha, fra gli altri, lo scopo di capire come le specificità storiche, socio-culturali ed economiche di queste nazioni influenzino ed orientino le relazioni fra le diverse comunità di immigrati e le popolazioni autoctone. Una riflessione sul modo in cui il fenomeno dell'immigrazione è stato affrontato in questi due paesi, un contributo alle riflessioni sulla formazione delle società multi-culturali come tentativo di acquisire una maggiore consapevolezza delle dinamiche avviate dall'incontro di gruppi etnici e culture differenti anche in contesti diversi. Del resto la stessa portata internazionale e mondiale del fenomeno migratorio sembra imporre un'analisi di tipo comparativo.

Geograficamente l'Italia e la Spagna sono bagnate dal Mediterraneo ed entrambe si caratterizzano per la loro vicinanza ai paesi del Nord-Africa. La loro posizione, centrale nel mar Mediterraneo, le rende facilmente raggiungibili dalle popolazioni dei paesi africani. Eppure le due penisole del nord del Mediterraneo solo in tempi relativamente recenti si sono avviate a diventare meta delle popolazioni di immigrati provenienti dal sud del mondo e non solo africano.

Da un punto di vista storico infatti, Spagna e Italia sono accomunate da un lungo passato di emigrazione delle proprie popolazioni. Si è trattato di un processo migratorio che ha prodotto lo spostarsi degli Italiani e degli Spagnoli all'interno del proprio paese ma anche all'estero, verso i paesi del Sud-America e verso il Nord-Europa.

Possiamo anzi dire che dalla scoperta dell'America alla metà e forse più del ventesimo secolo, i flussi migratori andavano dall'Europa, povera e sovrappopolata, ai nuovi mondi le cui risorse erano tutte da scoprire, « valorizzare », o sfruttare. L'America del Nord come quella del Sud, l'Australia come i paesi dell'Africa, dell'Asia o dell'Oceania erano le mete di europei in cerca di fortuna. Questo spostamento dall'Europa verso paesi non europei, il più delle volte era facilitato da un rapporto di potere fra i paesi interessati. Quasi sempre gli europei che partivano alla volta dei

paesi di recente scoperta, lo facevano con il sostegno del potere colonizzatore esercitato dai loro governi.

Dalla fine del secolo scorso fino alla prima guerra mondiale e poi fra le due guerre l'emigrazione di Spagnoli e Italiani verso i paesi nel Sud-America e del Nord-Europa subisce una forte accelerazione.

Di fatto lo sviluppo industriale ed economico del vecchio continente fa sì che in generale circa cinquanta milioni di europei si trasferiscano nel Nord-Europa o oltremare. Fra essi in gran numero sono proprio Italiani e Spagnoli oltre a Portoghesi e Greci.

Intorno agli anni '50 si assiste ad un vero e proprio cambiamento di tendenza dei flussi migratori e sono le popolazioni dei paesi del terzo mondo, precedentemente meta degli europei a spostarsi verso l'Europa diventata importatrice di manodopera.

Ancora una volta sono soprattutto i paesi nord europei a porsi come meta privilegiata delle popolazioni africane, sudamericane o asiatiche. Francia, Svizzera, Belgio, Gran Bretagna, Repubblica federale Tedesca sono le mete europee principali di gente in cerca di fortuna. Italia e Spagna, come Portogallo e Grecia continuano ad esportare manodopera e solo intorno agli anni '70 si avviano a trasformarsi in paesi di immigrazione con una sensibile diminuzione della emigrazione sia interna che esterna. Nello specifico italiano tale trasformazione si realizza nella prima metà degli anni '70 mentre in Spagna ancora più recentemente, a metà degli anni ottanta.

Per gli studiosi di entrambi i paesi è indubbio che il fenomeno dell'immigrazione in Italia e in Spagna sia stato condizionato dalla politica di chiusura delle frontiere intrapresa dai paesi tradizionalmente meta delle correnti migratorie europee e extraeuropee. Francia, Gran Bretagna, Germania, Belgio, dopo aver attratto manodopera straniera, grazie ad opportuni interventi legislativi, hanno avviato soprattutto dopo lo shock petrolifero del 1973 una politica immigratoria restrittiva. Anche la Francia, che aveva mantenuto una certa apertura, soprattutto verso la formula dell'asilo politico « è giunta addirittura nel 1987 ad espellere persone cui era già stato concesso lo status di rifugiato politico »¹.

A livello generale le due penisole europee sembrano affrontare il nuovo fenomeno di cui sono protagoniste con un timore superiore a quello che la portata di esso sembra giustificare. In molti studi, articoli e interventi sulla presenza immigratoria risulta evidente la preoccupazione di sottolineare la dimensione veramente limitata del fenomeno. Alla campagna allarmista attribuibile ai mezzi di comunicazione di massa si affianca la difficoltà di offrire una valutazione quantitativa precisa della presenza straniera nei territori nazionali. Infatti la valutazione del fenomeno non può che basarsi su stime data la condizione di irregolarità, a-legalità e illegalità in cui vive parte degli immigrati presenti in generale in tutti i paesi europei. Così non è un caso che Lorenzo Cachón Rodríguez inizi il suo contributo

¹ CENSIS, Conferenza nazionale dell'immigrazione, *Immigrati e Società Italiana*, Editalia, 1990, p. 145.

sulla rivista *Reis* n. 69 del 1995 proprio affermando che solo recentemente la Spagna è diventata paese di immigrazione e che « lo è solo in piccola misura, dato che gli stranieri residenti non rappresentano attualmente più del 2 per 100 del totale della popolazione che vive in Spagna ». Bisogna però dire che sebbene il fenomeno in entrambi i paesi non raggiunga in ogni caso il livello numerico proprio di paesi come la Francia, il Belgio o la Germania, non si ignora che si tratti, comunque, di un fenomeno destinato ad estendersi. Infatti sempre L. Cachón Rodríguez prosegue chiarendo che molto significativa « è la grande crescita del numero di immigrati dai paesi poveri che si è verificata negli ultimi anni »².

Questa necessità di limitare i timori suscitati dalla presunta numerosità degli immigrati presenti nel contesto nazionale, evidenziandone il limite numerico in relazione a quello della popolazione autoctona accomuna molti interventi di studiosi del fenomeno, spagnoli e italiani. Possiamo anche dire che il problema dell'immigrazione emerge insieme alla questione del ridimensionamento della numerosità degli stranieri immigrati, a testimoniare che la consapevolezza di essersi trasformati in paesi di immigrazione si è manifestata contemporaneamente alla paura dell'invasione, della perdita di alcuni diritti percepiti dai cittadini nazionali come privilegi da conservare o da garantirsi rispetto allo straniero. Si è talvolta scatenata una competizione per quei diritti fondamentali il cui riconoscimento per i cittadini nazionali si percepiva minacciato dalla loro eventuale estensione ai cittadini stranieri (diritto alla casa e al lavoro).

In Italia è forse il ritardo con cui ci si rende conto della trasformazione da paese di emigrazione in paese di immigrazione a spiegare le reazioni spesso allarmiste ed emotive con cui il fenomeno dell'immigrazione è stato affrontato. Una delle esigenze prioritarie che ne scaturisce è senza dubbio quello di razionalizzare il fenomeno facendo chiarezza sulle sue dimensioni reali precedentemente ingigantite. In questa ottica il 4, 5 e 6 Giugno del 1990 viene convocata una conferenza nazionale dell'immigrazione con il dichiarato intento di contribuire all'esplorazione del fenomeno cercando di riorientarne l'approccio, considerato ancora troppo emotivo, attraverso un approfondimento conoscitivo³.

Dalla ricerca Censis del '90 emerge la possibilità di coniugare l'immigrazione all'insegna del « sono meno di ». Proprio negli atti della conferenza nazionale dell'immigrazione si afferma che « gli stranieri extracomunitari *sono meno di* quanto si poteva ritenere, certamente meno rispetto

² LORENZO CACHÓN RODRIGUEZ, *Marco Institucional de la Discriminación y tipos de inmigrantes en el mercado de trabajo en España*, « Reis » 69/95, 105: « Solo recientemente, España ha pasado a ser un país de inmigración. Y solo lo es en pequeña medida, ya que los extranjeros residentes no representan en la actualidad más que un 2 por 100 del total de la población que vive en España. Pero lo significativo ha sido el cambio de país de emigración a país de inmigración y el gran crecimiento del número de inmigrantes de países pobres que se ha producido en los últimos años ».

³ Conferenza Nazionale dell'immigrazione Censis, *Immigrati e società*, Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro Editalia, 1990, p. 5.

alla percezione minacciosa che la popolazione spesso ha del fenomeno »; (...) « *sono meno uniformi* di quanto, in maniera superficiale, si finisce generalmente con l'assumere, se non si vanno a studiare nel dettaglio e a distinguere le varie categorie »; « *sono molto meno irregolari* di quanto si pensi. Quando si pensa al fenomeno dell'immigrazione si pensa ad un grande mondo di clandestini. Al contrario, grazie anche alle leggi approvate, la dimensione della clandestinità oggi sembra tendere a diminuire e raggiunge, mediamente cifre piuttosto basse, in certi casi attorno al 20-25%. Sono anche *molto meno diversi* rispetto a quanto si potrebbe pensare, se si colgono ad esempio alcuni aspetti dei livelli di istruzione. Mediamente il 40% possiede una laurea o un diploma. In quanto a religione il 30% è costituito da cattolici ».

Fino alla metà degli anni '70 la Spagna era soprattutto un paese di emigranti e dalla metà degli anni '80 entra a far parte del polo di attrazione di immigranti all'interno del « sistema migratorio europeo ».

Fino al 1960 l'immigrazione straniera in Spagna costituiva un processo molto lento che si è andato accelerando sempre più (con un rallentamento fra il 1974 e il 1978 a causa della crisi economica), soprattutto fra il periodo della prima (1985-86) e della seconda (1991-92) regolarizzazione. In dieci anni, a partire dal 1983 il numero degli stranieri in Spagna è passato da 210.350 a 430.422 rappresentando comunque solo il 2% della popolazione totale.

Cachón Rodríguez sottolinea che la seconda metà degli anni ottanta non ha significato solo l'inizio della immigrazione massiva in Spagna ma, anche e soprattutto, l'inizio del cambio nell'origine degli immigrati⁴. Fino al 1991, infatti, la Spagna era un paese con una immigrazione prevalentemente proveniente dalla Comunità Europea la cui caratteristica principale era la ridotta attività lavorativa, e l'età avanzata. In tal maniera alla fine degli anni '90 il 58% di stranieri erano sposati, il 51% erano donne, ed il 13% avevano più di 60 anni, e soprattutto, più del 60% provenivano dalla Comunità Europea⁵. Tuttavia agli immigrati tradizionali in Spagna e cioè a cittadini europei e latinoamericani (*hermanos latinoamericanos* scrive Rodríguez) iniziano ad aggiungersi i « vicini » del sud, cioè i Marocchini. Secondo Rodríguez è soprattutto questo cambiamento a fare dell'immigrazione un fenomeno sociale percepito dalla società spagnola come un problema. Da un lato, infatti la disinformazione fa sì che molti Spagnoli credano che in Spagna ci siano più immigrati che in Italia, Francia o Germania; d'altro lato è l'apparizione di questi nuovi immigrati a far sì che nell'immaginario spagnolo si formi l'immagine sociale dell'estraneo, di un « altro » differente dagli « altri » storici degli Spagnoli: i gitani⁶.

⁴ L. CACHÓN RODRIGUEZ, *Marco institucional de la discriminación y tipos de inmigrantes en el mercado de trabajo en España*, « Reis » 69/95, p. 107.

⁵ A. IZQUIERDO ESCRIBANO, « Papers » 43, 1994.

⁶ La aparición de estos nuevos inmigrantes (los « verdaderos » extranjeros) hace que en el imaginario español comience a conformarse la imagen social de un « otro », distinta a la de los « otros » históricos de los españoles, los gitanos. Cachón Rodríguez, cit. p. 107.

Del resto nella percezione collettiva è proprio con l'« altro » e non con gli « altri » che si entra in contatto, secondo una percezione uniforme, che omologa tutti gli immigrati. Dopo le prime difficoltà, anche degli stessi osservatori del fenomeno immigratorio, vari studiosi si incaricano di evidenziare il carattere tutt'altro che uniforme della compagine immigratoria. Si inizia a sottolineare la scarsa omogeneità dei gruppi di immigrati. Si rileva la variabilità delle dimensioni e delle caratteristiche sociali e culturali specifiche delle varie etnie. In relazione alle comunità islamiche presenti sul territorio si manifesta per gli studiosi spagnoli, come per quelli italiani, la necessità di separare i termini, correntemente utilizzati quasi in maniera intercambiabile, di « mondo arabo » e « mondo islamico ». In effetti, si osserva in vari contributi, solo in parte la presenza islamica sul territorio è riconducibile alla presenza araba poiché anche l'Africa occidentale come l'Indonesia sono fortemente islamizzate ed esportatrici di manodopera. Ogni cultura inoltre, non ha solo subito l'islamizzazione ma interiorizzandola, l'ha anche rielaborata. Si fa osservare, peraltro, che anche all'interno delle stesse comunità di immigrati islamici si distinguono i veri musulmani dagli altri, i praticanti, quelli che pregano, da quelli che compiono solo il digiuno del Ramadan ma che magari bevono alcolici. A tutto ciò va aggiunto che paesi come il Libano o la Nigeria possono contare fra gli emigrati una buona parte di cittadini di religione cristiana.

La comunità immigrata più consistente in Spagna è senza dubbio quella marocchina con cui sono immigrati, insieme alle persone « anche » lingua araba, gesti, riti, usanze, costumi islamici. Benché la Spagna vanti un passato ricco di storia islamica, nonostante la vicinanza geografica essa non ha costituito per lungo tempo una meta privilegiata né della popolazione del vicino Marocco né delle altre popolazioni del Nord-Africa. Solo nel 1992 gli immigrati marocchini giungono a superare in numerosità il contingente immigratorio fino ad allora più consistente, la comunità britannica. L'apparizione dell'Islam in Spagna è stata del resto ritardata dal regime franchista anche se diversi studenti, provenienti da Paesi del Medio-Oriente con i quali la dittatura aveva stabilito relazioni di cordialità, non solo si integrarono professionalmente nel contesto sociale spagnolo ma finirono con l'ottenere la cittadinanza spagnola. Provenienti dalla Siria, dal Libano, dalla Giordania e dall'Iraq, quasi tutti studenti o liberi professionisti, quegli immigrati non si sentono oggetto di discriminazione ed infatti costituiscono il gruppo meglio integrato, godendo di un inserimento socio-economico piuttosto elevato. Fra gli altri, vi erano anche Palestinesi provenienti soprattutto dalla Giordania e dal Libano, che formano un gruppo molto politicizzato e unito da grande solidarietà, non sempre pienamente integrato nel tessuto socio-economico spagnolo, ma che non può considerarsi discriminato. Le mete privilegiate dei flussi migratori durante gli anni '60 erano però costituite dalla Francia, dalla Germania Federale e in misura minore da Belgio ed Olanda. A metà degli anni '70 l'emigrazione dei paesi extraeuropei subisce un nuovo impulso, per motivi strettamente economici. Nel decennio '75-'85 la Spagna, priva di una legislazione sull'immigrazione, attrae una immigrazione indiretta. Si incrementa la presenza

di donne che migrano, ora, anche indipendentemente dai loro eventuali coniugi, per aiutare la famiglia, perché alcune sono considerate nel loro paese « disonorate » ma anche alla ricerca di indipendenza. Anche in Italia G. Favaro e M. Tognetti Bordogna rilevano fra le cause che maturano i progetti migratori delle donne episodi conflittuali, nei rapporti familiari, nella coppia oppure atteggiamenti di rottura con i valori tradizionali⁷. In questa nuova fase numerosi sono gli immigrati marocchini. La politica di protezionismo economico avviata dal Governo Marocchino non riesce a sostenere l'agricoltura tradizionale e il piano di stabilizzazione adottato nel 1978 aggrava le condizioni dei settori più deboli della popolazione, cosicché secondo i dati ufficiali, fra il 1971 e il 1982 più di 1 milione di persone emigrarono. Intorno agli anni '70 però i paesi della CEE avviano misure restrittive della immigrazione, così che i flussi migratori individuano nuove mete, fra cui la Spagna e l'Italia — che nel 1992 accolgono rispettivamente 90.000 e 170.000 immigrati marocchini⁸. Se si considera che nel 1984 gli immigrati in Spagna dal terzo mondo erano prevalentemente latinoamericani, (37.946 con solo 7.668 africani di cui 5.172 marocchini) si può comprendere quanto sia stato veloce il flusso immigratorio dei Marocchini in Spagna (42.193 nel 1993 con permesso di lavoro). Fra le ragioni della superiorità numerica degli immigrati marocchini rispetto ad altre comunità di immigrati extracomunitari possiamo indicare, senza dubbio, la vicinanza geografica fra Marocco e Spagna e la relativa facilità di accesso dovuta all'estensione dei confini marittimi.

Come già in Italia, anche in Spagna si fa notare che l'immigrazione musulmana si mantiene al margine dell'Islam ufficiale, presente nelle due penisole, su cui domina il sospetto della strumentalizzazione finalizzata al controllo degli immigrati.

Negli studi sulla immigrazione, sia in Spagna che in Italia è frequente il riferimento al carattere recente della loro trasformazione da paesi di emigrazione a paesi di immigrazione, forse anche a spiegare l'impreparazione a livello legislativo, e la carenza di una politica sociale per l'immigrazione che ha caratterizzato entrambi i paesi. In effetti il primo reale intervento di politica immigratoria in Italia si è avuto solo nel dicembre del 1986, con la legge n. 943.

Si trattava di una legge che se riconosceva agli stranieri extracomunitari, regolarmente residenti e alle loro famiglie alcuni diritti come quello alla parità di trattamento rispetto ai lavoratori italiani, all'uso dei servizi sociali e sanitari, alla scuola, all'abitazione, al ricongiungimento familiare, si poneva soprattutto come intervento legislativo disciplinante gli ingressi e volto a sanare le situazioni di soggiorno e di lavoro irregolare e che comunque prendeva in esame solo il lavoro dipendente.

⁷ G. FAVARO e M. TOGNETTI BORDOGNA in *Donne dal mondo, strategie migratorie al femminile*, Ed. Guerini e Associati, 1991, p. 74.

⁸ COLECTIVO IOE, *Presencia del sur. Marroquies en Cataluna*, Madrid, Fundamentos 1995, pp. 92, 93.

Il primo intervento legislativo spagnolo, comunemente conosciuto come « Ley de Extranjeria », ossia la Ley Orgánica 7/85 suscitò addirittura le critiche di organizzazioni non governative come Amnesty International che la definirono « la concretizzazione della xenofobia pratica dell'Amministrazione e del razzismo nella società spagnola »⁹.

Essa provocò anche un ricorso per incostituzionalità da parte del Defensor del Pueblo per la violazione delle norme del PIDCP delle Nazioni Unite e della convenzione Europea per la difesa dei diritti umani e delle libertà fondamentali.

Effettivamente il Tribunale Costituzionale riconobbe l'incostituzionalità di alcuni articoli della Legge di extranjeria. Secondo Ernesto J. Vidal Jil (professore di Filosofia del Diritto) l'imposizione di risiedere legalmente in Spagna per poter godere dei diritti e delle libertà, insieme alle restrizioni di diritti quali il suffragio, la libertà di circolazione interna, di riunione, di associazione, di educazione e la libertà di iscrizione al sindacato e di sciopero, giustificano le denunce del carattere xenofobo e razzista di questo primo provvedimento legislativo del governo Spagnolo che, di fatto, dovette ritirare alcuni articoli della cosiddetta legge di extranjeria. Ancora nel settembre del 1995, il Centro de Informacion de Trabajadores Migrantes (CITMI-CITE) della Comunità Valenciana pubblicava un libretto informativo in cui si osservava che la Spagna, non aveva ancora ratificato nessuno dei convegni diretti ai lavoratori migranti organizzato dalla Organizzazione Internazionale dei Lavoratori così come non aveva ratificato il convegno delle Nazioni Unite tenutosi nel Dicembre 1991¹⁰. Francisco Solans Puyuelo, presidente del Citmi-Cite, analizzando la Ley de Extranjeria alla luce della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani osserva criticamente che: « Può accadere, come legalmente sanzionato, che nella libera, democratica e socialista Spagna, una persona sia detenuta senza compiere delitto (art. 9), essendosi rivelata la sua "infrazione amministrativa" per il colore della sua pelle (art. 2), che le venga applicata una legge speciale per il fatto di avere una diversa origine nazionale (art. 2.2), che subisca una condanna fino a quaranta giorni di carcere e senza giudizio (art. 10) né presunzione di innocenza (art. 11) venga allontanata, e che le si impedisca in diverse maniere il ricorso ai tribunali per la sua difesa (art. 8)?... ». Solans Puyuelo fa notare che la legge da extranejeria stabilisce un clima di permanente sospetto sullo straniero anche se è stata dichiarata inconstituzionale nella parte in cui autorizzava il Ministero degli Interni a sciogliere associazioni di immigrati per ragioni di interesse pubblico¹¹.

Il fenomeno dell'immigrazione solleva l'importante questione dei diritti degli immigrati e dei diritti degli autoctoni, quasi sempre rinviati al

⁹ ERNESTO J. VIDAL GIL, *Los derechos de los extranjeros en españa. Un análisis crítico de la legislación y la jurisprudencia*, « Revista de Serveis Socials », n. 1, Enero-Abril 1995, Generalitat Valenciana.

¹⁰ Informe del Centro de informacion de Trabajadores Migrantes De la Comunidad Valenciana, CITMI-CITE, settembre 1995, Valencia.

¹¹ *Ibidem*, pp. 15-17.

senso comune come diritti contrapposti, i diritti degli uni contro i diritti degli altri. Ed in questa contrapposizione rientra la gestione degli spazi, degli uni e degli altri, concepiti anch'essi come antagonisti. Spazi lavorativi e spazi di vivibilità che vengono contesi e volutamente o no anche condivisi. La piazza, la stazione, le vie affollate e i luoghi bui diventano lo spazio dell'incontro ma anche del limite oltre il quale è meglio non andare o che è « consigliabile » non frequentare in certi orari... E c'è lo spazio sempre aperto delle problematiche non ancora risolte e sempre esplosive dell'aggressione razziale, della clandestinità e perciò della presenza fisica ma non di diritto di molti immigrati — spazio rubato — della prostituzione straniera che si affianca e in parte soppianta quella autoctona. Si pone così la questione della convivenza fra gruppi etnici distinti, fra maggioranze e comunità minoritarie. Questo chiaramente al di là di ogni dibattito sul controllo dei flussi migratori e sulla chiusura delle frontiere. Anche limitando il contingente immigratorio resta aperta infatti la questione di quella minoranza che vive, lavora e si muove in uno spazio nazionale, secondo dei ritmi che non le appartengono e con i quali si confronta. Alle sue difficoltà ed esperienze di vita di una realtà fisica, ma anche sociale così lontana da quella che conosce, deve aggiungersi che anche gli autoctoni si confrontano con tali presenze, con le immagini, i pensieri e le reazioni che la loro vista provoca. In effetti anche quando la relazione non è diretta o vissuta, anche quando è solo mediata dai mezzi di comunicazione di massa, comunque una qualche forma di interazione viene avviata. Si pensi per esempio a quanto testimonia nel suo libro Salah Methnani: « Un giorno mentre sto aspettando l'autobus, una signora che porta una grossa borsa, appena mi vede se la stringe dopo averla messa a tracolla e prende per mano la sua bambina. Ha paura. Di me. Io vorrei avvicinarla, dire che tutto va bene e che non c'è ragione di avere paura e sorrido, faccio cenno alla bambina. Ma è peggio »¹².

Volenti o nolenti autoctoni e immigrati sono obbligati ad improntare strategie di relazione che non necessariamente passano per un contatto diretto o per un dialogo ma che comunque rappresentano uno scambio, « sono » una comunicazione. L'incontro di Methnani con la signora con la borsa è stato un incontro senza parole ma pieno di significati. In realtà i due hanno comunicato. Soprattutto hanno comunicato le immagini che coltivavano l'uno dell'altro.

Ecco allora che la sola presenza di immigrati stranieri in un paese spinge alla formazione di associazioni pro-immigrati, di immigrati, anti-immigrati o per la « promozione dell'identità autoctona » o « per gli immigrati » per incoraggiarli-aiutarli a tornarsene a casa con estremismi che vanno da « solo loro hanno una vera cultura » che ripristinano l'immagine di buon selvaggio al « ci stanno invadendo e finiremo per perdere la nostra identità diventando tutti neri ».

Si sviluppa cioè un contesto dinamico in cui forze distinte interagisco-

¹² M. FORTUNATO, S. METHNANI, *Immigrato*, Theoria Roma Napoli, 1990.

no per difendere, garantire o estendere interessi di vario tipo, da quelli culturali a quelli economici. In Italia le problematiche della convivenza di gruppi etnici differenti sono legate alla immigrazione degli stranieri provenienti dai paesi in via di sviluppo molto più che per la Francia o la Gran Bretagna, che vi si erano ampiamente confrontate durante l'esperienza della colonizzazione e nella fase post-coloniale anche in conseguenza dei particolari accordi con le ex colonie.

Del resto le potenze coloniali hanno adottato differenti politiche e strategie di relazione con i cittadini provenienti dai vecchi possedimenti. Anche la Spagna ha avuto una storia coloniale che ha creato relazioni particolari con le ex colonie, soprattutto del Sud-America, tanto che gli Spagnoli mostrano attualmente maggiore disponibilità ed apertura verso l'integrazione degli immigrati latino-americani che non verso i più vicini — almeno geograficamente — immigrati marocchini. Naturalmente la questione dell'incontro di etnie differenti è del tutto diversa negli Stati Uniti dove il fenomeno oltre che all'immigrazione di stranieri è legato alla questione della schiavitù. L'immigrazione ha aperto nel tessuto sociale spagnolo ed italiano problematiche nuove, sconosciute o la cui soluzione era data per scontata. In Italia le prime importanti espressioni di intolleranza hanno messo in discussione, nei dibattiti e sulla stampa, l'apertura verso lo straniero e lo spirito di accoglienza degli Italiani. Gli Spagnoli si sono confrontati non più solo con l'alterità « *de los jitanos* » ma anche con quella dei marocchini e delle altre minoranze ora presenti sul territorio. Si sono create posizioni opposte e simmetriche circa il tipo di atteggiamenti che si dovevano assumere verso i nuovi arrivati, fra chi affermava l'uguaglianza di tutti e chi invece sottolineava e anche valorizzava la diversità fino ad affermare la non integrabilità degli stranieri nella società nazionale. Una polarità fra chi era per l'accoglienza in ogni caso, sempre e comunque, anche come forma di risarcimento per il male subito dagli immigrati nei loro paesi per via delle varie colonizzazioni e dei vari razzismi e chi esprimeva rifiuto di ogni forma di inserimento reale degli immigrati, in nome della loro estraneità rispetto alla compagine nazionale.

A livello intellettuale si avviano tutta una serie di riflessioni, dibattiti, conferenze e convegni che diventano il luogo privilegiato della elaborazione di quello che una volta era solo il razzismo classico, ora affiancato e/o sostituito da quello che è stato definito razzismo culturale o differenzialista che afferma non la vecchia e non più pubblicamente sostenibile superiorità delle razze, ma la naturale disuguaglianza delle culture. Meglio, quello che si va affermando sempre più come atteggiamento razzistico differenzialista è quell'atteggiamento che può affermare il proprio assoluto rispetto per le culture degli altri, al punto da ritenere che vadano assolutamente salvaguardate e da sostenere: una concezione di esse come realtà in sé chiuse, prive di ogni possibilità di evoluzione e cambiamento. Si risente in questi dibattiti e confronti teorici dell'influenza delle teorizzazioni che hanno avuto la loro origine in Francia negli anni '70, in concomitanza con le prime adozioni di misure restrittive nei confronti degli immigrati extracomunitari. Nella contrapposizione fra antirazzisti e razzisti si inserisce la categoria

di « reciprocità » nell'accusa di razzismo. Il dibattito si svolge in maniera tale che, gli antirazzisti accusati di stigmatizzare senza cognizione di causa gli enunciatori delle tesi inegalitarie come ignoranti, irrazionali e malati di razzismo, si vedono espropriati dei loro concetti fondamentali quali la difesa dell'identità e il rispetto delle differenze. Così in Francia P.A. Taguieff individua come « *dogmi dell'antirazzismo* » la possibilità di relazionarsi a culture differenti prescindendo da giudizi di valore, e il pari valore di tutte le culture affermando l'inconoscibilità dell'ipseità altrui e la necessità di preservarne l'alterità proprio in virtù della sua inintellegibilità.

Secondo F. Ferrarotti « i razzisti, anche quando oggi insistono sulle differenze culturali, non hanno per questo abbandonato i loro presupposti originari, che sono e restano biologici, "naturali", immodificabili, voluti e decretati dalla natura, creata da Dio, e quindi da Dio stesso »¹³.

In effetti non si è poi tanto lontani da quella irriducibile differenza fra le razze, sostenuta dalle teorie del razzismo classico che pone le comunità umane in relazione gerarchica e spesso in condizione di non comunicabilità.

Secondo Javier de Lucas una delle risposte agli interrogativi posti dalla presenza di comunità di immigrati in contesti europei utilizza l'idea che la contrapposizione culturale sia molto più difficile da risolvere di quella ideologica o politica. Questo tipo di approccio sosterebbe che la caduta della contrapposizione fra capitalismo e socialismo reale ha condotto al rifugio nelle identità culturali che tenderebbero a rafforzare le loro differenze per affermarsi¹⁴. Il dibattito teorico solo apparentemente è staccato dalla realtà quotidiana, solo apparentemente riflette « sugli » atteggiamenti e i comportamenti dei gruppi etnici in relazione. In realtà essi sono talvolta lo specchio di quegli atteggiamenti, a volte ne legittimano le giustificazioni e non sono estranei neanche alla loro produzione, alla loro motivazione. Il ruolo di coloro che osservano (inevitabilmente partecipando) i fenomeni di tolleranza come quelli di intolleranza, di incontro come di scontro è fondamentale. I contenuti delle loro riflessioni, delle loro teorie vengono infatti poi veicolati dai mezzi di comunicazione di massa che, esercitando la funzione di semplificazione e di cassa di risonanza, contribuiscono a trasformare il sapere e le teorie in senso comune.

E se nel vivere quotidiano c'è chi giura di poter riconoscere l'odore di uno straniero di colore ovviamente, noi ci domandiamo quanto le vecchie teorie razziste che attribuivano un fondamento fisiologico anche alle differenze culturali abbiano influito sullo sviluppo di questo « sottile olfatto ». Quanto cioè i saperi dominanti del passato, le idee scientifiche dei grandi e meno grandi pensatori del passato sono oggi divenute senso comune?

Di fronte al problema dell'immigrazione è inevitabile interrogarsi sulle

¹³ F. FERRAROTTI, *La Tentazione dell'oblio*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 193.

¹⁴ J. DE LUCAS, *Tolerancia: ¿Hasta cuando? Reflexione intempestivas en el año internacional de la tolerancia*, « *Revistas de serveis socials* » Año internacional de la tolerancia Generalitat Valenciana, n. 1, Enero-Abril 1995.

possibilità di costruire — fra le culture — un piano comune di condivisione che garantendo la convivenza lasci spazio alle specificità dei gruppi etnici. Nel fare ciò, data la portata globale assunta dai flussi migratori, ci sembra importante l'assunzione di una prospettiva comparativa dell'incontro inter-etnico, e soprattutto uno scambio intenso di prospettive, di opinioni e studi fra chi si occupa di questi fenomeni nei diversi contesti nazionali.

STEFANIA ALOTTA

Bibliografia

- M. ABULMAHAN, *Comunidades islamicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.
- P. BALTA, *Islam. Civilizacion y sociedades*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- L. CACHÓN RODRÍGUEZ, *Marco Institucional de la discriminacio y tipos de inmigrantes en el mercado de trabajo en Espan*, « REIS » 69/75.
- CENSIS, *Conferenza nazionale dell'immigrazione. Immigrati e Società Italiana*, Consiglio nazionale dell'Economia e del Lavoro, Editalia, 1990.
- COLECTIVO IOE, *Presencia del Sur. Marroquies en Cataluna*, Madrid, Fundamentos, 1995.
- F. FERRAROTTI, *La tentazione dell'oblio. Razzismo, Antisemitismo, Neo-nazismo*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- M. FORTUNATO-S. METHNANI, *Immigrato*, Theoria, Roma-Napoli, 1990.
- Informe del Centro de informacion de Trabajadores Migrantes de la Comunidad Valenciana, CITMI-CITE, Valencia, settembre 1995.
- A. IZQUIERDO ESCRIBANO, *Consecuencias de la regularizacion de trabajadores extranjeros: 1991-1992*, « Revista Papers » 43/94.

Società multiculturale e relazioni interetniche nell'isola di Trinidad

L'isola di Trinidad, facente parte dell'arcipelago sud caraibico, si trova ad avere alle soglie del duemila un tessuto sociale molto singolare, dovuto alla particolare evoluzione storica; esso viene preso quale esempio di possibile realizzazione di una società di tipo multiculturale alla luce delle molteplici confutazioni teorico-pratiche.

È interessante l'analisi della formazione di questa notevole varietà etnica e della sua attuale quanto pacifica esistenza sia per la contrapposizione ad avvenimenti dettati da odii e prevaricazioni razziali, che ancora stanno sconvolgendo il mondo, sia per il suo rapporto con teorie sociologiche, alcune sostenitrici della sua attuazione, peraltro reale, altre che la controbattano.

Tra le tesi che vedono impossibile la convivenza di differenti gruppi etnici sullo stesso suolo spicca quella di A. Smith che trova riscontro nella disgregazione degli stati multinazionali come l'ex Urss, il Medioriente e gli stati balcanici, ed afferma che avendo le nazioni origini etniche, perciò indissolubili, se soffocate in principio in nome di uno stato o nazione comune, riemergeranno con più forza distruggendo il fattore di uguaglianza.

L'esempio di società multietniche come Stati Uniti, Canada, Argentina ed Australia mostra come sia sempre stato dominante un gruppo culturale maggioritario, spesso precedente agli altri che, cercando di assimilarli con modelli normativi e scelte economiche, giunge ad attivare una « cultura politica » che include i nuovi immigrati. Costoro però, pur accettando le norme, non permisero al nuovo status di nazione la dissoluzione del patrimonio culturale, restando fedeli da una parte all'unità politica ma dall'altra alle proprie origini. Quindi tale dualismo, spesso fonte di instabilità e divisione, raramente consente allo stato multietnico di costituire una nazione.

Sembra dunque che le attese di un cosmopolitismo siano ben lontane mentre si fa sempre più strada, usando una definizione di A. Smith, il « revival etnico » come ulteriore e rinnovata ricerca delle proprie radici.

Hanno perso valore anche processi come il commercio e l'economia a scala mondiale, il largo spettro delle comunicazioni, l'incremento dei viaggi e l'istruzione, ritenuti determinanti per la dissoluzione di nostalgie e sentimenti etnici.

Invece proprio nel XX secolo in ogni Stato l'etnicità si è dimostrata forza politica e sociale vitale che unisce persone e società partecipanti ad

una medesima comunità di cultura, supportata e legittimata anche dalla rinascita del nazionalismo, movimento ideologico dedito ad ottenere e mantenere l'autonomia, l'identità e l'unità di un gruppo sociale concepito come nazione. Secondo la tesi del politologo J. Kellas, nel nazionalismo e nella politica etnica si riscontrano caratteristiche emotive di una tale intensità che paiono derivare da un comportamento istintivo e da una predisposizione umana alla fedeltà verso il « proprio gruppo » ed all'ostilità verso quello altrui (etnocentrismo) (Kellas, 1993). Mentre Kellas attribuisce il nazionalismo alla natura umana, Smith ritiene che sia una formazione storica più che naturale, dal momento che ciò che veramente definisce un gruppo etnico è il suo passato e la sua storia, da cui derivano le peculiarità culturali. Considerando valide le tesi che non ammettono la possibilità di realizzare una società multiculturale, si nota come anche la teoria del « *melting pot* », formulata da sociologi americani negli anni venti, abbia fallito i suoi principi. La questione chiedeva se fosse possibile conservare l'identità di un gruppo in un'aggregazione societaria che si identificasse in determinati valori sovraetnici o se si verificasse il destino dell'assimilazione. La Scuola di Chicago elaborò la teoria assimilazionista, conosciuta poi con la metafora del « *melting pot* », che sosteneva l'impossibilità della perpetuazione dei vari gruppi, essendo l'etnicità una variabile del tutto secondaria per cui l'immigrato avrebbe adottato la cultura maggioritaria; essa distingueva la staticità della società di origine con la dinamicità di quella d'arrivo e con l'ovvia vittoria della « modernità » sulla « tradizione ». Fortunatamente tutto ciò non si è avverato, anzi la situazione attuale mostra come queste ipotesi fossero attese dai paesi di « accoglimento » degli immigrati, che avrebbero accettato lo straniero solo se docile, plasmabile e pronto a rinnegare la sua identità. L'attenzione è adesso puntata sul pluralismo che permette l'identificazione dei diversi gruppi e la conservazione della loro identità; cambiano quindi i termini della metafora che non rappresenta più il crogiolo assimilazionista con il « *melting pot* » bensì l'integrazione pluralistica con la « *salad bowl* » dove ogni ingrediente mantiene le proprie caratteristiche particolari ma contribuisce nello stesso tempo al gusto d'insieme ed alla composizione globale.

Non è comunque semplice la realizzazione di una società come mosaico culturale in cui vige il pluralismo poiché sono chiamate in causa minoranze etniche ed immigrati, due termini sempre problematici. Infatti, se la comunità immigrata, da parte sua, cerca di ricostruire un gruppo fondato su valori e simboli comuni che permettano un'autoidentificazione e da parte del paese di accoglienza non avviene parallelamente uno scambio culturale interetnico, si verifica una frattura tra la realtà del paese ricevente e quella dell'immigrato; l'identità dell'immigrato costituisce quindi un ostacolo al processo di socializzazione ed integrazione del soggetto e l'ostilità sarà maggiore quanto più l'immigrazione modificherà l'ambiente socioeconomico. D'altra parte conflitti e forme di esclusione più marcate sono generate per la competizione nell'accesso alle risorse, per il godimento di beni pubblici e per l'aggravio contributivo. La paura di essere soffocati da forze esterne ed aggressive con il potere di disgregare, desocializzare

e disumanizzare, giustifica il carattere difensivo di atteggiamenti etnocentrici che non implicino però il pregiudizio.

Dopo queste considerazioni sembra una pura utopia parlare di società multiculturale, formula irta di difficoltà ed abbagli, ma se come propone Lazzarini (1994, pag. 93) si assumessero come postulati di partenza il reciproco arricchimento tra culture diverse e la valorizzazione del pluralismo, la prospettiva di una trasformazione multietnica della società basata sul differenzialismo egualitario non sarebbe così lontana. Proponendo questo tipo di integrazione, il modello cioè della differenza nell'uguaglianza o dell'uguale riconoscimento delle differenze, si presuppone il riconoscimento dell'« altro » come soggetto, come attore sociale, come cultura e valori diversi ma non inferiori. E se il processo con cui si verifica e solidifica la convivenza con persone « diverse » è graduale e sottoposto ad alcune condizioni non si possono che avere effetti positivi; è importante infatti che i cittadini di questa auspicata società multiculturale siano sempre informati con progetti mirati ad aumentare la conoscenza del fenomeno migratorio, che vi siano riflessioni sui reciproci interessi derivati dalla convivenza, che si chiariscano modalità e termini con cui si programmerà il flusso degli immigrati perché l'impatto non sia violento e gli ambiti dell'impiego della loro forza lavoro siano definiti.

Non è quindi azzardato affermare che con una pianificazione globale dei rapporti tra paesi a sviluppo avanzato e paesi in via di sviluppo non vi saranno più minacce e si potrà una volta per tutte smentire ciò che affermava De Gobineau e cioè che il « *mélange* », la mescolanza tra varie culture, porti alla rovina. Nessuna cultura storica può ritenersi superiore ad un'altra, depositaria di valori esclusivi, né può credere di autoalimentarsi poiché senza differenze culturali con cui confrontarsi ed avere reciproci rapporti non possono che giungere la decadenza, l'appiattimento e l'impoverimento.

Il caso di Trinidad è alquanto singolare poiché il tipo di società qui presente smentisce molte delle teorie sociologiche prima citate e rappresenta una comunità multiculturale *ante litteram*.

Il motivo principale della « pacifica convivenza » è individuato nel mantenimento delle proprie tradizioni da parte di ogni etnia mai soffocata da una diversa egemonia.

È comunque opportuno un accenno alla storia dell'isola per comprendere come tutto ciò si sia potuto verificare.

Trinidad, scoperta nel 1498 da Cristoforo Colombo durante il suo terzo viaggio nel nuovo mondo, era popolata da circa 35.000 indigeni distinti tra Caraibi al nord, Arawak e Shebaio a sud; gli spagnoli si insediarono definitivamente a Trinidad nel 1852 organizzando « *encomiendas* » (piantagioni) ed assegnando ad ogni piantatore un certo numero di amerindi i quali tuttavia furono sempre riluttanti a condurre vita domestica e « cristiana ». La terra era coltivata a tabacco, venduto di contrabbando ad Olandesi ed Inglesi, ma quando la Spagna ne venne a conoscenza distrusse tutte le navi straniere presenti, intensificò la sorveglianza e l'industria del tabacco declinò sostituita dallo zucchero.

Dopo un periodo di crisi economica, di epidemie e di rivolte contro il governatore, verso il finire del XVIII secolo, sotto l'influenza degli alleati francesi, gli Spagnoli liberalizzarono i commerci con le altre isole dell'Impero e ne rafforzarono la difesa favorendo lo sviluppo delle provincie più abbandonate con l'immigrazione di nuovi piantatori; nel 1783 venne approvata una Carta del Popolo emanata in Spagna che offriva condizioni molto vantaggiose a persone disposte a trasferirsi con i propri schiavi in quella terra selvaggia, l'unica condizione era che provenissero da un paese amico della Spagna e fossero di religione cattolica; gli incentivi stabiliti per accaparrarsi coloni erano denaro e lotti di terra mentre agli schiavi affrancati disposti a trasferirsi sull'isola era concessa una parte di terreno pari alla metà di quella accordata ai bianchi.

Nel 1797 gli immigrati erano 16.000 tra europei, schiavi e sanguemisti, gli amerindi erano invece ridotti ad un migliaio. Il governatore di allora, lo spagnolo Chacon, favorì l'afflusso di nuovi coloni a scapito dei vecchi colonizzatori spagnoli ritenuti corrotti ed indolenti, emanò anche un decreto di confisca di tutte le terre incolte e si circondò di consiglieri stranieri soprattutto francesi; i legami con il Venezuela sotto la cui giurisdizione si trovava l'isola, si fecero sempre più deboli e la struttura sociale di Trinidad si diversificò sempre più dalle colonie spagnole del continente; presto l'isola ebbe un cuore del tutto francese: i piantatori che ricoprivano le cariche più alte della comunità erano francesi così come la lingua, i costumi e lo stile di vita. Ai vertici della società c'erano i bianchi facoltosi ma dal 1790, durante il periodo della rivoluzione francese, anche la popolazione di Trinidad rispecchiava le idee rivoluzionarie; infatti repubblicani, realisti, neri affrancati fuggiti dalle isole schiaviste si rifugiavano qui dove, non potendo aspirare a cariche pubbliche, non erano però sottoposti alle discriminazioni delle altre colonie britanniche e francesi.

Gli immigrati più numerosi erano gli schiavi africani di lingua patois e religione cattolica, giunti sull'isola a seguito dei padroni, comprati o rapiti nelle vicine colonie; ben presto il loro numero risultò scarso per le esigenze di una colonia in espansione e così dal 1790 anche qui venne introdotta la tratta degli schiavi.

Le guerre napoleoniche, combattute tra Francia ed Inghilterra, sconfinarono spesso nei territori coloniali spagnoli e soprattutto nell'isola poco protetta di Trinidad, dove nel 1797, in seguito alla dichiarazione di guerra della Spagna all'Inghilterra, gli Spagnoli si arresero agli Inglesi e nel 1802 il governo britannico prese formalmente possesso della colonia rendendola una « colonia della Corona », atto che stabiliva il tramonto dell'autogoverno coloniale nelle Indie Occidentali Britanniche. L'Inghilterra, subendo continuamente pressioni dai piantatori che richiedevano sempre più schiavi e dal movimento abolizionista che si opponeva invece alla tratta, propose l'utilizzo di lavoratori liberi, così nel 1806 fu ufficialmente vietata la tratta degli schiavi e l'anno successivo tale commercio fu abolito definitivamente. Inoltre, nel 1833 fu approvato l'« *Act of Emancipation* » voluto per arginare il problema dell'ingresso illegale di schiavi e per il rifiuto dei piantatori verso leggi che attuavano la durezza della schiavitù; la definitiva libertà

degli schiavi apportò notevoli cambiamenti nella società dell'isola poiché ben pochi affrancati rimasero come lavoratori dipendenti nelle piantagioni, preferendo invece stabilirsi in città e dedicarsi al commercio, oppure occupare abusivamente un lotto di terra. Dopo un tracollo dell'economia dovuto al « *Sugar Duties Act* » che favoriva l'acquisto di zucchero straniero più economico di quello delle colonie e quindi il cambiamento nella produzione delle piantagioni, dallo zucchero al cacao, l'Inghilterra dal 1848 acconsentì all'immigrazione di lavoratori a contratto dall'India, suo lontano possedimento, per arginare la mancanza di manodopera, il maggior problema di questa colonia. Trinidad infatti, per tutta la prima metà del XIX secolo, si sviluppò in notevole ritardo rispetto alla maggior parte delle isole caraibiche proprio a causa del sottopopolamento e della difficoltà nel reclutamento di manodopera agricola. La soluzione più semplice per far fronte a tale mancanza era il commercio degli schiavi ma si è visto come l'Inghilterra abbia dato esempio di umanità e lungimiranza nell'opporci alla tratta, benché ciò risultasse a sfavore della sua economia.

Durante la prima metà del XIX secolo, la crescita della popolazione trinidadiana fu irregolare con periodi di stagnazione e perfino di regresso alternati ad altri positivi, dovuti soprattutto all'introduzione illegale di schiavi neri. Quando il problema del popolamento si fece impellente il governatore inglese tentò l'appello ai Cinesi che però, una volta giunti sull'isola si dedicarono quasi esclusivamente al commercio ed all'artigianato; arrivarono anche dissidenti protestanti scozzesi ed irlandesi, soldati mercenari di Napoleone, piantatori di altre isole caraibiche, che accaparratisi lotti immensi di terreno non riuscirono mai a far prosperare a causa dell'isolamento e della difficoltà di comunicazione. Un notevole aumento della popolazione si verificò dal 1838 al 1851, data del primo censimento, crescendo in 13 anni dell'85%, fatto provocato dalla massiccia immigrazione di antillani, neri degli Stati Uniti, Tedeschi, Francesi, Portoghesi, Africani della Sierra Leone e di St. Elena; tuttavia queste persone rifiutavano spesso i lavori della terra come salariati, retaggio della schiavitù, preferivano invece contratti a breve termine, per cui si trattava di una manodopera indocile ed incerta; i piantatori e le autorità coloniali compresero ben presto di non poter fare affidamento su questa gente; il dilemma del reclutamento di manodopera agricola non era ancora risolto pur con i numerosi tentativi messi in atto. La soluzione consisteva nel chiamare lavoratori che non avessero mai provato la schiavitù e tra i sudditi britannici non potevano essere che gli Indiani. Osservando i dati dell'incremento demografico nel censimento del 1851 il fattore più evidente era l'elevata mortalità soprattutto infantile ma quello più limitativo era lo squilibrio della *sex-ratio* poiché l'immigrazione riguardava molto più gli uomini che le donne, disparità accentuatasi ancor più con l'arrivo degli Indiani; un altro dato significativo era l'anomala ripartizione per età, dove la classe di giovani-adulti tra i 20 e i 40 anni rappresentava il 42,5% della popolazione totale, fascia più toccata dall'emigrazione. Dal punto di vista socio-etnico il 92% della popolazione era formato da neri e meticci tra i quali gli immigrati dalle isole vicine ed i loro discendenti costituivano il nucleo maggiore, più di 53.000

persone a metà XIX secolo. Costoro erano definiti da Africani, Indiani e Cinesi come Creoli, cioè originari del luogo e rappresentanti dei costumi e delle tradizioni locali; al suo interno tuttavia la società creola non era omogenea poiché l'élite era formata sia da meticci, che esercitavano professioni liberali, sia dalle famiglie dei coloni europei legate invece alla terra ed alle piantagioni; ad essa si opponeva la massa di piccoli agricoltori ed impiegati ed i neri giunti dall'Africa che mantennero sempre una propria originalità conservando lingua, riti e costumi e costituendo comunità che rinforzavano il patrimonio culturale. Perciò la predominanza di popolazione antillana assicurò a Trinidad la sua unità rinforzata da una politica di acculturazione anglosassone fino all'arrivo dei lavoratori indiani che introdussero invece un fattore fondamentale di divisione della società e dello spazio umano di Trinidad. A partire dalla metà del XIX secolo, grazie all'immigrazione indiana ed antillana ed all'aumento dell'eccedente demografico, la popolazione di Trinidad aumentò a tal punto che il suo spazio geografico poté essere occupato e la sua valorizzazione, fino ad allora accantonata, cominciò ad essere attuata. Dal 1851 al 1921 la popolazione quintuplicò, dal 1921 al 1960 si moltiplicò di due, tre volte; la densità, molto debole a metà XIX secolo, si elevò al livello delle isole più densamente popolate. Considerata come necessaria al progresso, l'immigrazione ebbe come conseguenza l'installazione nel paese di due principali comunità etno-culturali, l'antillana e l'indiana, le cui modalità di inserimento mantennero tra loro profonde differenze. In questo periodo Trinidad accolse circa 222.000 persone la metà delle quali originarie dell'India, la maggior parte delle Piccole Antille. Il successo dell'immigrazione indiana, vero e proprio fenomeno di massa che condusse sull'isola circa 147.000 persone con un contratto di lavoro per cinque anni, delle quali poi solo il 30% ritornò in India, fu l'insieme di più elementi tra cui la natura propria di questa gente, pacifica e laboriosa, abituata a vivere dei prodotti del proprio lavoro e distaccata nei rapporti con Africani e persone di diversa etnia; l'attuazione del proponimento di immigrazione di un'intera comunità umana originaria della stessa ragione, l'Hindustan, costituita da famiglie con i propri capi spirituali, i propri artigiani e non singole persone catapultate in un altro mondo; il modo di organizzare il flusso migratorio che includeva un servizio di reclutamento installato in India che arruolava gli uomini e ne regolava le partenze ed uno sull'isola che li ripartiva tra i datori di lavoro, che sorvegliava l'applicazione dei contratti, le condizioni sanitarie e lavorative. L'attuazione del piano prese il via nel 1845, si interruppe nel 1849-50 a causa delle proteste degli Indiani per le pessime condizioni dei trasporti, dell'accoglienza e del lavoro, ma riprese senza interruzioni dal 1851 al 1917 stimolato dalle domande dei piantatori di canna da zucchero e dalla disponibilità di manodopera.

I datori di lavoro pagavano una tassa appositamente per il reclutamento ed il viaggio, così l'immigrazione indiana nei territori britannici fu conosciuta quale affare di Stato strettamente sorvegliato ed organizzato, come documenta l'Ordinanza del Consiglio Legislativo delle Colonie del 1889 rimasta in vigore fino al termine del piano. I punti forti che assicuravano

una reale protezione dei lavoratori indiani erano: retribuzione del lavoro in denaro secondo le tariffe fissate alla partenza, alloggio e nutrimento assicurato dal datore di lavoro, viaggio di andata e ritorno, assistenza compresa, pagato dall'amministrazione, libertà di ritorno al termine del contratto di cinque anni ed infine riconoscimento e protezione dell'originalità culturale degli immigranti. A questo regolamento, dal 1870 si aggiunsero poi le disposizioni relative al loro accesso alle piccole proprietà rurali della Corona al fine di incoraggiare gli agricoltori indiani a stabilirsi a Trinidad ed a colonizzare il centro e l'est dell'isola coperti ancora da foresta; coloro che non possedevano la somma necessaria per acquistare una concessione di terra potevano ottenerla in cambio del biglietto di ritorno. Dal 1891 l'insieme della popolazione indiana costituì il 35% della popolazione totale modificando così il tessuto sociale dell'isola che, da dominante nera a metà XIX secolo, si trovò formato da due componenti principali 40 anni più tardi. Nel 1932 gli Indiani possedevano più di un quinto delle terre acquistate dai privati dove coltivavano canna da zucchero della quale erano diventati conoscitori. Il successo di tale stabilizzazione definitiva fu determinato sì dalle possibilità di lavoro offerte dal nuovo paese ma soprattutto dalle condizioni di vita del paese natale e dalla situazione economica, sociale e culturale degli emigranti, fattori che ben esplicano i tratti del comportamento e l'unità della comunità indiana. Gli incentivi più forti all'immigrazione furono la povertà stagnante in India che spinse ad emigrare tutti gli strati della popolazione, sia le caste basse che alte, sia gli induisti che i musulmani e la consapevolezza della riunificazione familiare e della comunanza geografica dato che la maggior parte delle persone erano originarie della pianura del Gange; infatti non era raro che gli abitanti di uno stesso villaggio si ritrovassero nella stessa piantagione, aspetto voluto dal regolamento coloniale così che la parentela etnica e linguistica fosse rinforzata da quella locale e contadina. Inoltre, la presenza di numerosi Bramini permise il mantenimento dell'induismo mentre i musulmani sunniti da parte loro si organizzarono presto in associazioni costruendo moschee e scuole coraniche.

Ulteriore fatto che mantenne l'originalità etno-culturale indiana, generando quel fenomeno di « persistenza culturale » (Klass, 1961), rafforzato da un continuo flusso di arrivi dall'India che non permise il dissolvimento dell'identità originaria in un paese straniero, fu l'attaccamento alle strutture familiari; il sistema della famiglia estesa come unità sociale di produzione in cui si schiudeva la personalità dei componenti spari con l'emigrazione e l'Indiano poteva ritrovare solo nella sua famiglia ristretta tale equilibrio psicosociale a lui indispensabile; l'incrocio e la mescolanza non soddisfacevano i gusti a cui era abituato né permettevano il perpetuarsi dei valori a cui era attaccato, infatti il numero di famiglie meticce era pressoché nullo. Ma questa inclinazione non si comprende del tutto se non situata nell'insieme dei rapporti tra Antillani ed Indiani: a causa del numero insufficiente di donne indiane nubili, gli Indiani si sforzavano gelosamente di evitare i rapporti con gli Antillani che invece non le ripugnavano; la carenza di donne provocò rivalità spesso violente tra i due gruppi alte-

rando così la pacifica immagine dell'uomo indiano. Anche nell'ambito lavorativo delle piantagioni costoro erano separati in funzione delle diverse attitudini: gli Indiani, di piccola corporatura, erano destinati a lavori agricoli che esigevano cura ed abilità, gli Antillani, più corpulenti, a lavori di forza e robustezza. Cominciò così la dicotomia tra le due principali etnie che si manifestò sia dal punto di vista della divisione del lavoro sia della disposizione geografica e residenziale e che vide l'organizzazione sociale indiana, forte del proprio bagaglio culturale, rimanere intatta e resistente più a lungo al processo di creolizzazione attuato verso gli altri gruppi. Il governo di Trinidad non smise infatti di chiamare ed accogliere immigrati tra cui i Cinesi, dedicatisi da subito al commercio, Portoghesi, Venezuelani, Francesi da Martinica e Guadalupa, Antillani da Barbados, Grenada e St. Vincent e, più recentemente, Siro-Libanesi e Palestinesi.

La società che si veniva formando era così un prodotto della storia. Nel XIX secolo l'assetto sociale di Trinidad si modellò rispecchiando il sistema di organizzazione delle piantagioni, come tutte le società caraibiche nate con la fine della schiavitù, ma la sua ulteriore evoluzione non seguì per nulla le orme delle isole vicine. Il legame più evidente mantenuto con il sistema schiavistico passato fu la presenza di tre strati sociali tipici: l'élite di predominanza europea, proprietaria terriera, il ceto medio formato da persone di « razza mista » commercianti ed artigiani ed infine l'ultimo strato costituito dagli ex-schiavi. Trinidad però, diversamente dalle altre isole schiaviste, ebbe solo una breve esperienza di questo periodo avendo raggiunto in ritardo lo sviluppo delle proprie piantagioni, inoltre vi era presente un'ampia classe media formata da meticci e neri, possessori di terre e datori di lavoro; il fattore di distinzione più rilevante fu però l'immigrazione su larga scala che trasformò il modello a tre strati. Gli Indiani per esempio, giunti quando il sistema basato sui tre livelli si era già stabilizzato, ne formarono uno del tutto separato; inoltre anche all'interno dell'élite c'erano gruppi differenti: gli espatriati, nati in Europa, i creoli francesi, nati sull'isola e discendenti dei francesi ed i creoli inglesi; parallela all'élite creola bianca se ne stava formando una scura, composta soprattutto da famiglie cattoliche provenienti da Grenada ma una crescita notevole si ebbe nel « medio strato » soprattutto dopo l'emancipazione. La società trinidadiana, alla fine della schiavitù, era quindi divisa al suo interno da molti fattori quali la razza, l'etnia, il colore della pelle, la classe sociale, la cultura, la lingua e la religione e queste ultime potevano essere forze sia unificatrici che divisorie; l'élite bianca tentò spesso di imporre la cultura europea all'intera popolazione, mentre i discendenti africani si battevano per difendere e preservare forme afro-creole. D'altra parte possedere un'eredità culturale e linguistica comune unificò persone di etnie e posizione sociale differenti, ad esempio, il linguaggio creolo (miscellanea di varie lingue tra cui la dominante inglese, francese, spagnolo e dialetti africani), il folklore e le credenze magico religiose furono condivisi sia dall'élite che dalla massa.

Quindi, sebbene profondamente divisa, gerarchica ed autoritaria la società dell'isola non fu mai statica, cosa che permise l'evolversi di una pacifica convivenza.

La singolare caratteristica della struttura sociale di Trinidad consistente nella « rivalità » tra Creoli ed Indiani si è trasmessa fino ad oggi, riflettendosi anche in diversi modelli di insediamento spaziale, dove gli Indiani si sono stabiliti nelle zone rurali mentre i Creoli nei centri urbani, giungendo così ad uno stadio di segregazione. Un dato significativo di tenue cambiamento, analizzato dal geografo Clarke nel 1986, mostra come sia aumentato negli ultimi anni il fenomeno dell'esogamia e cioè dei matrimoni misti, soprattutto tra Indiani Cristiani e Creoli, fatto incredibile prima d'ora. Ciò si è potuto verificare grazie all'influenza di una maggior socializzazione tra i giovani di culture diverse, dovuta anche alla similarità nelle strutture occupazionali ed alla capacità di competizione per gli spazi residenziali, grazie inoltre ad una maggior autonomia degli interessati nella scelta del matrimonio, prima affidata ai genitori di vedute assai tradizionalistiche. Perciò, accanto alla presenza di differenti etnie, un altro fattore emblematico che avvalorava la diversità riscontrata nella società di Trinidad è la mescolanza tra di esse, partecipe da poco pure l'indiana; per cui una persona è razzialmente « pura » solo se entrambi i genitori sono della medesima razza, colui che invece nasce da persone con radici eterogenee è definito di razza mista. Come asserisce Crowley: « In Trinidad, un numero elevato di individui può contare nella sua genealogia sei o più correnti razziali. Queste persone sono orgogliose delle proprie origini mescolate e si vantano di essere un « vero miscuglio » o un « *West Indian callaloo* ». Ne risulta che l'essere di razza mista è il simbolo odierno del vero trinidadiano, mentre gli uomini di razza pura sono, per contrasto, quelli giunti a Trinidad da altri luoghi. È curiosa la metafora culinaria utilizzata da Crowley ma di uso comune là, che paragona la gente dell'isola al piatto tipico nazionale, il *callaloo*, una zuppa costituita da molti ingredienti diversi che alla fine la rendono assai gustosa. Fu perfino coniato un lessico particolare per individuare e definire le mescolanze tra le varie razze, dove quelle pure sono servite come fondamento delle interazioni tra le etnie. I Trinidadiani sono giunti così a riconoscere la propria vera identità con l'eterogeneità che li caratterizza, anzi la mescolanza costituisce oggi sia una fluida categoria etnica sia socioeconomica, tuttavia una combinazione di forze differenti agisce in questa società, da una parte un pronto riconoscimento delle sue influenze multiculturali, della sua storia e della sua popolazione, dall'altra la rivendicazione di legittimità delle diverse culture. Perciò Trinidad, pur essendo una proclamata società eterogenea, non può abbracciare totalmente l'idea di un'identità nazionale mista, poiché esiste tra i distinti gruppi la preoccupazione di un oblio culturale, di un'assimilazione ed acculturazione non desiderata. Questa società è contemporaneamente mista e distintiva, avendo adottato il motto di « unità nella diversità » ed il credo del « *callaloo* » che le permette di rimanere non amalgamata.

Dal punto di vista politico, fino al 1986 vi fu la predominanza di un governo creolo formalmente ostile agli Indiani; in seguito la elezione furono vinte da un partito multi-etnico, il NAR (*National Alliance for Reconstruction*), il quale però, non rispettando le attese, fu sconfitto dal governo attuale indiano indù. L'aspetto positivo del trascorso, ma anche dell'odier-

no, predominio etnico consiste nel fatto che fu sempre pacifico né mai caratterizzato da oppressioni ed atti di genocidio, degenerazioni frequenti nella presa di potere di un gruppo distinto. Certo l'attuazione di una politica che sia in grado di conciliare, senza torti, non solo idee e posizioni, ma anche culture assai differenti, è forse un'utopia, poiché si tratta di potere, entità desiderata da tutti; non si esclude che seppur in una situazione di omogenea maggioranza governativa possano vigere il rispetto, la libertà di parola e di espressione e tutti quei diritti dovuti a riguardo delle minoranze: solo così si evita la spietata dominazione che non lascia possibilità di vita. Il realizzarsi a Trinidad di una società multiculturale e di pacifiche relazioni interetniche è stato facilitato dal fatto che l'isola non è l'atavica terra madre di alcun gruppo etnico ora residente, quindi nessuno vi ha sviluppato un senso di proprietà tale da scaturire nel nazionalismo e nelle conseguenti rivendicazioni territoriali. Ciò significa che non essendoci un gruppo indigeno consistente che ha fatto valere sugli altri le proprie radici, tutti si sono sentiti in un certo senso ospiti e quindi privi di arroganza prevaricatrice. La tesi di A. Smith sull'origine etnica delle nazioni secondo la quale le identità culturali premoderne tipiche di ogni comunità sono oggi indissolubili, è veritiera se applicata a determinati soggetti; nel caso di Trinidad questo discorso non si può sostenere poiché le sue origini etniche furono diversificate dalla sua storia ed essa non costituì mai una nazione se non nel XX secolo insieme a Tobago. Se si parla invece di « revival etnico », ne risulta un'accezione diversa dalla definizione di Smith in quanto ogni gruppo etnico qui non ha mai sotterrato o dimenticato le proprie tradizioni che tutt'oggi sono rispettate e non vi è stata quindi alcuna riscoperta delle origini, tanto che questi termini non solo validi per la società di Trinidad. Per quanto riguarda la convivenza di differenti gruppi etnici, essa dà corpo ad una vera e propria comunità multiculturale, dove ognuno è libero di professare la propria religione: si incontrano infatti moschee, templi e processioni induiste, chiese presbiteriane, morave, battiste, cattoliche ed è risaputa la pratica di riti africani; ognuno esprime la propria cultura con feste tradizionali come il Carnevale, l'Hosay Musulmana e la Divali Indiana; esistono poi differenti tipi di musica, di cibo e di modi di dire tipici delle diverse lingue.

La risposta al quesito su come queste persone possano convivere in un territorio non vastissimo si trova nell'intima separazione tra loro, per cui il separatismo e la segregazione non hanno avuto solo aspetti ed effetti negativi dal momento che hanno preservato l'integrità delle varie culture e la fedeltà dell'individuo verso il proprio gruppo non permettendo profondi conflitti interetnici. I due lati della medaglia della società trinidadiana, da una parte fiera di essere multirazziale, ma dall'altra attenta a specificare le differenze, sembrano l'assioma della tesi di Lazzarini (1994) che vede una società multi-etnica basarsi sul differenzialismo egualitario e cioè sui modelli della differenza nell'uguaglianza o dell'uguale riconoscimento delle differenze. Così è testimoniato anche da un elogio per le pacifiche ed armoniose relazioni razziali che intercorrono tra i vari gruppi etni-

ci residenti, espresso dal « Presidente dei Cittadini » ed apparso sul quotidiano locale come prova di una realtà di difficile attuazione ma non impossibile.

VERONICA MASSUSSI

Bibliografia

- A cura di MACIOTI M.I. (1991), *Per una società multiculturale*, Ed. Liguori.
- A cura di SIGNORINI I. e vv. (1992), *I modi della cultura*, Ed. NIS.
- BERNARDI U. (1992), *L'insalatiera etnica. Società multiculturale e relazioni interetniche*, Ed. Neri Pozza.
- BRAITHWAITE L. (1975), *Social stratification in Trinidad*, University of West Indies.
- BREERETON B. (1979), *Race relations in colonial Trinidad*, Cambridge University Press.
- BREERETON B. (1981), *A history of modern Trinidad*, Heinemann Press.
- CLARKE C.G. (1986), *East Indians in a west Indian town: S. Fernando*, Trinidad, Allen and Unwin Press.
- CROWLEY D. (1957), *Plural and differential acculturation in Trinidad*, American anthropologist Press.
- DEVEREUX J. (1967), *Saggi di etnopsichiatria generale*, Ed. Armando.
- FERRAROTTI F. (1988), *Oltre il razzismo. Verso la società multirazziale e multiculturale*, Ed. Armando.
- GIACOTTINO J.C. (1977), *Trinidad et Tobago. Etude géographique*, Université de Lille.
- ISIG (1993), *Minoranze etniche ed immigrazione. La sfida del pluralismo culturale*, a cura di Laura Bergnach ed Emidio Sussi, Ed. Franco Angeli.
- KELLAS J.G. (1993), *Nazionalismi et etnie*, Ed. Il Mulino.
- KLASS M. (1961), *East Indian in Trinidad*, Columbia University Press.
- LAZZARINI G. (1993), *La società multietnica*, Ed. Franco Angeli.
- LEVI-STRAUSS C. (1984), *Lo sguardo da lontano*, Ed. Einaudi.
- LEVI-STRAUSS C. (1967), *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Ed. Einaudi.
- LIJPHART A. (1977), *Democracy in plural societies*, Yale University Press.
- NAIPAUL V.S. (1988), *Una casa per il signor Biswas*, Ed. Mondadori.
- PREMDAS R. (1993), *Ethnic conflict in Trinidad and Tobago*, University Caribbean Studies.
- SMITH A.D. (1984), *Il revival etnico*, Ed. Il Mulino.
- SMITH A.D. (1992), *Le origini etniche delle nazioni*, Ed. Il Mulino.
- YELVINGTON K. (1993), *Trinidad ethnicity*, University Caribbean Studies.

Tipologia dei nuovi immigrati e dei loro bisogni nell'esperienza della Caritas di Roma

Le statistiche ufficiali (Ministeri degli Interni e del Lavoro, ISTAT, INPS, Camera di Commercio) permettono di acquisire molti dati sui nuovi immigrati e di dare loro un contorno meno impreciso di quanto normalmente si pensi. È quanto la Caritas diocesana fa dal 1991 con la sua pubblicazione annuale « Dossier statistico sull'immigrazione ».

Un'analisi prettamente quantitativa abbisogna, comunque, di essere completata con un osservatorio di natura qualitativa. Attraverso il suo Centro di ascolto per stranieri la Caritas di Roma si fa carico anche di questo compito.

Il Centro, nel periodo 1990-96, ha tesserato ben 61.146 stranieri, così ripartiti quanto alla provenienza continentale: Europa 34,6%, Asia 20,3%, Africa 31,8%, America 15,3%. Le donne costituiscono il 35,8% del totale e i minori il 7,5%.

CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri: situazione lavorativa. Valori assoluti (1996)

<i>Emissione 1^a tessera</i>	<i>Disoccupati</i>	<i>Precari</i>	<i>Stabili</i>	<i>Ins.</i>	<i>In aspettativa</i>	<i>Totale</i>
< 89	79	42	29		1	151
1990-93	760	672	365	70	18	1.885
1994	417	296	214	26	13	966
1995	982	811	182	32	29	2.036
1996	1.528	618	104	34	2	2.286
Totale	3.766	2.439	894	162	63	7.324

FONTE: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

Si tratta di un osservatorio così ampio che difficilmente è possibile ritrovare in altre città d'Italia. In concreto, anche dopo che si detraggono quelli già titolari di permesso di soggiorno, si sono registrati presso il Centro della Caritas pressoché tutti i nuovi immigrati che hanno chiesto in

provincia la regolarizzazione ai sensi del decreto-legge 489/1995 emanato dal governo Dini. Una lettura attenta dei dati registrati dalla Caritas consente di tratteggiare un profilo più preciso dei nuovi venuti.

**CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri:
situazione lavorativa. Valori percentuali negli anni 1989-'96**

<i>Emissione 1ª tessera</i>	<i>Disoccupati</i>	<i>Precari</i>	<i>Stabili</i>	<i>Ins.</i>	<i>In aspettativa</i>	<i>Totale</i>
<1989	2,1	1,7	3,2		1,6	2,1
1990-93	20,2	27,5	40,8	43,2	28,6	25,7
1994	11,1	12,1	23,9	16,1	20,6	13,2
1995	26,1	33,2	20,4	19,8	46,0	27,8
1996	40,5	25,5	11,7	20,9	3,2	31,2
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Totale	3.766	2.439	894	162	63	7.324

Fonte: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

Pare ovvio sottolineare che quanto rilevato a Roma solo in parte può essere riferibile ad altri contesti. La capitale, infatti, opera come un'area di accoglienza e di smistamento verso le città del Centro-Nord, dove è più agevole l'inserimento nel settore industriale, così come a Roma è facile inserirsi nei rami del lavoro domestico e della ristorazione.

**CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri:
situazione lavorativa. Valori percentuali nei singoli anni 1989-'96**

<i>Emissione 1ª tessera</i>	<i>Disoccupati</i>	<i>Precari</i>	<i>Stabili</i>	<i>Ins.</i>	<i>In aspettativa</i>	<i>Totale</i>
<89	52,3	27,8	19,2	—	0,7	151
1990-93	40,5	35,8	19,5	3,2	1,0	1.885
1994	43,2	30,6	22,2	2,7	1,3	966
1995	48,2	39,8	8,9	1,6	1,5	2.036
1996	66,8	27,0	4,5	1,6	0,1	2.286
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	
Totale	51,4	33,3	12,2	2,2	0,9	7.324

Fonte: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

Le notizie raccolte si riferiscono ai nuovi venuti, che si sono registrati ex-novo nel 1996, e a parte di quelli venuti negli anni precedenti, che nel corso del 1996 hanno rinnovato la tessera Caritas.

Radiografia delle diverse comunità

Anche se il progetto migratorio ha un carattere individuale, è comprensibile che siano abbastanza simili i progetti migratori di quanti vengono da uno stesso paese. Infatti queste persone più facilmente possono influenziarsi a vicenda nel proporre (da parte di chi è già in Italia) o nell'organizzare la partenza, nel pianificare gli spostamenti, nella ricerca del lavoro, nel far fronte ad una sopravvivenza per lo più difficile attraverso la solidarietà etnica.

Queste sono le radiografie di alcune comunità straniere dei diversi gruppi etnici desunte dai dati della Caritas di Roma, che tengono conto di quanto acquisito sia nel primo che nei successivi ascolti.

I *pakistani*, così come gli *indiani* e i *bengalesi*, diversi per lingua e per religione, si sono concentrati a Roma nei primi mesi del 1996 in attesa di ottenere risposta positiva alla istanza di regolarizzazione che non sempre è stata suffragata da un lavoro vero e proprio. Trovano non poche difficoltà nell'apprendimento dell'italiano e nell'inserimento, anche per il loro grado di istruzione medio-basso.

Per lo più i *pakistani*, una volta ottenuto il permesso di soggiorno, si spostano nelle città del Nord dove è più facile rinvenire un'occupazione. Altri durante l'estate si occupano come venditori ambulanti.

Gli *indiani* sono propensi a lavorare come braccianti agricoli, specialmente nella zona di Aprilia, dove si sistemano in condizioni più o meno precarie. Anche tra di loro molti nutrono la speranza di trasferirsi nelle città del Nord (Brescia, Bolzano e Vicenza).

I *bengalesi*, che provengono da una delle zone più povere del mondo, dimostrano grande coraggio nell'affrontare le difficoltà della loro esperienza migratoria. Si arrangiano come lavavetri, come venditori nei mercatini rionali (di fazzoletti, aglio, accendini), per le strade e in estate sulle spiagge. Dopo aver capito la funzionalità della conoscenza dell'italiano, si dimostrano più disponibili a frequentare i corsi della Caritas. Chiedono quasi esclusivamente l'assistenza medica, per lo più per problemi gastrici e polmonari. Abitano in gruppi di 8-10 persone, in prevalenza nelle zone Casilino, Prenestino, Esquilino, per meglio ripartire il costo di affitti spesso esosi. In parte iniziano a trovare sistemazione come domestici o assistenti di anziani. La concessione del permesso di soggiorno è un fatto molto importante perché, dopo un'assenza di anni, possono ritornare per due o tre mesi in patria.

Tra i *rumeni* prevalgono gli uomini, anche se negli ultimi mesi dell'anno sono arrivare in continuazione le donne per ricongiungersi ai loro mariti e poter lavorare anch'esse come domestiche. Provengono in prevalenza dalle regioni transcarpatiche, quelle meno industrializzate e più povere. Il loro

ciclo migratorio dura circa due anni, il tempo necessario per mettere da parte dei guadagni da reinvestire in patria: alcuni stanno conoscendo la seconda o la terza esperienza migratoria. Gli uomini si occupano come manovali nel settore dell'edilizia per una paga giornaliera che, dopo l'afflusso dei moldavi, è scesa a 50-60.000 lire. Chi è più fortunato può lavorare per qualche settimana nello stesso cantiere; gli altri, quando va bene, riescono a fare tre giornate la settimana.

I rumeni fruiscono con assiduità dei servizi della Caritas, sia della mensa che dell'ostello. La presenza dei nuovi venuti nell'ostello della Caritas è andata accentrandosi nella seconda parte dell'anno: purtroppo, per la difficoltà di totalizzare almeno 5-6 giornate lavorative al mese, finito il mese di accoglienza previsto, si sono sistemati nuovamente presso gli sfasciacarrozze dei quartieri Casilino, Prenestino, Collatino e Centocelle, nei vagoni abbandonati presso le principali stazioni ferroviarie, Termini in testa, presso case o scuole non più utilizzate.

I cittadini della ex federazione jugoslava, arrivati di recente, non sono più titolari dei permessi di soggiorno per motivi umanitari e ormai vanno incontro a soluzioni precarie così come avviene per i rumeni.

I moldavi, per la maggior parte di sesso maschile, a partire dall'autunno hanno iniziato a venire, dalla loro piccola repubblica (4,5 milioni di abitanti) a ridosso della Romania, per sfuggire alla disoccupazione. Arrivano in pullman e muniti di visto, ottenuto tramite agenzie.

I maghrebini, in Italia da lungo tempo, sono in buona parte titolari di permesso di soggiorno, provengono dalle province del Sud dove hanno lavorato nel settore agricolo e si spostano per trovare un'occupazione meno usurante e meglio retribuita. Altri, pur essendo venuti in Italia in tempo utile per godere della regolarizzazione, per motivi burocratici non hanno ottenuto il permesso di soggiorno e alla fine, spazientiti, hanno voluto ricominciare a Roma la loro avventura migratoria.

Gli etiopi sono in prevalenza donne, anche giovanissime, per lo più entrate con visti regolari, per il cui rilascio hanno pagato a fantomatiche ditte circa 300 dollari. Nel passato l'emigrazione dall'Etiopia era di transito e gli interessati attendevano circa due anni il trasferimento oltreoceano, o nel Nord America o in Australia. Questo progetto migratorio è diventato più difficile e molti etiopi sono costretti a restare in Italia, dove peraltro non è così agevole essere riconosciuti rifugiati politici. Comunque non sono stati numerosi gli etiopi che hanno presentato domanda di regolarizzazione. Attraverso la Caritas ricevono il vitto e, grazie alla disponibilità di istituti religiosi, anche l'alloggio.

La loro cultura millenaria è molto diversa da quella frenetica che trovano da noi: da non dimenticare, poi, che gli etiopi si dividono in tante comunità etniche. Vi è chi riesce a lavorare come strillone dei giornali o aiutante di banco nei mercati, mentre le donne lavorano come domestiche: per chi deve andare oltreoceano, si tratta di risparmi assolutamente necessari. In assenza di altre soluzioni, si riuniscono in gruppi per affittare un alloggio e così possono dividere le relative spese, come anche quelle del vitto.

I richiedenti asilo sono spesso ospiti delle strutture Caritas in occasio-

ne delle loro trasferte romane per sostenere l'invista con la Commissione centrale per il riconoscimento dello status di rifugiato.

Il bisogno alloggiativo

Il problema dell'alloggio, in una città come Roma che è difficile sotto l'aspetto abitativo, è aumentato di spessore.

Il Comune di Roma gestisce, con la Caritas e con altre organizzazioni del privato sociale, centri di prima e, da ultimo, anche di seconda accoglienza. Invece nell'estate del 1996 ha cessato la sua attività l'Agenzia Arcata creata appositamente per il reperimento degli alloggi.

CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri: situazione abitativa. Valori assoluti (1996)

<i>Emissione 1ª tessera</i>	<i>Affitto</i>	<i>Ospiti</i>	<i>Fissi</i>	<i>Enti</i>	<i>SFD</i>	<i>Totale</i>
< 1989	72	38	4	17	20	151
1990-93	1.126	415	93	122	129	1.885
1994	564	203	54	75	70	966
1995	786	512	88	354	296	2.036
1996	663	757	37	430	399	2.286
Totale	3.211	1.925	276	998	914	7.324

FONTE: Caritas Roma - Centro Stranieri.

Nel corso del 1996 il Centro Caritas per gli stranieri ha provveduto all'alloggio per 666 immigrati, per lo più (589 persone) presso le stesse strutture della Caritas di prima o seconda accoglienza: presso istituti religiosi sono state sistemate, invece, 77 persone (in particolare donne e bambini).

A livello di prima accoglienza sono state ospitate 374 persone presso l'Ostello per uomini di via Giolitti, 64 presso il Centro Focene (molto utile nonostante la lontananza dal centro città e le relative spese di trasporto) e 73 presso l'Ostello per donne di via Marsala (dove la convivenza spesso è difficile per la presenza nella struttura anche di ospiti italiani psicologicamente instabili).

A livello di seconda accoglienza hanno operato dal 15 luglio 1996 (prima erano strutture di prima accoglienza) i Centri di « Colli Aniene », destinato a nuclei familiari o monoparentali (40 persone), e « San Crisogono » per singoli (38 persone): questi centri prevedono una permanenza fino a otto mesi e il pagamento di una quota progressiva.

La tipologia degli immigrati bisognosi di assistenza alloggiativa si struttura in queste categorie:

- singoli interessati ad un alloggio a basso costo perché con reddito basso o appena all'inizio della carriera lavorativa;
- singoli che non sono in Italia da molto tempo o si trovano comunque in temporanea difficoltà a seguito della perdita del posto di lavoro, per malattia o per altri imprevisti;
- famiglie che versano in condizioni critiche;
- ex-prostitute che cercano di reinserirsi.

CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri: situazione abitativa. Ripartizione tra i vari anni (1996). Valori percentuali

<i>Emissione 1^a tessera</i>	<i>Affitto</i>	<i>Ospiti</i>	<i>Fissi</i>	<i>Enti</i>	<i>SFD</i>	Totale
< 89	2,2	2,0	1,4	1,7	2,2	2,1
1990-93	35,1	21,6	33,7	12,2	14,1	25,7
1994	17,6	10,5	19,6	7,5	7,7	13,2
1995	24,5	26,6	31,9	35,5	32,3	27,8
1996	20,6	39,3	13,4	43,1	43,7	31,2
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	
Totale	3.211	1.925	276	998	914	7.324

FONTE: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

Nel corso del 1996 per gli uomini si è constatata una riduzione della durata media di permanenza nelle strutture della Caritas perché molti, ottenuto il permesso di soggiorno a seguito della regolarizzazione, hanno lasciato Roma per le regioni del Nord (specialmente pakistani).

Nel caso delle donne influisce il fatto che le interessate siano o meno all'inizio dell'esperienza migratoria. Quelle che sono da tempo residenti in Italia hanno per lo più bisogno di 2-3 settimane per ricercare, chiusa la loro precedente esperienza lavorativa, una nuova occupazione.

Invece le donne, arrivate da pochi mesi e alle prese con le difficoltà linguistiche e di inserimento lavorativo, si fermano solitamente per il periodo consentito di 4 settimane.

Si riscontrano alcuni bisogni differenziati di assistenza alloggiativa:

a) Nuclei familiari. È aumentata la richiesta alloggiativa dei nuclei familiari. Gli immigrati inseriti negli anni '80 nella fascia di reddito medio-basso, quando perdono il posto di lavoro (e sono loro i soggetti più facilmente licenziabili) o sono richiesti per meno ore per effettuare lavori domestici, non riescono più a far fronte all'onere dell'affitto e ricadono nella

precarietà. Quando vengono collocati in centri di prima o seconda accoglienza, subiscono (genitori e figli) uno sradicamento e la perdita della rete di relazioni. Talvolta, perché i genitori possano lavorare, insorge la necessità di mettere i figli in un istituto o di rimandarli nei paesi di origine (insieme alla madre se sono piccoli). Altre volte il marito fugge con una nuova compagna e allora la moglie ricorre all'istituzionalizzazione dei figli o all'affidamento temporaneo. Per giunta, se si tratta di un coniuge italiano, non è ammessa la sistemazione temporanea presso i Centri di accoglienza, riservata ai soli stranieri.

La politica alloggiativa risulterebbe più efficace in quei casi se venissero previsti, per un periodo limitato, prestiti da restituire gradatamente.

**CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri:
situazione abitativa (1996). Valori percentuali**

<i>Emissione 1^a tessera</i>	<i>Affitto</i>	<i>Ospiti</i>	<i>Fissi</i>	<i>Enti</i>	<i>SFD</i>		Totale
< 1989	47,7	25,2	2,6	11,3	12,2	100,0	151
1990-93	59,7	22,0	5,0	6,5	6,8	100,0	1.885
1994	68,4	21,0	5,6	7,7	7,3	100,0	966
1995	38,6	25,1	4,3	17,4	14,6	100,0	2.036
1996	29,0	33,1	1,6	18,8	17,5	100,0	2.286
Totale	43,8	26,3	3,8	13,6	12,5	100,0	7.324

FONTE: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

b) Immigrati singoli. Si tratta di persone, per lo più sprovviste di permesso di soggiorno, che vengono accolte presso gli ostelli che la Caritas gestisce in convenzione con il Comune di Roma. Dopo il primo periodo di ospitalità temporanea, perdurando le difficoltà, le donne vengono sistemate presso istituti religiosi e gli uomini o presso il Centro di seconda accoglienza di Focene o presso altre strutture esterne che offrono ospitalità gratuita.

L'inserimento occupazionale

Nel corso di tutto il 1996 sono pervenute al Centro Caritas 442 offerte di posti di lavoro, per lo più a tempo pieno e nel settore domestico, di cui più di un quarto fuori Roma.

In realtà gli immigrati vanno sempre più prediligendo il tempo parziale perché garantisce maggiore libertà (indispensabile alle mamme per accudire ai figli), non espone al rischio di perdere improvvisamente l'occupazione

CARITAS ROMA. Centro Ascolto Stranieri: tessere rinnovate per nazionalità prevalenti.
Valori percentuali (2° semestre '96)

	<i>Disoccupati</i>	<i>Precari</i>	<i>Stabili</i>	<i>Asp./Ins.</i>	<i>Affitto</i>	<i>Ospiti</i>	<i>Fissi</i>	<i>Enti</i>	<i>SFD</i>
Bangladesh	36,0	49,0	12,0	3,0	80,0	17,0	1,8	1,0	0,2
Etiopia	89,0	9,0	1,7	0,3	10,0	34,0	—	43,0	13,0
Pakistan	89,0	9,0	1,7	0,3	10,0	34,0	—	43,0	13,0
Perù	47,0	18,0	23,0	12,0	54,0	29,0	16,0	3,0	1,0
Romania	43,0	49,0	6,0	2,0	27,0	27,0	3,0	6,0	12,5
Totalità Rinnovi	51,5	33,4	12,2	2,9	43,8	26,3	3,8	13,6	12,5
Numero Tessere	Bangladesh 360, Etiopia 315, Filippine 44 (1° trimestre), Pakistan 318, Perù 420, Romania 518								

Fonte: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

(la dipendenza da più datori di lavoro è fonte di maggiore equilibrio) e consente di disporre di una casa propria.

Il fatto che i tre quarti delle opportunità, specialmente se fuori sede, vengano lasciate cadere evidenzia:

- la riluttanza degli immigrati a lasciare Roma, città che offre una rete, altrove inesistente, di servizi e di contatti con connazionali;

- la disponibilità dei datori di lavoro ad assumere solo persone di razza bianca (filippini in testa, ma anche persone dell'Est o dell'America Latina), magari con il pretesto che con i neri sono state negative le esperienze precedenti;

- la scarsa conoscenza da parte degli immigrati della lingua italiana, delle abitudini del posto e talvolta la mancanza della professionalità necessaria;

- la sovrabbondanza di disoccupati maschi rispetto a offerte di lavoro tipicamente femminili (impieghi domestici o infermieristici).

Le comunità più autoorganizzate, anche dal punto di vista della ricerca occupazionale, gravitano poco sulla Caritas: è questo il caso dei filippini e degli europei dei paesi dell'Est. Il gruppo più consistente di quelli che si rivolgono alla Caritas è costituito da somali, seguiti a grande distanza da etiopi, peruviani e nigeriani.

Nel complesso le persone transitate al Centro per la ricerca di lavoro sono state 1.255.

Le risposte date dai 5.658 nuovi arrivati consentono di dire che l'immigrazione in Italia raramente consente ai nuovi venuti di esercitare lo stesso mestiere praticato in patria. Per lo più si inizia con l'essere disoccupati (83,3%), collaboratori/collaboratrici domestiche (6,2%) o ambulanti (4,6%) od operai (4,1%): appena un residuo 2% è dedicato a mestieri più qualificati.

CARITAS ROMA. Tessere rinnovate al Centro Ascolto Stranieri: durata di fruizione del servizio mensa (1996)

<i>Mesi di fruizione</i>	<i>1° semestre</i>	<i>2° semestre</i>	<i>Totale</i>	<i>%</i>
—3	243	543	786	21,8
4-6	951	803	1.754	48,7
7-9	371	276	647	17,9
+ 10	284	135	419	11,6
	1.849	1.757	3.606	100,0

Fonte: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

Si attua così una dequalificazione rispetto alla situazione professionale conosciuta prima della partenza nel paese di emigrazione, dove solo l'8,1% era disoccupato o nella posizione di casalinga (2,6%) e i mestieri più ricor-

renti erano quelli di operaio generico (30,2) o specializzato (3,1%), impiegato (12,1%), commerciante (9,6%), agricoltore (5,8%), artigiano (4,0%), insegnante (2,4%). Altre professioni, statisticamente meno ricorrenti, sono nell'ordine: liberi professionisti, medici/infermieri, collaboratori/collaboratrici domestiche, militari, religiosi e, da ultimo, ambulanti (12 casi).

Il processo graduale dell'inserimento

A conclusione possono tornare utili alcune considerazioni.

L'inserimento è un processo graduale che abbisogna di tempo. Se si ha la pazienza di aspettare e si favorisce tale processo i bisogni diminuiscono e lo sbocco diventa positivo.

L'inserimento abbisogna di un sostegno pubblico sotto molteplici aspetti ed è risaputo quanto sia carente la politica dell'accoglienza in Italia, che si è limitata alla fase dell'ingresso e per giunta in misura insoddisfacente. Anche per far fronte a queste carenze, le comunità degli immigrati dimostrano di avere iniziativa propria e capacità autonoma di soluzione (alloggio, ricerca del lavoro), anche in collegamento con il vasto mercato del lavoro nero. I dati commentati rilevano che molti si erano già « sistemati » dal punto di vista lavorativo prima di ottenere la regolarizzazione.

CARITAS ROMA. Nuovi iscritti al Centro Ascolto Stranieri (1990-96)

	<i>Europa</i>	<i>Asia</i>	<i>Africa</i>	<i>America</i>	<i>Di cui donne</i>		<i>Di cui minori</i>	
	%	%	%	%	v. a.	%	v. a.	%
1990	28,7	24,0	43,3	3,9	3.342	32,1	928	8,9
1991	23,6	18,8	44,5	13,1	3.420	38,1	1.000	11,1
1992	29,1	18,3	31,5	21,0	4.263	37,8	794	7,0
1993	31,3	16,8	32,3	19,5	4.438	41,9	634	6,0
1994	45,5	18,7	18,7	17,4	2.702	34,1	661	8,3
1995	42,0	16,6	22,6	18,8	2.226	35,4	354	5,6
1996	35,0	33,7	18,3	13,0	1.480	26,2	227	4,0
Totale	34,6	20,3	31,8	15,3	21.871	35,8	4.598	7,5

FONTE: Caritas Roma - Centro Ascolto Stranieri.

A Roma, ma più generale in tutta Italia salvo ristrette eccezioni (ad esempio Mazzara del Vallo con i tunisini), la presenza è policentrica in quanto sono svariate le comunità prevalenti senza una schiacciante superiorità numerica di una su tutte le altre. Questa situazione, che contraddistingue l'Italia rispetto agli altri paesi europei, può costituire un'opportunità di arricchimento interculturale e di dialogo interreligioso a condizione che si perseguano strategie accorte ad entrambi i livelli.

Da ultimo i dati organici, che da tanti anni vengono raccolti dalla Caritas di Roma invitano a riflettere sulla grande utilità dei supporti conoscitivi che aiutino a meglio inquadrare l'immigrazione per riuscire poi a finalizzare accortamente gli interventi operativi. Questo va detto non tanto perché non vengano condotte delle ricerche su dei campioni ristretti, quanto perché le decisioni degli enti locali abbisognano di una conoscenza complessiva (sia come articolazione che come dinamismo delle presenze) dell'immigrazione in contesti omogenei come una città, una provincia e talvolta un'intera regione.

FRANCO PITTAU
Servizio Studi e Documentazione
Caritas diocesana di Roma

Tra solidarietà ed efficienza: le caratteristiche culturali e organizzative della Comunità di S. Egidio

Introduzione: la specificità delle organizzazioni nonprofit

Nell'ambito del pensiero organizzativo, soprattutto da parte degli autori e delle correnti più note, l'attenzione dedicata alle organizzazioni nonprofit¹ è stata e continua ad essere scarsa². Tuttavia, alcuni studiosi, nel tentativo di stilare una tipologia delle differenti realtà esistenti, hanno accennato anche a forme organizzative alternative a quelle delle imprese *for profit* e a quelle della pubblica amministrazione. Un elemento comune a molte delle tipologie prodotte è il carattere *sui generis* attribuito alle realtà senza scopo di lucro, in cui vengono individuati, come strategici, fattori quali la condivisione di valori comuni, la presenza di un sistema di incentivi di natura simbolica piuttosto che materiale, la legittimità etica degli obiettivi dell'impresa, la cultura organizzativa.

Amitai Etzioni ad esempio, nell'ambito della sua classificazione basata sui diversi generi di potere organizzativo, si è interessato anche delle realtà di volontariato, catalogate come *tipi* di « organizzazioni normative ». Secondo quest'autore (Etzioni, 1961, 1967; Gross e Etzioni, 1987), l'inevitabile contrasto tra le esigenze delle organizzazioni in termini di efficacia ed efficienza e quelle dei loro membri in termini di soddisfazione individuale, rende necessarie forme di controllo che regolino i comportamenti di questi ultimi. Etzioni quindi individua tre idealtipi di controllo organizzativo: i controlli fisici, i controlli materiali e i controlli simbolici. A questi corrispondono altrettanti *tipi* di organizzazione: a) le « organizzazioni coercitive » (gli istituti di pena, i campi di concentramento, gli ospedali psichiatrici tradizionali, ecc.), al cui interno il controllo viene esercitato tramite sanzioni fisiche e privazione della libertà, con conseguente atteggiamento alienato da parte dei detenuti; b) le « organizzazioni remunerative » (le fabbriche, le banche, le società di assicurazioni, gli enti pubblici,

¹ Per « organizzazioni nonprofit » intendiamo quelle realtà private con finalità sociali che erogano servizi di pubblica utilità senza fini di lucro, che presentano un livello minimo di strutturazione interna e che utilizzano, in maniera fondamentale per i loro scopi, lavoratori volontari.

² Ad esempio, il testo di Bonazzi (1991) sulla storia del pensiero organizzativo non tematizza le organizzazioni nonprofit, se si eccettua un riferimento ad esse come esempio di « organizzazioni morali » nell'ambito della tipologia elaborata da Amitai Etzioni.

ecc.), che garantiscono il controllo utilizzando incentivi economici, e al cui interno i dipendenti hanno un atteggiamento di contrattazione utilitaristica delle proprie prestazioni; c) le « organizzazioni normative » (le associazioni di volontariato appunto, ma anche quelle politico-ideologiche, religiose, e, in parte, le scuole e le università), a cui in genere i membri aderiscono per contribuire a realizzare un obiettivo in cui credono, e per il cui controllo si ricorre a risorse simboliche e morali (ad esempio, hanno grande efficacia sanzioni come la deplorazione o l'espulsione). Questo genere di controllo *soft*, basato appunto su risorse di tipo simbolico, è possibile solo in presenza di un forte legame etico tra l'individuo e gli obiettivi che l'impresa si prefigge. Ma come è possibile assicurarsi da parte dei membri questo genere di adesione motivata alla *mission* organizzativa? Secondo Etzioni un aspetto fondamentale per l'efficienza di un'organizzazione normativa (e quindi per il buon funzionamento del suo meccanismo di controllo di tipo simbolico) è la *selezione del personale*: un aumento della selettività nel reclutamento provoca una drastica riduzione dei costi dovuti al controllo, poiché consente di individuare anzi tempo i soggetti poco motivati o devianti, impedendo la loro presenza nell'organizzazione. L'efficacia di un'impresa normativa aumenterebbe insomma con l'incremento della selettività interna.

Anche Peter B. Clark e James Q. Wilson (1961) hanno sviluppato un'interessante tipologia delle organizzazioni, ispirata all'analisi degli incentivi di Chester J. Barnard (1970). I due autori hanno individuato tre differenti « sistemi di incentivi », *materiali*, *solidaristici* e *finalistici*, a cui corrispondono tre diverse forme organizzative: a) le « organizzazioni utilitaristiche » (ad es. le aziende *for profit*), che si basano soprattutto su incentivi *materiali* e di conseguenza hanno come obiettivo primario quello di reperire risorse economiche; b) le « organizzazioni solidaristiche » (ad es. le associazioni di volontariato, i circoli culturali, ecc.), che utilizzano in special modo incentivi di tipo appunto *solidaristico*³ ed hanno come scopo principale quello di reperire risorse solidali — quali il reclutamento di persone di *status* elevato che diano prestigio all'associazione, o la creazione e il mantenimento di un clima piacevole e divertente all'interno dell'associazione stessa; c) le « organizzazioni finalistiche » (ad es. i partiti e i movimenti politici più ideologizzati), che concepiscono i loro fini dichiarati come incentivi. Clark e Wilson ritengono le organizzazioni di volontariato esempi tipici di imprese solidaristiche, dal momento che i membri che ne fanno parte sono attratti dalla piacevolezza del clima interno, piuttosto che dalla possibilità di guadagni materiali o dal genere di fini propri all'organizzazione⁴. Inoltre, nelle associazioni di volontariato, è di vitale im-

³ Con questo termine i due autori fanno riferimento alle gratificazioni che derivano dall'atto di associazione ad un gruppo e che comprendono incentivi quali la socializzazione, la congenialità, il senso di appartenenza e di identificazione con il gruppo stesso, lo *status* che deriva dal fare parte di una certa associazione, ecc.

⁴ Molti studiosi non sono d'accordo con questa visione delle imprese senza scopo di lucro in termini esclusivamente solidaristici. Jone L. Pearce (1994, pp. 29-30), ad esempio, analizzando la tipologia proposta da Clark e Wilson, mette in evidenza l'importanza, all'in-

portanza cercare di non contrariare il desiderio di *status* e di convivialità degli aderenti, poiché, essendo raramente presenti incentivi alternativi, quali quelli materiali, un'offesa personale può facilmente sfociare in un conflitto organizzativo.

Tra le correnti più recenti del pensiero organizzativo, indicazioni interessanti per la comprensione delle imprese nonprofit si possono ricavare dalla teoria dei costi di transazione (Ambrosini, 1994). William Ouchi (1985, 1988) ad esempio, elaborando il concetto di *clan* quale terza forma organizzativa accanto a quelle di *mercato* e *gerarchia* teorizzate da Oliver E. Williamson (1975), ha creato le premesse per un'analisi organizzativa delle imprese senza scopo di lucro. Il modello di organizzazione a *clan* si basa sull'assunto che l'interiorizzazione dei valori possa in parte sostituire le forme di controllo esterno, poiché favorisce la congruenza dei fini degli individui e l'impegno di ciascuno al raggiungimento degli obiettivi dell'organizzazione stessa. Un tipo di organizzazione siffatta riesce ad essere efficiente « in condizioni di elevata ambiguità di rendimento e di basso opportunismo » (Ouchi, 1988, p. 234), in modo simmetricamente opposto al *mercato*, che raggiunge la propria efficienza in condizioni di massima chiarezza dei termini di transazione (tramite il meccanismo dei prezzi) e di elevato opportunismo. Esempi tipici di organizzazione a *clan* sono, da una parte, il modello delle aziende giapponesi, dall'altra, le burocrazie professionalizzate, come le scuole e gli ospedali, alle quali Ouchi si ispira. Ma un altro riferimento empirico è rappresentato dalle associazioni nonprofit, solitamente caratterizzate da un'elevata condivisione dei valori, da comportamenti congruenti alla *mission* dell'impresa e da un alto grado di collaborazione (basso opportunismo). All'interno di tali organizzazioni i partecipanti ricevono per lo più ricompense non pecuniarie e difficilmente quantificabili — come ad esempio la gratificazione che deriva dal rendersi utili al prossimo o il piacere di stringere amicizie interessanti — in cambio di un contributo anch'esso poco quantificabile (ambiguità sui termini della transazione).

Richard Butler (1985) ha ampliato le considerazioni di Ouchi sulla forma organizzativa a *clan* (o *collettivo* come è definita da Butler), individuando tre situazioni-tipo che ne determinano la crisi:

- 1) in un *collettivo*, che funziona come una rete di comunicazione totale dove tutti comunicano con tutti senza differenze gerarchiche, può verificarsi un sovraccarico di informazioni. Tale crisi è risolvibile o riducendo il numero dei componenti, poiché ciò farebbe diminuire anche i flussi comunicativi, oppure scegliendo una forma gerarchica semplice che dia un ordine minimo alle informazioni circolanti;

- 2) a volte può verificarsi un collasso nella fiducia, il che porta ad un

terno delle organizzazioni nonprofit di lavoratori volontari, degli incentivi finalistici, di ricompense cioè intangibili come quelle solidaristiche, ma che derivano dal tipo di finalità che l'organizzazione persegue piuttosto che dal semplice atto dell'associarsi. L'incentivo per gli individui è quindi quello di poter contribuire al fine dell'organizzazione, il quale, per la sua dignità e valore intrinseco, giustifica di per sé lo sforzo dei partecipanti.

aumento del *feedback* (la quantità di comunicazione e di aggiustamento che avviene durante una transazione) necessario al controllo, e ad una parallela diminuzione della collaborazione. Tali conseguenze mettono in crisi l'efficienza stessa del *collettivo*, che è garantita proprio dalla mancanza di comportamenti opportunistici;

3) l'appartenenza ad un collettivo è in genere giudicata in base all'impegno verso gli ideali comuni e all'affidabilità che la persona dimostra ma, essendo difficile riconoscere in anticipo tali requisiti, non sempre i membri reclutati sono i più idonei.

Un'organizzazione nonprofit: la Comunità di S. Egidio

Nel tentativo di sottoporre a verifica alcune delle ipotesi formulate negli studi sopra citati, abbiamo svolto una ricerca empirica sulla Comunità di S. Egidio⁵. Si è scelta la tecnica del *case-study*, poiché essa consente di approfondire la storia di un'organizzazione nei momenti più significativi per i propri membri, di cogliere i valori condivisi, le personalità più importanti, i simboli e il linguaggio utilizzati al suo interno. Tali aspetti aiutano a interpretare la cultura di un'impresa, e quindi sono particolarmente idonei a individuare l'eventuale carattere clanico (Ouchi) o normativo (Etzioni) delle realtà nonprofit.

La scelta del *case-study* pone il problema della rappresentatività del campo d'indagine: è superfluo sottolineare che uno studio di tale natura, seppure adeguatamente approfondito, non può avere la rappresentatività dell'universo indagato che si può ottenere con un buon campione casuale. La possibilità che questa monografia possa comunque avere un carattere « esemplare » (Campelli, 1991) per l'universo delle realtà senza scopo di lucro, può essere in parte garantita dal fatto che la nostra osservazione è stata guidata e condizionata dai dati fino a questo momento disponibili sulle organizzazioni nonprofit. Sulle tracce di Weber (1958), abbiamo analizzato le caratteristiche del singolo caso alla luce del *tipo-ideale* di organizzazione nonprofit che si evince dalle ricerche già condotte. Il *tipo-ideale* ci ha guidato nella comprensione del caso studiato, ma a sua volta la comprensione del fenomeno individuale ha fornito nuovi elementi per rafforzare o modificare l'*idealtipo* di un'organizzazione senza scopo di lucro.

Perché la Comunità di S. Egidio? Sono diverse le ragioni di questa scelta:

⁵ Più precisamente abbiamo indagato l'attività del gruppo *storico* di S. Egidio (la Comunità centrale, con sede nel quartiere romano di Trastevere), tralasciando le iniziative svolte dalle numerose comunità di S. Egidio che dal 1973 a oggi sono sorte a Roma, in Italia e all'estero. In particolare la Comunità di Trastevere svolge attività di assistenza ai poveri (abbiamo analizzato la « mensa serale »), attività di dialogo interreligioso per la pace (l'associazione « Uomini e Religioni »), e iniziative di mediazione internazionale (ci siamo in particolare occupati della fortunata iniziativa di « diplomazia parallela » per il Mozambico). La Comunità trasteverina svolge anche una costante attività liturgica, ma poiché è stato nostro interesse studiarla in quanto organizzazione nonprofit, ci siamo soffermati sui *servizi di pubblica utilità* (vedi nota 1).

1) innanzitutto S. Egidio corrisponde, per le sue caratteristiche, alla nostra definizione operativa di impresa nonprofit: è una organizzazione privata senza scopo di lucro, eroga servizi di pubblica utilità e utilizza in maniera pressoché totale lavoro volontario;

2) in secondo luogo la Comunità possiede un livello elevato di strutturazione interna, che facilita l'utilizzo dei concetti della sociologia dell'organizzazione più di altre realtà nonprofit meno strutturate e più « movimentiste »;

3) infine il successo che contraddistingue, specie negli ultimi anni, l'opera di S. Egidio; tale aspetto consente infatti di individuare le variabili organizzative che aiutano un'impresa senza scopo di lucro ad essere efficace.

Il paradigma teorico più appropriato ai nostri scopi è sembrato l'approccio culturale delle organizzazioni (Gagliardi, 1986; Alvesson e Beg, 1993). L'analisi culturale si distingue infatti proprio per l'attenzione rivolta ad aspetti, quali i valori condivisi, la comunicazione simbolica, il clima interno, l'ideologia, la *leadership* carismatica, che, come abbiamo visto, assumono un'importanza caratterizzante all'interno delle associazioni nonprofit.

Le tecniche di ricerca utilizzate, in sintonia con l'approccio teorico scelto e con il carattere pionieristico dell'indagine, sono di tipo qualitativo: osservazione quasi partecipante (Guala, 1991), intervista focalizzata (Ferrarotti, 1992), analisi dei documenti.

La Comunità di S. Egidio come organizzazione a clan

Le caratteristiche principali di un'organizzazione clanica, abbiamo detto, sono individuabili nella condivisione, da parte degli individui che ne fanno parte, di valori e obiettivi comuni, e, di conseguenza, nell'impegno di ciascuno a favorire il raggiungimento della *mission* dell'impresa. I rapporti interni inoltre sono caratterizzati da amicizia e affetto.

La nostra analisi ha fatto emergere questi stessi elementi come caratterizzanti l'organizzazione della Comunità. L'ascolto del Vangelo, la condivisione con i poveri, l'influenza del Concilio Vaticano II, ma anche del clima rivoluzionario degli anni '60 e '70, l'aspirazione a cambiare la società per renderla più giusta, sono i valori condivisi e gli scopi che accomunano i membri di S. Egidio, e che hanno stimolato e reso possibile la nascita della Comunità (a Roma nel 1968). Da un lato dunque, l'organizzazione in esame è caratterizzata dalla condivisione spirituale di principi cristiani, dall'altro, da una tensione verso l'azione a favore dei poveri e delle persone disagiate. Inoltre un terzo fattore rafforza il carattere *clanico* di S. Egidio: il suo essere appunto una *comunità*. Ciò significa che le persone che ne fanno parte non si limitano a condividere degli ideali e ad adoperarsi per realizzarli, ma decidono di condurre la loro vita in maniera *comunitaria* con gli altri membri (ad esempio partecipando alle preghiere e alle discussioni serali, nella piccola chiesa in Trastevere).

Precedenti ricerche (ad es. Pearce, 1994) hanno evidenziato che i rap-

porti tra le persone che fanno parte di un'impresa senza scopo di lucro spesso travalicano la dimensione prettamente lavorativa e comprendono una frequentazione nella vita privata. Tale caratteristica è stata riscontrata anche all'interno di S. Egidio. Se da una parte infatti gli scopi che accomunano i membri della Comunità sono rivolti verso l'esterno, nel servizio ai poveri, dall'altra anche la dimensione personale, il dare senso alla propria esistenza nel rapporto con gli altri, è uno degli elementi fondanti l'esperienza comunitaria.

Tre fattori, in sintesi, ci consentono di poter guardare al gruppo di S. Egidio come ad un *clan*: 1) la condivisione di valori cristiani (in una lettura cattolica che accentua carità e solidarietà); 2) la condivisione di obiettivi comuni (evangelizzazione, servizio ai poveri); 3) la volontà di vivere in Comunità, condividendo la propria esistenza con gli altri membri, considerati come *fratelli*.

A partire da questa struttura a *clan*, è stato possibile interpretare alcune caratteristiche organizzative di S. Egidio: da una parte il *controllo organizzativo* tramite *selezione* (Etzioni, 1967, Gross e Etzioni, 1987), dall'altra la *struttura gerarchica*, costituita da un *nucleo centrale*, dai *quadri intermedi* e un'ampia *periferia*.

Abbiamo visto che, secondo Amitai Etzioni, il processo di *selezione* è il più efficace strumento di controllo per un'organizzazione *normativa*, poiché fa entrare nell'impresa solo individui che per convinzioni morali sono adatti al tipo di *mission* che le è propria. Dalla nostra ricerca è emerso che S. Egidio possiede un meccanismo di *selezione* molto sviluppato. La cornice di valori che contraddistingue i membri della Comunità è infatti specifica e impegnativa, e i tre punti sopra elencati, che fanno degli iscritti di S. Egidio un *clan*, rappresentano un efficace meccanismo di *selezione all'entrata*: la persona che decide di iscriversi alla Comunità non può essere semplicemente un individuo che vuole fare del volontariato per sentirsi utile in un periodo della sua vita, ma deve avere in comune con gli altri membri una fede religiosa specifica (quella cattolica) e un modo particolare di vivere la religiosità (attraverso l'assistenza ai poveri); e deve, soprattutto, voler condividere la propria esistenza con gli altri membri del gruppo. In pratica l'organizzazione in esame, richiedendo a chi ne vuole far parte un notevole impegno e coinvolgimento personale, si premunisce in maniera sostanziale dalla presenza di membri demotivati. E ciò è reso possibile proprio da questo meccanismo di *selezione* o, più precisamente, di *autoselezione*. Tale aspetto distingue la Comunità da altre organizzazioni nonprofit (ed è indicativo che S. Egidio non si definisca tale): essendo una « associazione pubblica di laici »⁶, prima che un'organizzazione senza scopo di lu-

⁶ La Comunità è stata giuridicamente riconosciuta dalla Santa Sede nel 1986, con il titolo di « associazione internazionale pubblica di laici », secondo quanto previsto dal nuovo Codice di diritto canonico. Questa formula giuridica si adatta bene alla realtà di S. Egidio, che è un'organizzazione laica e allo stesso tempo profondamente radicata nella realtà della Chiesa cattolica di Roma.

cro, per farne parte è necessario non solo condividerne le finalità assistenziali, ma soprattutto i valori religiosi e la scelta di vita comunitaria.

D'altro canto S. Egidio è riuscita a non chiudersi ad altre possibili collaborazioni, prevedendo differenti modalità di partecipazione alla vita della Comunità. Il suo stesso statuto individua infatti una doppia possibilità di appartenenza ad essa: si può essere *iscritti* a S. Egidio, e quindi condividerne l'intera *vision* organizzativa (in senso proprio far parte della *Comunità*); oppure si può essere *aggregati*, cioè collaborare liberamente al raggiungimento dei fini della Comunità facendo parte del *Movimento* di S. Egidio (i volontari che non sono *iscritti*). L'importanza della divisione tra *iscritti* ed *aggregati* è cruciale per l'efficienza dell'organizzazione. Con la formula della collaborazione senza iscrizione infatti si riesce, da una parte, a valorizzare anche i contributi di chi non condivide l'intera *vision* della Comunità (ad esempio una persona atea, o di altra religione), dall'altra, a mantenere una rilevante coerenza di ideali e principi d'azione all'interno di un *nucleo centrale* (la *Comunità vera e propria*), a cui sono attribuiti i compiti direttivi.

Proprio analizzando il problema della divisione dei ruoli e del potere decisionale all'interno delle organizzazioni nonprofit, la sociologa americana Jone L. Pearce (1994) ha rilevato l'esistenza di una suddivisione funzionale, non codificata formalmente, tra un *centro* e una *periferia*. Da una parte ci sarebbe cioè un nucleo di membri più coeso, che ha molto a cuore la *mission* dell'organizzazione, che ne condivide fino in fondo gli obiettivi e che ricopre gli incarichi più importanti ma anche più onerosi; dall'altra ci sarebbero i membri che offrono meno disponibilità di tempo e di risorse personali, con motivazioni più genericamente altruistiche e in genere coordinati dal gruppo centrale. Tale assetto verrebbe in soccorso alla mancanza, all'interno delle organizzazioni nonprofit, di un organigramma formale che definisca ruoli di comando e ruoli subalterni. Questo genere di disegno organizzativo bipolare caratterizza in effetti una delle attività più significative di S. Egidio che abbiamo analizzato: la « mensa serale »⁷. Al suo interno infatti operano due tipi di volontari: i membri più impegnati e presenti, che coordinano il lavoro e che sono *iscritti* a S. Egidio, e i volontari che vengono a dare una mano pur non facendo parte della Comunità (gli *aggregati*), coordinati nel loro lavoro appunto dal *centro*. La seguente dichiarazione di uno dei membri intervistati può essere utile per comprendere il tipo di divisione funzionale della struttura esaminata:

« Qui alla mensa vengono ad aiutarci moltissimi volontari, gruppi parrocchiali oppure singoli, persone di tutte le età che decidono di

⁷ La mensa serale per i poveri opera dal 1988 con sede a Trastevere. Attualmente riesce a garantire, per tre giorni la settimana, circa 1.500 pasti gratuiti, oltre a prevedere al proprio interno altri servizi, quali l'assistenza medica e legale, la distribuzione di vestiti e il corso di italiano per gli immigrati. Il Comune di Roma ne copre in gran parte le spese (80% circa). Al suo interno opera esclusivamente personale non retribuito.

aiutare i poveri, ma trovano difficoltà a farlo da soli. *Noi*⁸ volentieri convogliamo il lavoro di ognuno in quello più grande della mensa. Si tratta di spiegargli come si svolge il lavoro e di farlo soprattutto insieme. Per questo io sto sempre nelle sale: inizialmente per spiegare in cosa consiste il lavoro, poi anche per svolgerlo insieme a *loro* » (Intervista n. 10).

La divisione tra *centro* e *periferia* risulta insomma essenziale per l'efficienza della mensa: il *nucleo centrale*, più preparato e motivato, assegna incarichi precisi ai volontari, i quali fanno costante riferimento al *centro*; quest'assetto riduce al minimo i rischi di inefficienza del lavoro volontario emersi in più di una ricerca (soprattutto Pearce, 1994).

Se la bipartizione dei ruoli proposta da Pearce descrive bene la situazione interna alla mensa serale, per quanto concerne la Comunità di Trastevere nella sua globalità si possono distinguere almeno tre stratificazioni funzionali: un *nucleo centrale* con funzioni di coordinamento generale delle attività e delle linee ideali di S. Egidio, un gruppo di *quadri intermedi* con compiti di sintesi più specifici e operativi, e una vasta *periferia* di volontari. Le mansioni che più caratterizzano il *nucleo centrale* sono appunto quelle di coordinamento generale e di indirizzo politico-ideale dell'intera Comunità. Inoltre molti di essi sono coinvolti nelle attività di diplomazia internazionale di S. Egidio. Fanno parte di questo *nucleo centrale* parecchi tra i fondatori dell'organizzazione, e in genere persone dotate di un livello di cultura elevato, con occupazioni lavorative di alto *status sociale* (professori universitari, dirigenti, ecc.). Tutte le attività di diplomazia *parallela* finora condotte hanno avuto come protagoniste proprio le persone facenti parte di questo *nucleo centrale* (e in particolare il fondatore della Comunità). Nell'ultimo decennio infatti il *gruppo originario* di S. Egidio si è andato specializzando nell'impegno in favore delle attività internazionali (dialogo interreligioso e mediazione per la pace), mentre i servizi propriamente assistenziali vengono sempre più spesso coordinati da quelli che abbiamo definito come *quadri intermedi*. Con questo termine ci riferiamo a membri *iscritti* di vecchia data (nessuno però fondatore), che svolgono principalmente mansioni di coordinamento del lavoro concreto per le attività di servizio ai poveri (mensa serale, case-alloggio, assistenza domiciliare per anziani e malati, ecc.). I *quadri intermedi* partecipano meno al coordinamento generale dell'attività e sono più specializzati in mansioni operative e di sintesi del lavoro svolto dalla vasta *periferia* dei volontari. La linea di confine tra questi tre livelli non è rigida. Molte persone infatti presentano caratteristiche che le pongono a metà strada tra l'una e l'altra di tali definizioni concettuali. Inoltre la Comunità di S. Egidio è caratterizzata

⁸ È interessante notare come in questo discorso venga usato il pronome *noi* per indicare gli iscritti alla Comunità, e il pronome *loro* per indicare i volontari non iscritti. È risultato infatti della ricerca che i membri di S. Egidio percepiscono i due gruppi come ben distinti.

da una struttura organizzativa democratica e partecipativa al cui interno disposizioni e progetti non necessariamente provengono dal *nucleo centrale*, per essere poi implementati dai *quadri intermedi* e dalla *periferia*, ma in più occasioni è vero anche l'inverso. Precisato ciò, rimane comunque valida la tripartizione di ruoli e responsabilità all'interno della Comunità trasteverina, che va da un minimo di mansioni operative e un massimo di compiti di *leadership* politica e valoriale (*nucleo centrale*), ad una situazione opposta di mansioni esecutive e di minore responsabilità (*periferia*).

I valori solidaristici come elementi di innovazione e flessibilità organizzativa

La questione dell'efficacia è stato il tema centrale di una serie di *case-studies* condotti dal Cnala (Centro nazionale Acli lavoro associato) su organizzazioni nonprofit europee « di successo » (Bassi, 1995). Una caratteristica comune a tutti i casi indagati è risultata la capacità d'innovazione nella fornitura dei servizi come fattore strategico per l'efficacia. Tale peculiarità propria delle imprese nonprofit « di successo » si esplica sia nel cogliere nuovi bisogni e farsene carico, sia nel trovare nuove modalità per la soddisfazione di bisogni già esistenti. Ciò è reso possibile dall'elevato grado di *flessibilità esterna* dimostrato da questo genere di organizzazioni: il *progetto* è anteposto alla *struttura*, la quale è vissuta come uno strumento da cambiare ogni volta ciò risulti necessario al perseguimento di un obiettivo. In sintesi, le associazioni studiate presentano tutte un modello organizzativo *per progetto*:

« L'organizzazione per progetto offre il vantaggio di essere flessibile, articolata, polimorfa, temporanea, destinata a sciogliersi quando l'obiettivo è raggiunto. Essa consente di raggiungere obiettivi particolarmente complessi e innovativi, che non sarebbe possibile affidare alle strutture istituzionali stabili (le quali devono continuare l'attività di routine) » (Bonazzi, 1991, p. 264).

Anche S. Egidio si caratterizza per la capacità d'innovazione nella fornitura dei servizi, soprattutto per quanto concerne l'individuazione e la presa a carico di bisogni emergenti e non soddisfatti dalle strutture pubbliche. Abbiamo cercato di interpretare le cause di questa capacità d'innovazione, e le abbiamo in parte rintracciate nei *valori* e negli *assunti di base* (Schein, 1984, 1986) della Comunità.

La solidarietà verso i poveri ad esempio è uno dei valori più importanti di S. Egidio. La definizione *poveri* comprende chiunque si trovi in una situazione di bisogno: dai senzatetto ai tossicodipendenti, alle popolazioni dei paesi martoriati dalla fame e dalla guerra. Da questo principio etico i membri della Comunità ricavano un valore organizzativo preciso: ascoltare le persone nella diversità dei loro bisogni, capirli e cercare di rispondere ad essi concretamente:

« Se dovessi paragonare la Comunità ad un'animale la paragonerei ad un'immagine evangelica: la gallina con i pulcini. Questo per dare il senso dell'accoglienza e della protezione, e verso i poveri è certamente così: protezione verso chi non è difeso, verso chi altrimenti vivrebbe in condizioni ancora peggiori. La gallina è la Comunità, i pulcini sono i poveri » (Intervista n. 2).

La metafora⁹ della gallina con i pulcini, proposta da uno dei membri di S. Egidio da noi intervistati, fa emergere l'importanza che il valore della solidarietà verso le persone più deboli riveste all'interno della Comunità. Essa richiama infatti un legame di tipo familiare; e in effetti una delle immagini con le quali si sono più volentieri (e spontaneamente) descritti i membri di S. Egidio è quella della *casa*. Nel rapporto con i poveri la Comunità si rappresenta non come un'istituzione, come un servizio assistenziale distaccato, ma come una *casa con la porta sempre aperta* per chiunque abbia necessità di essere ospitato.

Dal punto di vista operativo l'insieme di questi valori si tramuta in un'attenzione costante al dialogo e al contatto umano con gli assistiti, al protagonismo dei loro bisogni rispetto alla struttura della Comunità. Tali principi operativi emergono anche dal *linguaggio* (Trice e Beyer, 1986; Pfeffer, 1986) utilizzato dai membri di S. Egidio. Ad esempio, ogni volta che nel corso di interviste e dialoghi abbiamo chiamato *utenti* le persone che usufruiscono dei servizi offerti dalla Comunità, siamo stati ripresi e corretti: nel linguaggio di S. Egidio essi sono i *pulcini*, i *fratelli*, i *figli*, il *prossimo* della parabola del buon samaritano, ma non gli *utenti*:

« Non siamo il Comune di Roma, non siamo gli erogatori di servizi. Ci piacerebbe testimoniare qualcosa di più. Entrando in contatto con le persone, queste non sono più semplici numeri, degli utenti, loro ti raccontano le loro storie, i loro episodi, e si crea un rapporto » (Intervista n. 9).

Oltre che verso i bisogni dei propri assistiti, S. Egidio dimostra flessibilità anche nei rapporti con le istituzioni pubbliche. Tutti i membri intervi-

⁹ Nelle interviste focalizzate abbiamo utilizzato alcune domande sulle metafore tratte dal questionario di D. Edgren (1990). Chiedendo ai membri della Comunità di paragonare la loro organizzazione prima ad un'animale e poi ad un'automobile, e quindi sollecitandoli a reagire alle metafore che ne scaturiscono, ci si propone di indurre l'intervistato a fare un passo indietro rispetto alla propria organizzazione e ad osservarla dal di fuori. Il distacco così ottenuto risulta necessario affinché la persona intervistata possa descrivere l'organizzazione ad un « estraneo », senza dare per scontati gli *assunti impliciti* (Schein 1984, 1986) della cultura d'impresa. Tramite queste metafore, secondo Edgren, possiamo infatti ottenere valutazioni sull'anima (*soul*) dell'organizzazione, sui suoi lati segreti, nascosti. Allo stesso tempo, però, esse possono portare alla luce dimensioni tanto familiari e quotidiane da essere normalmente trascurate come ovvie. Come sottolinea Battistelli (1996) l'utilità euristica delle metafore consiste, a somiglianza del procedimento psicoanalitico, non tanto nell'immagine in sé quanto nelle associazioni che essa suggerisce all'intervistato che ne è autore.

stati hanno sottolineato l'impegno posto dalla Comunità al mantenimento della propria autonomia: i contatti istituzionali non vanno cercati in quanto tali, ma sempre con lo sguardo rivolto alla *mission*, e facendo attenzione a salvaguardare (ad esempio basando una parte dei sovvenzionamenti delle attività su donazioni di privati) una certa libertà d'azione, giudizio e critica. Questo modo di vivere i rapporti istituzionali si è andato rafforzando negli anni, divenendo uno degli *assunti impliciti* (Schein, 1984, 1986) della Comunità, che noi abbiamo chiamato « antiburocratismo ». Tale atteggiamento organizzativo, oltre a favorire la flessibilità nei rapporti con l'esterno e quindi la disponibilità all'innovazione, ha impedito che, a causa di una progressiva burocratizzazione, S. Egidio perdesse le motivazioni ideali presenti alla nascita.

Rudolf Bauer (1995) ha analizzato il tema della perdita degli ideali originari da parte di un'impresa nonprofit, interpretando in chiave di *fallimento efficace* il passaggio dell'associazione tedesca *Solidarische Hilfe* da gruppo di « auto-aiuto » di disoccupati ad « impresa sociale ». Secondo Bauer si può parlare di *fallimento efficace* quando il consolidamento organizzativo di un'impresa nonprofit va a discapito dell'obiettivo ideologico per il cui perseguimento essa è nata, contribuendo appunto al suo fallimento. Nella *Solidarische Hilfe* la rapida crescita delle risorse economiche disponibili, dei centri aperti e del numero dei lavoratori assunti, è entrata in contraddizione con i valori politici (anticapitalistici) dei soci fondatori. Stipendiare i volontari e aprire nuovi centri ha richiesto infatti una maggiore sicurezza nei finanziamenti pubblici, spingendo così l'associazione tedesca ad abbandonare la prospettiva rivoluzionaria a favore di una condotta riformista di concerto con le istituzioni. In sintesi, secondo Bauer, i processi di imprenditorializzazione e di professionalizzazione di un'impresa nonprofit (« efficacia »), comportano necessariamente il sacrificio del progetto politico iniziale (« fallimento »).

Tornando a S. Egidio, diversi *assunti impliciti* della Comunità ci sono sembrati agire come « antidoti » del fallimento efficace. Innanzitutto l'*antiburocratismo*: l'idea di non legarsi mai completamente in un rapporto istituzionale stabile, di non divenire una parte del servizio pubblico, ma di essere sempre all'avanguardia nell'individuare i bisogni, di farsi « esempio » rispetto all'intervento statale, ha spinto la Comunità a non specializzarsi in un servizio specifico — ad esempio la scuola popolare (vedi oltre) — perdendo di vista l'obiettivo più generale — la solidarietà con i poveri. Al contrario, S. Egidio ha via via innovato le proprie strutture e i servizi offerti, in base alle diverse emergenze sociali che ha affrontato. La professionalità dei volontari è senz'altro cresciuta, ma senza entrare in contraddizione con gli ideali originari.

Un altro assunto specifico che ha agito come « antidoto » del fallimento efficace è quello del *volontarismo*. I membri della Comunità infatti sono quasi tutti volontari¹⁰ e danno a questa forma gratuita d'impegno

¹⁰ Attualmente le persone che dipendono economicamente dalla Comunità di Trastevere sono solo quattro. Ci sono poi numerosi operatori di diverse strutture assistenziali della Comunità (che noi non abbiamo analizzato), che attualmente ricevono uno stipendio grazie ai rapporti di convenzione con lo Stato (Comune, Regione, Provincia).

un significato etico: dal momento che la solidarietà con i poveri rappresenta la logica conseguenza della loro fede cristiana, il lavoro di assistenza *deve* essere prestato gratuitamente (in tal senso parliamo di *volontarismo*). Tale principio ha inibito l'organizzazione a ricercare fondi finalizzati al mantenimento economico dei propri operatori, e ciò ha favorito, nel rapporto con le istituzioni, una condotta incentrata sulla *mission* umanitaria piuttosto che sui problemi del bilancio interno. Inoltre S. Egidio, non prospettando ai propri appartenenti alcuna possibilità di incentivi materiali, ha garantito al proprio interno la presenza di persone spinte, con maggiore probabilità, da motivazioni di solidarietà disinteressata, e quindi più disposte alla flessibilità verso i bisogni dei propri assistiti. La figura 1 sintetizza i ragionamenti esposti:

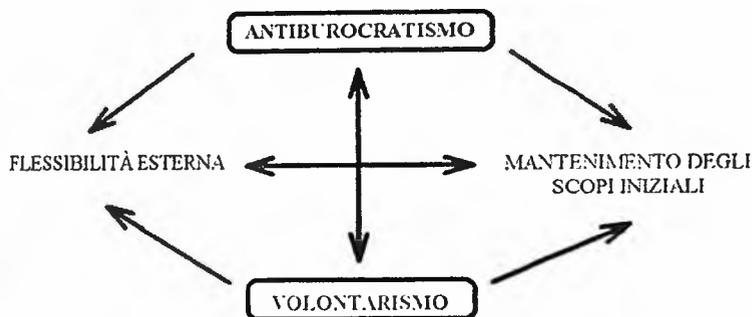


Figura 1. Influsso degli assunti di base *antiburocratismo* e *volontarismo* sulla flessibilità esterna e sul mantenimento degli scopi iniziali (elaborazione nostra).

Gli effetti positivi del lavoro volontario sulla flessibilità dell'organizzazione in esame, non dipendono solo dal valore simbolico che viene attribuito al volontariato dei membri di S. Egidio (*volontarismo*), ma anche dal tipo di situazione economica a cui concretamente esso dà vita: le persone che prestano servizio in Comunità, essendo appunto per la quasi totalità volontari, non dipendono per la loro sussistenza delle azioni caritatevoli verso i poveri. Ciò a nostro avviso favorisce una maggiore libertà nei rapporti con le istituzioni, rispetto a quanto accadrebbe se S. Egidio usufruisse di personale regolarmente stipendiato. Un esempio può illustrare in modo più puntuale questa considerazione. La Comunità, nei suoi primi anni di vita, ha organizzato un asilo nido nel quartiere romano di Garbatella per i figli di donne in difficoltà. Quando in seguito il Comune è intervenuto assicurando un adeguato numero di posti negli asili pubblici, la Comunità ha ritenuto concluso il proprio compito, interrompendo il servizio e il rapporto di convenzione con l'amministrazione comunale, che ne consentiva l'esistenza:

« Negli anni '70 noi aprimmo un asilo, quindi una vera e propria struttura, a Garbatella, per figli di donne sole, svantaggiate, che non

avevano trovato posto nell'asilo comunale. Autogestimmo questa esperienza che andò avanti per due o tre anni. Ma una volta che hanno aperto gli asili comunali e quei bambini hanno trovato un posto, noi abbiamo chiuso. *Noi non manteniamo un'istituzione quando il bisogno non c'è più* » (Intervista n. 6).

Il lavoro svolto nell'asilo era di tipo volontario. L'interrogativo che si pone a questo punto è il seguente: se le prestazioni dei membri di S. Egidio non fossero state gratuite, ma regolarmente stipendiate grazie ai sovvenzionamenti pubblici, si sarebbe verificata la stessa flessibilità? Ovvero ci sarebbero state legittime resistenze a rinunciare ad una struttura che assicura il posto di lavoro, e quindi, il sostentamento delle persone che vi operano (fermi restando i valori etici degli operatori della Comunità)? Se da una parte insomma i valori altruistici appaiono determinanti per un orientamento alla *mission* piuttosto che al mantenimento della struttura, dall'altra non spiegano tutto. La libertà che un gruppo di volontari può avere nel porre fine a certi servizi è determinata anche dalla loro concreta situazione lavorativa che li rende più liberi di concentrarsi sulla *mission* ideale, legando ad altre occupazioni il problema del proprio sostentamento.

« Network organization »: la cultura della sinergia della Comunità di S. Egidio

La capacità di costruire una rete di rapporti e collaborazioni entro cui collocare la propria attività è l'elemento che più caratterizza la logica d'azione organizzativa di S. Egidio. Nel precedente paragrafo abbiamo visto in che modo il valore etico della solidarietà con i poveri può agire da stimolo per un comportamento organizzativo improntato alla flessibilità. Un altro valore etico, l'importanza del dialogo, favorisce l'atteggiamento d'apertura ai contatti con l'esterno e la ricerca di sinergie riscontrate nella Comunità¹¹.

Una delle metafore raccolte durante le interviste individua nell'opera di *tessitura* di rapporti e collaborazioni l'elemento organizzativo caratterizzante S. Egidio. È la metafora del *ragno*:

« Se dovessi definire la Comunità come un animale, la paragonerei ad un *ragno*. Perché questo animale tesse costantemente una

¹¹ La spiegazione apparentemente più ovvia della tendenza al lavoro *in rete* riscontrata in S. Egidio è di natura strutturale: la scarsità endemica di mezzi economici e operativi della Comunità (come in genere di ogni organizzazione nonprofit) rispetto alla complessità delle questioni affrontate. Preso atto di ciò, non tutte le organizzazioni senza scopo di lucro, a parità di difficoltà economiche, riescono a sviluppare un *network* efficiente e a lavorare di concerto con altre realtà. L'approccio culturale assume allora un'importanza primaria per l'interpretazione dell'atteggiamento di un'organizzazione verso l'ambiente esterno.

tela, composta di fili diversi, tesi da punti diversi, che convergono e costruiscono una trama. La tela è molto delicata, ma costituisce la sua vita. In un punto o nell'altro si ferma un insetto [...] che resta impigliato nel bene, è protetto. Poi il ragno si sposta sulla tela da una parte all'altra, la rinforza, ci lavora costantemente. La tela si spezza, poi si ripara... Questo lavoro di tescitura mi sembra un aspetto che spiega alcune cose, se non tutte, della nostra organizzazione » (Intervista n. 5).

Per i membri della Comunità quest'opera di tessitura che tende a costruire reti di rapporti e collaborazioni con l'esterno è vissuta sia come una necessità, sia, soprattutto, come un valore guida, un modo di concepire il proprio lavoro e il proprio rapporto con gli altri. Abbiamo definito quest'atteggiamento organizzativo *cultura della sinergia*¹². I suoi effetti possono essere descritti attraverso la descrizione di due attività della Comunità: l'opera di diplomazia parallela in Mozambico e la struttura della mensa serale.

L'intera vicenda mozambicana costituisce un chiaro esempio nel modo di operare simile al *ragno che tesse la tela* della Comunità (vedi figura 2). L'insetto « catturato » dalla folta trama di contatti costruita da S. Egidio può essere rappresentato dal popolo mozambicano, liberato da una feroce guerra civile. La tessitura della tela e il suo funzionamento ha in questa vicenda un carattere *diacronico*. L'interesse della Comunità per il Mozambico nasce da un rapporto di amicizia: quello con il sacerdote (poi vescovo) mozambicano Jaime Gonçalves, che nella seconda metà degli anni '70 visita più volte S. Egidio. Dal 1975, data dell'indipendenza dal Portogallo, il Mozambico è governato dal partito marxista-leninista del Frelimo. Il nuovo gruppo dirigente avversa la Chiesa Cattolica, fortemente coinvolta con l'ex regime coloniale portoghese, fino all'esplosione di una crisi detta « delle campane » dalla proibizione emanata dal governo mozambicano nei confronti delle parrocchie di chiamare a raccolta i fedeli con l'antico (e fortemente simbolico) strumento. Di fronte alla inamovibilità delle autorità di governo, il vescovo chiede aiuto alla Comunità S. Egidio. Il PCI ha in quegli anni un rapporto privilegiato con il Frelimo, così S. Egidio organizza un incontro nella propria sede tra Monsignor Gonçalves ed Enrico Berlinguer per parlare del problema della libertà religiosa in Mozambico. Di lì a poco giungono al Frelimo dal PCI (che è all'epoca il più forte e rispettato dei partiti comunisti dell'Europa occidentale) impegnative sollecitazioni per una maggiore libertà religiosa alla chiesa cattolica. Fin dall'inizio emerge la specifica metodologia d'intervento della Comuni-

¹² La *cultura della sinergia* è un aspetto che abbiamo messo in luce basandoci sulle dichiarazioni dei membri della Comunità intervistati. Per avere conferme su questo atteggiamento organizzativo sarebbe stato utile interpellare gli attori sociali (istituzioni, altre organizzazioni nonprofit, ecc.) con le quali S. Egidio interagisce, per verificare se la rappresentazione che esse hanno della Comunità è in sintonia con l'autorappresentazione diffusa all'interno della Comunità.

tà, ossia la ricerca dei contatti personali e istituzionali più adatti per la risoluzione dei problemi, senza pregiudiziali politiche o ideologiche.

L'interesse della Comunità verso il Mozambico prosegue attraverso l'invio di aiuti umanitari e la cooperazione economica, fino a che S. Egidio non si rende conto che l'unica strada praticabile per alleviare i problemi dei mozambicani è porre fine alla sanguinosa guerra civile tra il partito marxista-leninista al governo e la guerriglia anticomunista (Renamo), che dal 1976 al 1992 provoca un milione di morti, un milione e settecentomila rifugiati all'estero e quattro milioni di profughi interni. IL gruppo dei *mediatori* della questione mozambicana presenta un alto grado di eterogeneità al proprio interno; esso è infatti composto dalla Comunità di S. Egidio, che ha ispirato gli incontri di Roma, da un rappresentante del governo italiano (sottosegretario agli esteri) gradito al Frelimo, che dà ufficialità agli incontri, e dal vescovo Gonçalves (gradito alla Renamo), che assicura una presenza mozambicana nel gruppo dei mediatori. Dopo i primi contatti informali, l'inizio della trattativa ufficiale è fissato per l'8 luglio del 1990 presso i locali di S. Egidio. Affinché le due parti in conflitto si convincano dell'opportunità dell'incontro, il gruppo dei mediatori fa leva su rapporti sia formali che informali: da una parte la Comunità chiede all'allora Presidente del Consiglio italiano di convincere il Presidente degli Stati Uniti affinché prenda sul leader del Frelimo (in quel periodo in visita negli USA); dall'altra gli esponenti governativi del Kenya, paese vicino alla guerriglia, vengono interessati a caldeggiare presso la Renamo l'opportunità dell'incontro. Fin dall'inizio della trattativa i rapporti informali appaiono determinanti. Una volta che gli incontri romani hanno inizio, il gruppo dei mediatori si adopera per coinvolgere altri attori internazionali allo scopo di sostenere l'iniziativa. Da subito si realizza l'impegno degli Stati Uniti, che assicurano la loro presenza in Mozambico con una *équipe* di esperti di questioni giuridiche e militari. I maggiori problemi di S. Egidio durante le trattative riguardano la scarsità dei mezzi finanziari. In uno dei momenti più delicati della trattativa, ad esempio, si rendono necessari collegamenti più rapidi tra Roma e il capo della guerriglia, Afonso Dhlakama, nascosto nelle foreste del nord del paese; a questo punto il gruppo dei mediatori ottiene la collaborazione del Ministero degli affari esteri italiano per la dotazione di un telefono satellitare al *leader* guerrigliero. Il primo dicembre del '90 viene firmata un'intesa di carattere militare per la creazione di due *corridoi* interdetti agli scontri. Viene quindi creata una commissione mista internazionale di verifica degli accordi (Comive), con sede nella capitale, Maputo, presieduta da un ambasciatore italiano e composta da esperti politico-militari di otto paesi (Congo, Francia, URSS, Gran Bretagna, Kenya, Portogallo, USA e Zambia), oltre che dai delegati del Frelimo e della Renamo.

Nel maggio del '91 viene firmato un preambolo all'accordo di pace e si presenta il problema delle garanzie internazionali che sostengano un eventuale accordo definitivo. Nel giugno '92 si scelgono come garanti degli accordi di pace, col consenso delle due parti cinque osservatori: Stati Uniti, Gran Bretagna, Francia, Portogallo e Nazioni Unite. Tra gli osservatori e mediatori si instaura una sinergia complementare.

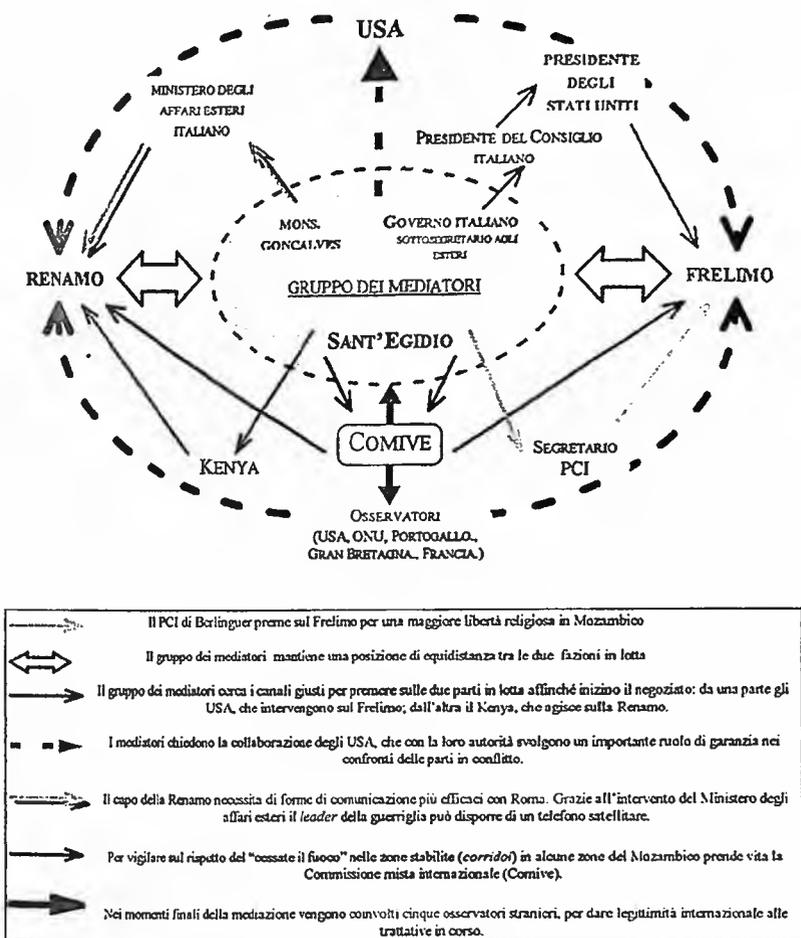


Figura 2. Il network attivato dalla Comunità di S. Egidio per la pace in Mozambico (nostra elaborazione).

Il 4 ottobre 1992 viene firmato l'accordo di pace. I mediatori passano l'intero *dossier* mozambicano ai garanti dell'accordo, soprattutto alle Nazioni Unite, affinché provvedano a tutelarne l'applicazione, sino alle elezioni ed alla definitiva pacificazione. Finita l'opera di *peace building*, la Comunità e il gruppo dei mediatori cedono il campo all'ONU e alle operazioni di *peace keeping*.

In questa vicenda di « diplomazia parallela », la Comunità ha dunque alternato l'uso del formale e dell'informale, il contatto diretto e quello indiretto con le parti in conflitto, le pressioni fatte esercitare dagli altri e quelle esercitate direttamente. Alla base di questo metodo d'azione è posta la fiducia nel (e la ricerca del) lavoro svolto *in rete* con altre organizzazioni o singole persone.

Passiamo ora all'analisi della mensa serale di S. Egidio. Questa struttura ha sviluppato nella sua breve storia un'ampia gamma di rapporti con le istituzioni, le altre organizzazioni nonprofit e la società in generale. Innanzitutto la Comunità ha stretto collegamenti con diverse realtà (per lo più associazioni caritatevoli) che hanno le stesse finalità di solidarietà con i poveri, al fine di offrire un servizio efficace alla propria utenza. Ad esempio, l'attività di « mensa itinerante », che consiste nel portare cibo e bevande ai senzatetto direttamente nei luoghi dove si adattano a vivere, è stato coordinato con le altre realtà che forniscono questo genere di assistenza, in modo che ogni giorno ci sia almeno un'organizzazione che assicuri il servizio. La spinta al coordinamento viene soprattutto dalla scarsità di mezzi economici e di personale, fattori questi che, nel caso specifico, impediscono alla singola realtà di realizzare la « mensa itinerante » sette giorni su sette. La mensa serale inoltre, non essendo in grado di far fronte a tutte le esigenze della propria utenza (ad esempio non dispone di posti letto), di concerto con diverse associazioni caritatevoli romane, svolge per i poveri anche un servizio di « orientamento » verso le strutture di volta in volta adatte ai bisogni espressi.

La trama di rapporti tra S. Egidio e le altre organizzazioni di volontariato costituisce la « ragnatela » in cui restano « imprigionate nel bene » le persone bisognose (vedi figura 3).

Per quanto concerne poi il reperimento dei fondi, la mensa serale fa affidamento da un lato al rapporto con il Comune di Roma (che dà il contributo più sostanzioso), dall'altro alle offerte in natura che può attingere dalla *rete di solidarietà* che ha saputo costruirsi intorno. Particolarmente interessante è in tal senso il lavoro svolto in collaborazione con le comunità della periferia romana. Queste si preoccupano di raccogliere vestiti e generi alimentari da cittadini e imprese private, mentre la mensa li distribuisce alle persone che ne hanno bisogno (vedi figura 4).

Le metafore dell'organizzazione come « automitizzazione »

Le *metafore* utilizzate dai membri di S. Egidio per descrivere la loro comunità e le *storie organizzative* (Martin, Feldman, Hatch e Sitkin, 1986)

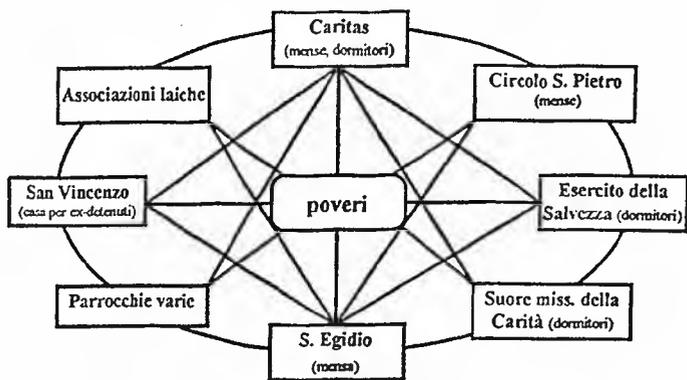


Figura 3. Il lavoro in rete di S. Egidio e altre realtà nonprofit per l'assistenza ai poveri (nostra elaborazione)

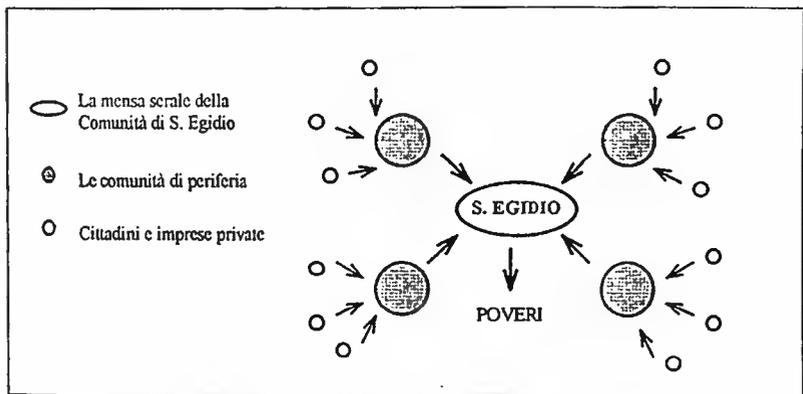


Figura 4. La rete di rapporti tra la comunità di Trastevere e le comunità periferiche per la raccolta e la distribuzione ai poveri di generi di prima necessità (nostra elaborazione)

che essi ci hanno raccontato¹³ hanno tutte una caratteristica in comune: rivelano l'eccellente considerazione che i membri hanno dell'organizzazione, dei suoi metodi, dei risultati da essa raggiunti. Abbiamo definito quest'atteggiamento « processo di *automitizzazione* », in quanto la Comunità assume, nella rappresentazione entusiastica che i suoi membri danno di essa, una dimensione quasi *mitica*. Esplicative al riguardo ci sono sembrate due, in particolare, delle metafore proposte dai soggetti intervistati:

1) La Comunità come la *formica*: imprese grandi con piccoli mezzi. La metafora della *formica* testimonia una delle immagini più condivise dai membri di S. Egidio, e cioè quella di riuscire in imprese difficili nonostante i pochi mezzi a disposizione¹⁴:

« Se dovessi paragonare la Comunità ad un animale, la paragonerei ad una formica. La formica è infatti un animale piccolo, molto laborioso, che porta pesi più grandi di sé. Tante volte riesce a costruire delle grandi gallerie. Non si stanca mai » (Intervista n. 8).

Nella storia della Comunità sono diversi gli episodi che rafforzano questo processo di automitizzazione, ma forse l'impresa in cui è più evidente lo scarto tra i mezzi a disposizione e l'emergenza delle questioni affrontate è l'operazione di mediazione internazionale in Mozambico. In quest'occasione i membri di S. Egidio si sono ritratti come tenaci, motivati, abili a trarre il massimo profitto dai pochi mezzi a disposizione:

« Ad esempio, nella trattativa con il Mozambico nessuno si aspettava di giungere a certi risultati, eppure... La spiegazione per i nostri successi è un lavoro costante, quotidiano, che non molla mai di fronte alle difficoltà, neanche di fronte a quelle più dure » (Intervista n. 8).

2) La Comunità come il *gatto*: tra innovazione e profezia. In comune con questo animale S. Egidio ha la facoltà di « vedere anche di notte », nel buio, per scorgere il bisogno là dove gli altri sono distratti, e di riuscire a intervenire con efficacia. In effetti la Comunità ci è stata più volte descritta dai suoi membri come un'organizzazione in grado di prevedere in anticipo certi bisogni, e capace allo stesso tempo di rispondere con modalità innovative a bisogni già noti:

« La Comunità ha una funzione profetica verso lo Stato e le istituzioni, sa guardare oltre e indicare una via, per questo riesce a cambiare » (Intervista n. 2).

¹³ Molte storie organizzative rappresentano la Comunità nella sua capacità di risolvere problemi difficili, oppure nel suo speciale modo di rapportarsi con amicizia alle persone che ad essa si rivolgono.

¹⁴ L'immagine della Comunità come di un'organizzazione che con pochi mezzi riesce a costruire grandi imprese è confermata anche dalla metafora dell'automobile: S. Egidio è stata di frequente paragonata ad una *Cinquecento* o ad altre macchine che, pur essendo piccole ed economiche, si dimostrano resistenti ed affidabili.

La storia di S. Egidio è letta dai suoi membri come un insieme di esempi rivelatori della creatività operativa mostrata nell'affrontare le più svariate situazioni: gli incontri « Uomini e Religioni » sono l'esempio di come sia possibile un dialogo sincero tra gli esponenti delle diverse confessioni tramite l'amicizia e il confronto; dalla vicenda mozambicana emerge un modo di fare diplomazia nuovo ed efficace; le strutture di assistenza ai poveri della Comunità testimoniano come sia possibile fornire un servizio per tante persone senza burocratizzarsi e senza trattare l'utente a guisa di un numero.

L'attaccamento dei membri alla propria organizzazione dipende insomma non solo dagli obiettivi che essa si prefigge, ma anche dalle modalità, ispirate dai valori religiosi condivisi, con cui questi obiettivi vengono perseguiti.

Gli incentivi all'azione che derivano dal processo di *automitizzazione* dell'organizzazione di cui si fa parte¹⁵ sono, ci sembra, essenziali in un'impresa nonprofit — al cui interno gli stimoli di tipo economico sono scarsi o addirittura inesistenti. Potremmo insomma, utilizzando le categorie di Frederick Herzberg (1966), definire i volontari di S. Egidio come dei *ricercatori di motivazione*. In un'organizzazione nonprofit, infatti, al cui interno sono scarsi gli incentivi di tipo *igienico* (che riguardano cioè le condizioni esterne al lavoro), la motivazione all'impegno può essere stimolata con maggior probabilità da spinte ideali e simboliche (*motivazionali* appunto). Da queste premesse consegue che il processo di *automitizzazione*, incidendo favorevolmente sulla coesione di gruppo e sulla motivazione all'azione, costituisce un elemento vitale per il funzionamento stesso dell'organizzazione.

Nonprofit: la nuova frontiera del Welfare?

La questione dei rapporti tra *terzo settore* (Bassanini e Ranci, 1990) e *Welfare State* travalica i confini del nostro lavoro. Tuttavia le caratteristiche socio-organizzative di S. Egidio emerse dalla nostra indagine ci offrono l'opportunità di ragionare sulla praticabilità o meno di una politica pubblica di assorbimento delle realtà nonprofit entro un nuovo modello di Stato sociale — che preveda l'affidamento di buona parte delle attività d'assistenza alle realtà di *terzo settore* (Donati, 1984; Ardigò, 1984; Ruffolo, 1985; in chiave critica Ascoli, 1985, 1987). Il tipo di organizzazione che caratterizza S. Egidio e altre realtà nonprofit di successo (Bassi, 1995; Pearce, 1994; Ambrosini, 1995) sembra particolarmente adatto a rispondere ai bisogni emergenti (« post-materialisti » secondo Inglehart, 1983) nelle socie-

¹⁵ Sintomatico è ad esempio l'attivismo che la Comunità ha mostrato in ambito diplomatico. Il successo nella trattativa per il Mozambico è stato il detonatore per il moltiplicarsi delle attività di « diplomazia parallela ». La Comunità di S. Egidio, forte del proprio metodo di lavoro, segue attualmente una decina di situazioni internazionali di crisi (Guatemala, Sudan, Burundi, ex Jugoslavia, ecc.).

tà economicamente avanzate, quali la possibilità di vivere in un ambiente sano, di avere servizi personalizzati, di avere nei servizi sociali modalità d'interazione più *umane, faccia-a-faccia*, ecc. Questo nuovo genere di necessità richiede risposte di massima attenzione al caso specifico, di solito imprevedibili e poco programmabili, che la struttura statale non è in grado di fornire (Donati, 1984). Possono essere perciò soddisfatte solo da organizzazioni fortemente orientate al bisogno, flessibili e non burocratizzate, come sono le realtà di « privato-sociale ».

L'immagine di S. Egidio che emerge dalla nostra indagine sembra confermare questa visione del *terzo settore* come area della flessibilità e della qualità, in contrapposizione al settore dei servizi pubblici, caratterizzato spesso da un eccessivo livello di burocratizzazione. Prendendo le mosse da tale ragionamento, molti studiosi, soprattutto d'ispirazione cattolica che si occupano di nonprofit (Donati, 1984; Ardigò, 1984; ma anche Ruffolo, 1985) hanno auspicato un trasferimento di risorse e di servizi dallo Stato al *terzo settore*¹⁶. Tuttavia, dalla ricerca che abbiamo condotto, è emerso anche che la flessibilità organizzativa mostrata da S. Egidio deriva non tanto da un'intrinseca efficacia delle realtà di *privato-sociale*, quanto dalla specifica strategia di non istituzionalizzazione che la Comunità ha adottato (cioè dalla sua attenzione ad evitare ogni coinvolgimento organico all'interno del servizio pubblico statale), e dalla presenza di lavoratori volontari che godono di una maggiore libertà d'azione. Nel momento in cui lo Stato *appalta* un servizio di pubblica utilità ad un'impresa nonprofit, in genere, vengono meno entrambe le condizioni suddette. Quando una struttura si specializza in un determinato servizio a cui i cittadini hanno diritto, infatti, necessita di personale dipendente qualificato e a tempo pieno. Inoltre, deve rispondere alle direttive dell'amministrazione pubblica¹⁷, che a loro volta rispondono a decisioni politiche governative e parlamentari (secondo la logica democratica). È quindi reale il rischio che si possano ricreare gli stessi problemi di rigidità organizzativa che caratterizzano il settore dei servizi pubblici.

Affrontando il discorso in un'ottica incentrata sui valori organizzativi, inoltre, potremmo dire che la sfera valoriale caratterizzante S. Egidio dà vita, per quanto concerne l'ipotesi di un coinvolgimento delle realtà senza scopo di lucro all'interno dello Stato sociale, ad un *paradosso*. I valori solidaristico-religiosi della Comunità stimolano un'elevata flessibilità verso i bisogni, e favoriscono quindi la produzione di risposte innovative ed efficaci per quei bisogni stessi. In sintesi, i valori dell'*antiburocratismo*, della *solidarietà* e del *volontarismo* rendono la Comunità particolarmente adatta ad essere inserita entro un nuovo modello di Stato sociale che preve-

¹⁶ Diversa è la posizione di Ugo Ascoli, secondo il quale il contributo delle organizzazioni di volontariato al Welfare State va adeguatamente riconosciuto senza tuttavia esaltarlo. In questa prospettiva Ascoli (1987, 31) propone uno Stato sociale « delle cento costellazioni », in cui al soggetto pubblico spetterebbe comunque il ruolo di coordinatore e di maggiore fornitore di servizi.

¹⁷ Sulla questione della rendicontazione (*accountability*) vedi sempre Ascoli, 1987.

da un coinvolgimento organico delle realtà di *terzo settore*, maggiormente sensibili ai nuovi bisogni emergenti. D'altronde gli stessi valori dell'*antiburocratismo* e del *volontarismo*, rendono S. Egidio incompatibile ad un suo inserimento strutturale entro il sistema di *Welfare*. Tale paradosso è rappresentato graficamente nella figura 5.

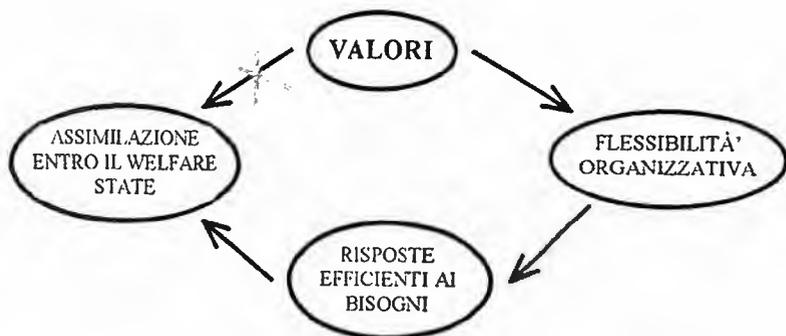


Figura 5. I valori della Comunità di S. Egidio danno vita ad un *paradosso*: da un lato i buoni risultati cui essi contribuiscono rendono la struttura adatta per un suo inserimento organico entro il *Welfare State*, dall'altra però sono incompatibili con una simile istituzionalizzazione.

In sintesi, una serie di fattori organizzativi rendono problematico, a nostro avviso, l'inserimento strutturale e programmato entro lo Stato sociale delle organizzazioni nonprofit di volontariato:

- 1) l'impossibilità di pianificarne la nascita sulla base di bisogni non soddisfatti;
- 2) l'importanza strategica, per quanto concerne la flessibilità organizzativa, da una parte, del valore della gratuità e più concretamente del lavoro volontario entro le imprese nonprofit efficienti, dall'altra, di un coinvolgimento solo parziale entro il sistema assistenziale pubblico;
- 3) il carattere *clanico* di queste realtà, che le rende poco adatte ad essere indirizzate nella loro azione da un programmatore politico estraneo al *clan*.

La funzione sociale che appare adattarsi meglio ad organizzazioni così strutturate sembra essere piuttosto quella legata ad interventi di emergenza verso bisogni nuovi e non (ancora) affrontati dallo Stato, realizzando così una funzione di *scouting* e di individuazione precoce dei problemi sociali. Ovvero, come piace dire ai membri di S. Egidio, di *profezia*.

GIUSEPPE RICOTTA

Bibliografia

- ALVESSON, M. e BERG P.O. (1993), *L'organizzazione e i suoi simboli*, tr. it. Milano, Cortina.
- AMBROSINI M. (1994), *Il terzo settore tra efficienza e solidarietà. Un'analisi sul piano organizzativo*, in Cattarinussi, pp. 245-258.
- ARDIGÒ A. (1984), *Nuovi valori e nuovi attori per la rifondazione del Welfare State*, in « La Ricerca Sociale », n. 32, pp. 11-49.
- ASCOLI U. (1985), *Volontariato organizzato e sistema pubblico di Welfare: potenzialità e limiti di una cooperazione*, in « Democrazia e Diritto », n. 5, pp. 109-127.
- ASCOLI U. (1987) (a cura di), *Azione volontaria e Welfare State*, Bologna, Il Mulino.
- BARNARD C.I. (1970), *Le funzioni del dirigente*, tr. it. Torino, Utet.
- BASSANINI M.C. e RANCI P. (1990), *Non per profitto. Il settore dei soggetti che erogano servizi di interesse collettivo senza fine di lucro*, Milano, Fondazione Adriano Olivetti.
- BASSI A. (1995) (a cura), *Organizzazioni di successo. Studi di casi di organizzazioni non profit in Italia e in Europa*, Milano, Angeli.
- BATTISTELLI F. (1996), *Metafore. Un'operationalizzazione dell'approccio simbolico nell'analisi sociologica delle organizzazioni*, in « Sociologia e ricerca sociale », n. 51, pp. 93-113.
- BAUER R. (1995), *Associazione « Solidarische Hilfe » di Brema. Dal gruppo di auto-aiuto di disoccupati ad impresa sociale: il « fallimento efficace » di una iniziativa di disoccupati*, tr. it., in Bassi, pp. 237-271.
- BONAZZI G. (1991), *Storia del pensiero organizzativo*, Milano, Angeli.
- BUTLER R. (1985), *L'efficienza organizzativa nei mercati, nelle gerarchie e nei collettivi*, tr. it., in Nacamulli e Rugiadini, pp. 317-345.
- CAMPPELLI E. (1991), *Il metodo e il suo contrario. Sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, Milano, Angeli.
- CATTARINUSSI B. (1994) (a cura), *Altruismo e solidarietà. Riflessioni su prosocialità e volontari*, Milano, Angeli.
- CLARK P.B. e WILSON J.Q. (1961), *Incentive System A Theory of Organizations*, in « Administrative Science Quarterly », n. 6, pp. 129-166.
- COLOZZI I. e BASSI A. (1995), *Una solidarietà efficiente. Il terzo settore e le organizzazioni di volontariato*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- DONATI P. (1984), *Risposte alla crisi dello Stato sociale*, Milano, Angeli.
- EDGREN L.D. (1990), *The « Commando » Model: A Way to Gather and Interpret Cultural Data*, in Turner, pp. 173-187.
- ETZIONI A. (1961), *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, New York, Free Press.
- ETZIONI A. (1967), *Sociologia dell'organizzazione*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- FERRAROTTI F. (1992), *Manuale di sociologia*, Roma-Bari, Laterza.
- FILIPPI A. (1991), *S. Egidio: ascoltando la Parola operando la Carità*, in « Il Regno-Attualità » n. 4, pp. 90-93.
- GAGLIARDI P. (1986) (a cura), *Le imprese come culture*, Torino, Isedi.
- GEERTZ C. (1988a), *Antropologia interpretativa*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- GEERTZ C. (1988b), « Dal punto di vista dei nativi »: *sulla natura della comprensione antropologica*, tr. it., in Geertz, 1988a, pp. 71-90.
- GEORGIU P. (1988), *Paradigma dei fini e appunti per l'elaborazione di un contro-paradigma*, tr. it., in Zan, pp. 111-139.
- GROSS E. e ETZIONI A. (1987), *Organizzazioni e società*, tr. it., Bologna, Il Mulino.
- GUALA C. (1991), *I sentieri della ricerca sociale*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

- HERZBERG F. (1966), *Work and the Nature of Man*, New York, World Pubbl. Co.
- INGLEHART R. (1983), *La rivoluzione silenziosa*, tr. it., Milano, Rizzoli.
- MARTIN J., FELDMAN M.S., HATCH, M.J. e SITKIN S.B. (1986), *Il paradosso della unicità nelle storie organizzative*, tr. it., in Gagliardi, pp. 127-149.
- MOROZZO DELLA ROCCA R. (1994), *Mozambico. Dalla guerra alla pace. Storia di una mediazione insolita*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- NACAMULLI R.C.D. e RUGIADINI A. (1985) (a cura), *Organizzazione e mercato*, Bologna, Il Mulino.
- OUCHI W. (1985), *La progettazione dei meccanismi di controllo organizzativo*, tr. it., in Nacamulli e Rugiadini, pp. 575-596.
- OUCHI W. (1988), *Uno schema per comprendere il fallimento dell'organizzazione*, tr. it., in Zan, pp. 217-250.
- PEARCE J.L. (1994), *Volontariato. Motivazioni e comportamenti nelle organizzazioni di lavoro volontario*, tr. it., Milano, Cortina.
- PEFFER J. (1986), *Il management come azione simbolica: la creazione e la conservazione dei paradigmi organizzativi*, tr. it., in Gagliardi, pp. 341-394.
- RUFFOLO G. (1985), *La qualità sociale. Le vie dello sviluppo*, Bari, Laterza.
- SCHEIN E.H. (1984), *Cultura organizzativa e processi di cambiamento aziendali*, tr. it., in « Sviluppo e Organizzazione », n. 84, pp. 21-34.
- SCHEIN E.H. (1986), *Verso una nuova consapevolezza della cultura organizzativa*, tr. it., in Gagliardi, pp. 395-415.
- TRICE H.M. e BEYER J.M. (1986), *Riti e cerimoniali: strumenti per lo studio delle culture organizzative*, tr. it., in Gagliardi, pp. 198-233.
- TURNER B.A. (1990) (Ed), *Organizational Symbolism*, Berlin-New York, de Gruyter.
- WEBER M. (1958), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it., Torino, Einaudi.
- WEICK K. (1988), *Processi di attivazione nelle organizzazioni*, tr. it., in Zan, pp. 267-301.
- WILKINS A.L. (1986), *Le storie organizzative come strumenti di controllo*, tr. it., in P. Gagliardi, 1986, pp. 265-277.
- WILLIAMSON O (1975), *Market and Hierarchy: Analysis and Antitrust Implications*, New York, Free Press.
- ZAN S. (1988) (a cura), *Logiche di azione organizzativa*, Bologna, Il Mulino.

L'associazionismo degli immigrati a Roma

Le comunità nazionali

Il modo di associarsi tra le persone assume connotazioni specifiche quando il gruppo che ne è protagonista si trova all'interno di una società di cultura diversa da quella dei suoi membri, particolarmente se nella condizione di immigrati.

Ad accomunare le persone immigrate c'è innanzitutto la condizione di « straniero », già di per sé sufficiente a generare la spinta all'aggregazione. Il motivo che spinge ad aggregarsi non è frutto di un'elaborazione: è immediato quanto immediata è la diversità. Il responsabile per l'immigrazione della CGIL, Ali Baba Faye, spiega in un'intervista: « Uno comincia a prendere coscienza della propria identità vivendo in un contesto diverso. Io a Dakar non è che saluto tutti gli abitanti. Qui vedo che anche quando non conosco il senegalese, quando lo incontro alla stazione o su di un treno, subito lo saluto e ci parlo. Questo diventa automatico: dallo sguardo sappiamo che siamo dello stesso paese » (Delle Donne, 1994).

Prima della formazione delle associazioni volontarie c'è sempre, nel processo di socializzazione proprio dell'esperienza migratoria, la formazione della comunità, cioè del gruppo composto da tutti gli immigrati connazionali.

Per tutti i migranti la scelta della destinazione è legata ai fattori di attrazione, che spaziano dalla possibilità di lavoro, alla politica migratoria del paese di approdo, all'affinità culturale e linguistica (in genere con l'ex paese colonizzatore), all'idea che si è generata nell'immaginario collettivo alimentato dai media e dai racconti degli emigrati. Poi, una volta deciso il paese, la scelta della città dipende dalla presenza di parenti, amici o almeno amici di amici, qualcuno che si conosceva in patria o che è stato indicato da conoscenti: è la cosiddetta « catena migratoria » che lega e direziona gli spostamenti dei connazionali.

La comunità costituisce subito un riferimento essenziale: soddisfa i bisogni di pura sopravvivenza, protegge, è intermediatrice con il resto della società, fornisce indicazioni e canali e costituisce uno dei due poli che si contrappongono nella definizione della propria identità, in bilico tra le due culture che attraggono e respingono¹.

¹ Dallo studio *Famiglie immigrate, bisogni e servizi sociali* condotto dal Labos nel 1993 su un campione di 250 immigrati con famiglia in Italia risulta che per quanto concerne le richieste di aiuto al primo posto come referenti vengono i connazionali: tra le persone arrivate

Posti questi elementi comuni, poi, le comunità nazionali sono anche da un punto di vista sociologico profondamente diverse tra loro; non tutte hanno la stessa capacità di aggregazione e lo stesso ruolo nella vita degli immigrati.

I processi e le forme della vita delle diverse comunità sono legati in maniera inscindibile a cinque fattori:

- i motivi dell'emigrazione,
- il progetto migratorio prevalente,
- l'anzianità dell'insediamento,
- i modelli familiari e le forme di socialità proprie del paese d'origine
- la distanza della cultura d'origine da quella del paese ospite.

La combinazione di questi cinque elementi determina le caratteristiche della comunità ed il suo ruolo nella vita dell'immigrato.

— *I motivi dell'emigrazione.* Il rapporto degli stranieri con i propri connazionali è fortemente legato al motivo per cui è avvenuta l'emigrazione, ai cosiddetti « fattori di espulsione ». Se le partenze sono dovute soprattutto a motivi politici, oltre a ripercuotersi sulla composizione demografica (le fasce più colpite dalle eventuali persecuzioni) si potrà determinare una maggiore coesione, come è avvenuto per gli eritrei che hanno sempre continuato a lavorare dall'estero per l'indipendenza del proprio paese, o potrà causare la riproduzione delle divisioni e degli schieramenti presenti in patria, come è il caso degli iraniani, dei somali o degli eritrei stessi. La situazione politica in patria incide inoltre sulla possibilità di tornare o meno a casa e quindi sul ruolo che la comunità assume nel compensare l'impossibilità, sulla sua inevitabile idealizzazione.

Se le partenze sono dovute principalmente a motivi economici, presumibilmente sono state meno precipitose, è stato possibile programmarle, avere contatti anticipatamente, magari avere già una sistemazione prima dell'arrivo: si pensi ad esempio ai flussi migratori legati all'inserimento nel settore domestico, come quelli dalle Filippine o da Capo Verde. La comunità può fungere anche, in forma più o meno organizzata, da intermediatrice nell'allocazione occupazionale: è il caso di comunità come quelle filippina, cinese, peruviana, polacca, senegalese. Il circuito delle comunicazioni intraetniche opera in questi casi nel senso di segnalare ad amici o parenti in patria specifiche o generiche possibilità anche momentanee di lavoro.

Quando gli espatri sono dovuti alla guerra, come per i profughi dell'ex-Jugoslavia o della Somalia, la partenza è molto precipitosa, è possibile che si arrivi nel nuovo paese senza conoscenze, senza appoggi, senza orientamento. La comunità nazionale risente in questi casi pesantemente sia delle situazioni di emergenza che dei conflitti e delle lacerazioni che sconvolgono il paese in guerra.

più recentemente la percentuale raggiunge addirittura il 70%. Il tipo di aiuto richiesto riguarda la ricerca di lavoro (33,3%), il disbrigo di pratiche burocratico-amministrative (47,3%), le informazioni per la fruizione di servizi (6,5%), per accudire/portare i figli a scuola (6,5%) e per passare il tempo libero insieme.

— *I progetti migratori prevalenti.* Il progetto migratorio si ripercuote sensibilmente su tutti gli assetti della vita dell'immigrato, determina i rapporti con i connazionali ed il comportamento dell'intera comunità verso la società allargata.

Innanzitutto, è sullo scopo dell'emigrazione che si modella l'atteggiamento verso il paese ospite: se si è partiti progettando una sistemazione definitiva si aspira all'inserimento e si è protesi verso la conoscenza. La comunità può assumere a tratti il ruolo di nemico odiato se l'aspirato inserimento non riesce; il rapporto con i connazionali può diventare ambiguo rispecchiando la conflittualità e le vicende alterne del rapporto con la società e la cultura ospite.

La comunità in questi casi assume alternativamente il ruolo negativo di ghetto, di depositaria e responsabile della propria diversità e quello positivo di involucro protettivo, rifugio e confortante contenitore di sensazioni familiari. Diventa oggetto delle proiezioni generate dal difficile ed alterno rapporto con la società nella quale si aspira ad inserirsi. Può capitare al limite che pur arrivando con grandi aperture verso la cultura occidentale, trovandosi poi senz'altra identità che quella solo in negativo di « straniero » si recuperi quella del paese di origine fino ad assumerla nelle forme più elementari, al limite dell'integralismo.

In diverse comunità il progetto migratorio prevalente prevede l'utilizzo del paese ospite esclusivamente come temporaneo luogo di lavoro; il desiderio di inserimento e di conoscenza della nuova cultura risulta minimo, quasi indifferente, e l'attenzione tutta concentrata sulla comunità dei connazionali. L'interesse ad apprendere la nuova lingua è in questi casi perlopiù ristretto alle necessità essenziali dell'ambito lavorativo e la comunità di appartenenza viene spesso automaticamente eletta a luogo esclusivo del contatto sociale.

Racconta Maria de Lourdes Jesus: « Quando emigri ti aiuta molto avere un obiettivo ed un progetto ben preciso. Non ti preoccupi di dover entrare in contatto con questa società, con questa realtà a te estranea. A chi emigra, tutto sommato, va bene così, perché ha un'unica preoccupazione fondamentale: lavorare per cinque o sei anni, mettere da parte i soldi per poi poter rientrare nel proprio paese. Tant'è vero che all'inizio esci sempre con le tue amiche, con lo stesso gruppo di capoverdiane; si fanno le cose insieme, ci si dà appuntamento per fare la spesa insieme, si vanno a vedere i negozi oppure si vanno a trovare le altre amiche, oppure si va alle feste organizzate da noi. Facendo così, in qualche modo, non senti la mancanza del tuo paese, perché hai la comunità che ti sostiene. Questo, ovviamente, all'inizio: il gruppo è molto coeso e riesce a crearti una barriera che ti protegge e ti difende come uno scudo. All'interno del gruppo ti senti più forte, tant'è vero che all'inizio non sono mai uscita da sola, ma sempre insieme alle altre » (Delle Donne, 1994).

Quando l'idea è di tornare a casa dopo tre, quattro anni la comunità funge anche da strumento per raggiungere il proprio scopo: accumulare denaro il più possibile in vista del ritorno o per inviare le rimesse, risparmiando su tutto durante la permanenza all'estero. Spesso si ammortizzano

collettivamente le spese ed in diversi casi vengono attuate particolari strategie a questo scopo, come quella delle domestiche ad ore filippine che realizzano spesso reti di informazione che permettono di scambiarsi i posti di laoro per ottimizzare i percorsi ed i tempi.

L'atteggiamento per il quale si continua a conoscere molto poco della realtà circostante, se non in funzione del proprio lavoro e degli altri rapporti obbligati — con i negozianti, il padrone di casa... — è molto frequente. È addirittura esasperato quando la permanenza qui è obbligata perché la situazione politica in patria impedisce il ritorno o perché si vorrebbe emigrare in Nord America e non ci si riesce. Lo si osserva chiaramente, ad esempio, tra i ragazzi etiopici qui a Roma.

A volte la rabbia del soggiorno coatto arriva a far vivere la permanenza come una prigionia, provocando il rifiuto di un contesto che non si è scelto e che si continua, anche per anni, a voler vedere come provvisorio. Si rifiuta l'apprendimento della lingua e la conoscenza dell'ambiente. L'attenzione è totalmente protesa verso gli accadimenti in patria, non di rado si conducono attività politiche rivolte alla situazione nel paese d'origine. Si genera un muro, si alternano indifferenza ed ostilità verso il paese ospite. È questa naturalmente una situazione che provoca una chiusura ermetica nella comunità.

Un buon esempio di come le dinamiche e le forme della comunità nazionale sono determinate dal progetto migratorio caratteristico del gruppo è fornito dai senegalesi, la cui strategia migratoria li porta continuamente avanti e indietro dal Senegal. Un'idea immediata e sintetica di come questo si ripercuota sui rapporti di gruppo è fornita da un'incisiva ed illuminante osservazione di Damel: « Stai sicuro che quello che succede ad un senegalese a Brescia, dopo poco lo fanno a Lecce e a Dakar » (Luigi Perrone, 1995).

Altro esempio è fornito dalla comunità cinese, caratterizzata nella fase attuale dai ricongiungimenti e dalla ricostruzione dei nuclei familiari; la famiglia, con la sua vasta rete parentale ed amicale, svolge un ruolo centrale nell'attività imprenditoriale, che costituisce il modello di insediamento di questa comunità in tutti i paesi di emigrazione. Ogni membro della comunità fa in qualche modo riferimento ad una struttura familiare, che gli garantisce protezione ed una collocazione lavorativa all'interno dell'impresa di proprietà del nucleo familiare centrale.

Il successo dell'attività è un obiettivo al quale si dedica ogni membro della rete parentale, con una forte identificazione tra impresa e famiglia.

Kwok Bunchang e See Ngho Claire Chiang (*La critica sociologica*, 1996) osservano che l'imprenditore vede la propria ditta come un albero genealogico, la cui crescita richiede il suo continuo nutrimento personale.

Per poter realizzare un progetto migratorio bisogna disporre di parenti all'estero, o di conoscenti legati da particolari relazioni. A sua volta l'imprenditore-capofamiglia attinge manodopera attraverso la ricostituzione della rete familiare.

— *Anzianità dell'insediamento nel paese ospite.* La lunghezza del periodo di insediamento si ripercuote sul grado di integrazione e sulle tecni-

che adottate per perseguirla, che col tempo si affinano e si consolidano. La comunità assorbe le strategie ed i modi di relazione dei propri membri con la società allargata, strategie e modi che vengono restituiti e fatti propri dai nuovi arrivati.

Nel tempo nella comunità si modellano forme di relazione con il resto della società in base all'interesse del gruppo ad avvicinarsi o meno alla popolazione autoctona, in base al tipo di occupazione lavorativa prevalente (che è il canale principale di rapporto con gli italiani) e ai possibili punti di contatto tra le due culture.

Nella comunità di più recente insediamento la mediazione del gruppo nazionale rispetto alla società è meno forte e vincolante. È il caso di molti paesi dell'Est europeo, escluse Polonia ed ex-Jugoslavia, in cui si nota una scarsa coesione delle comunità per la recente tradizione di immigrazione ed anche per il continuo turn-over delle presenze dovuto ai frequenti ritorni nel paese d'origine.

L'incidenza del fattore tempo sulle dinamiche d'insediamento della comunità è chiaramente mostrata nei noti quattro stadi formulati da Bohing.

— *I modelli familiari e le forme di socialità proprie del paese d'origine.* Creandosi una situazione di gruppo, le formazioni, le gerarchie ed i modelli propri della cultura di origine tendono a riprodursi in toto nell'esperienza migratoria. Va però rilevato come nella maggioranza dei casi prima dell'arrivo nel nuovo paese il soggetto migrante abbia già vissuto un'esperienza di « socializzazione anticipatoria » ai modelli occidentali.

Nei paesi di provenienza, come in tutto il mondo, il dettato delle tradizioni è molto più presente ed interiorizzato nelle campagne e nei villaggi piuttosto che nelle grandi città. Gli emigranti sono generalmente originari delle grandi città o hanno percorso una prima tappa dell'iter migratorio in una di queste sull'onda dei fenomeni di rapida ed estesa urbanizzazione comuni a tutti i paesi di provenienza.

La vita nelle popolosissime megalopoli terzomondiali induce una fase di acculturazione attraverso la promozione della spinta al consumo, la forte mobilità nel lavoro e nelle relazioni e l'assimilazione di modelli di vita mutuati dall'occidente. Per molti individui, cioè, l'emigrazione — che spesso ha avuto come tappe intermedie altri paesi non occidentali — non costituisce un salto nel buio, ma la prosecuzione di un'esperienza già iniziata nelle grandi città africane, asiatiche e sudamericane.

È questo il fenomeno denominato di « socializzazione anticipatoria », che costituisce un processo di omologazione culturale a scala mondiale perpetrata anche attraverso la potente e capillare opera dei mass-media. Il ruolo delicato svolto dai mass-media è tanto dirompente da influenzare in misura rilevante gli stessi motivi e progetti delle emigrazioni.

Accanto ai concreti fattori di espulsione esiste così una serie di altri fattori legati ai vistosi divari tra i livelli di vita. Vengono veicolati dalla rete dei contatti e delle comunicazioni, con la loro massa di informazioni e di suggestioni alla quale concorrono anche i racconti spesso poco realistici di chi ritorna.

La cultura delle società a capitalismo avanzato sembra agire in manie-

ra capillare, sottomettendo ai propri modelli e facendo assorbire la propria logica; contemporaneamente esclude da qualsiasi reale possibilità di accesso alle ricchezze che ostenta, operando in senso contrario alla distribuzione del prodotto.

Questa complessa e pervasiva trasmissione di immagini — più o meno distorte — della realtà e dei modelli occidentali fa sì che la persona che emigra non importa in genere nel nuovo paese un modello di socialità tradizionale rigido.

All'interno della comunità i modelli sociali tradizionali sono poi riprodotti con potenza diversa a seconda della composizione demografica e dell'estrazione sociale del gruppo (età, sesso, titolo di studio, classe sociale) e a seconda dell'andamento del processo di attrazione/esclusione verso e dalla cultura del paese ospite.

I modelli culturali e di relazione del paese ospite influiscono in definitiva sulle dinamiche interne alla comunità, sulla sua capacità di aggregazione e di coesione (un esempio di potente spirito di gruppo è quello dei senegalesi) e sulla sua stessa composizione. In quest'ultimo caso il riferimento è in particolare all'evidente disomogeneità della proporzione tra il numero di uomini e donne all'interno delle diverse comunità.

L'elemento in esame — i modelli sociali e familiari del paese d'origine — si ripercuote in definitiva due volte sulla comunità: una al momento della partenza, selezionando chi emigra e chi no e quindi determinando la composizione del gruppo, e un'altra dopo l'arrivo, riproponendo in seno al gruppo i modelli sociali e relazionali originari.

— *La distanza della cultura d'origine dalla cultura del paese ospite.* L'affinità tra le due culture influisce sulle potenzialità di comprensione, e quindi di accettazione e di inserimento. All'interno del processo di inserimento, non solo l'affinità culturale, ma anche quella somatica e linguistica hanno forte rilevanza: tanto più acutamente il membro della popolazione autoctona percepisce la differenza (e le più immediate ed evidenti sono quelle dei tratti somatici e della lingua), tanto maggiore è il suo senso di estraneità ed il rischio di esclusione. In altri termini, il senso di estraneità è tanto maggiore quanto più grande è la visibilità della differenza.

Dalle comunità alle associazioni

I cinque elementi che determinano la forma e le dinamiche interne alle comunità nazionali sono imprescindibili per considerare il successivo livello di aggregazione: quello dell'associazionismo degli immigrati.

L'adesione alla propria comunità è immediata e quasi inevitabile, motivata da bisogni concreti ed emotivi evidenti e basilari. La spinta alla formazione o alla partecipazione ad associazioni formali ed organizzate è invece frutto di un'elaborazione più o meno analitica.

Gli interessi e le condizioni che motivano ad associarsi possono essere a loro volta evidenti ed immediati, oppure frutto di un'elaborazione critica sulle proprie ed altrui condizioni.

Nel primo caso le associazioni assorbono immediatamente le istanze della comunità ed hanno composizione monoetnica; le associazioni che sono invece trasversali rispetto a queste istanze hanno composizione pluri-etnica: si fondano sulle comuni condizioni degli immigrati, ma non le legano alle nazionalità; quelle, infine, che non considerano gli interessi relativi alla condizione di immigrati, ma piuttosto a quella di lavoratori o di altra figura sociale o economica che prescinde dalla nazionalità, sono miste, costituite da immigrati ed italiani.

Gli scopi delle associazioni si posizionano quindi in diversi modi rispetto a quelli delle comunità: possono aderire o essere trasversali. Gli etiopi, per portare un esempio del primo caso, si riferiscono generalmente all'associazione ed al locale che funge da sede chiamandoli « comunità »: « Ieri sera sono stato alla comunità », invece che all'associazione.

Favaro e Tognetti (1989) parlano di distanze « orizzontali » e « verticali » a cui viene tenuto il lavoratore immigrato. Le distanze verticali sono quelle che seguono le gerarchie presenti nella società, quelle orizzontali sono legate invece a distanze di tipo culturale.

Utilizzando questi due concetti si può asserire che le associazioni monoetniche si definiscono sulle differenze orizzontali, quelle pluri-etniche superano queste differenze in riferimento alle singole nazionalità, e le riprendono con riferimento a quella italiana; quelle miste si fondano solo sulle differenze verticali e prescindono completamente da quelle orizzontali.

Ancora: le prime, quelle monoetniche, riprendono i cinque elementi che definiscono la vita delle diverse comunità: ricalcano gli scopi, la composizione, le relazioni caratteristiche delle comunità di appartenenza. Le seconde, quelle pluri-etniche sono molto meno influenzate da questi cinque fattori, in maniera variabile a seconda del tipo di associazione e degli scopi. Le terze, le associazioni miste, tendono invece a prescindere del tutto.

È importante tenere presenti queste differenze come una sorta di paradigma nel corso dell'intera analisi delle associazioni degli immigrati. Le comunità restano sempre una realtà immancabilmente presente nella vita di ogni associato: sono uno sfondo ed un riferimento costante da cui nessun anello del ragionamento sulle associazioni degli immigrati può prescindere.

La comunità è, come forma di aggregazione, antecedente all'associazione sia da un punto di vista cronologico che all'interno delle dinamiche sociali.

Per questo è stato sin qui necessario affrontare due questioni: l'analisi delle comunità, prima, ed il legame tra queste e le associazioni, poi, rapporto strettamente legato e dipendente dalla composizione monoetnica, pluri-etnica o mista di queste.

Tipologie delle associazioni

Non è semplice classificare le associazioni degli immigrati senza incorrere in forzature o esclusioni. Perciò, come sempre quando ci si appresta

a tentare di inquadrare una serie numerosa di casi particolari in poche astrazioni generalizzando gli elementi comuni, bisogna tenere presente il rischio che tale tentativo comporta.

Tra i tantissimi elementi che si possono considerare per aggregare le associazioni a seconda del punto di vista dell'osservazione (sociologica, psicologica, antropologica...), si sono messe qui in evidenza la composizione prima ed il tipo di attività svolta (con i fini perseguiti e i bisogni o interessi che motivano l'aggregazione) poi, in quanto il secondo dipende per molti aspetti dalla prima e in quanto dall'incrocio di queste due sole variabili si ottiene una quantità rilevantissima di informazioni sulla associazione considerata.

Composizione:

monoetnica gli associati appartengono tutti alla stessa nazionalità, talvolta solo alla stessa etnia; è la base comune sulla quale si sono associati, o ne può essere la conseguenza (come nel caso delle associazioni politiche riferite alla situazione in patria, o di certe associazioni religiose);

plurietnica gli associati appartengono a più nazionalità; la base sulla quale si sono associati sono le comuni particolarità rispetto alla popolazione ospite (quella italiana). Si tratta sempre di associazioni culturali o di genere (di donne);

mista gli associati sono indistintamente italiani e stranieri; la base sulla quale si sono associati prescinde dalla nazionalità o la considera al fine di perseguire la conoscenza e l'incontro.

Tipo di attività svolta

Si possono distinguere in base al tipo di attività:

— associazioni esclusivamente culturali, o di ricerca e studio;

— associazioni con finalità sociali e politiche,

che comprendono alcune forme particolari:

ass. femminili,

ass. rivolte alla situazione in patria,

ass. di rifugiati politici;

— associazioni su base religiosa.

Una classificazione aggiuntiva da tenere presente è quella relativa all'ambito territoriale, in base al quale si distinguono le associazioni locali, che sono la maggioranza, da quelle di livello nazionale; in quest'ultimo caso si tratta generalmente dei sindacati e delle associazioni ad essi collegate, oppure delle diramazioni di grandi associazioni italiane (Nero e Non Solo, che è un settore dell'ARCI); rare quelle di soli stranieri, come ad esempio il CASI (Coordinamento Associazioni Senegalesi in Italia) che però è, nel caso specifico, legato alla CGIL.

L'associazionismo degli immigrati a Roma

Nel corso dell'ancor breve vita del fenomeno migratorio in Italia, l'associazionismo non ha avuto una storia ed una evoluzione uniforme. Se ne possono rintracciare le origini negli inizi degli anni Settanta, con le prime esperienze delle associazioni degli studenti stranieri e con alcune forme di associazioni politiche nazionali riferite alla situazione nel paese d'origine (ad esempio gli eritrei).

Una modesta ondata di attività associativa si registrò nel periodo immediatamente antecedente al 1980 quando due circolari del Ministero del lavoro (dicembre 1979 e marzo 1980) stabilirono le prime disposizioni di « sanatoria », di portata molto modesta, in favore degli immigrati che lavoravano nel settore domestico.

Una spinta decisamente più forte all'associazionismo è invece seguita nel 1986 alla legge n. 943, che aprì alla « partecipazione dei diretti interessati » per la promozione di « iniziative idonee alla rimozione degli ostacoli » che impedivano loro l'esercizio effettivo dei propri diritti. Tra questi la legge prevedeva tra l'altro quello al mantenimento dell'identità culturale.

Alla legge nazionale seguirono in diverse regioni (come previsto nella stessa l. 943) leggi che riconobbero l'importanza dell'associazionismo tra gli immigrati e ne precisarono il ruolo (nel Lazio L.R. 48 del 1986).

Un altro episodio di rilievo nel processo di sviluppo dell'associazionismo è stata la manifestazione nazionale del 7 ottobre 1989 in seguito all'uccisione, nell'estate dello stesso anno, di Jerry Masslo. Fu un'importante occasione di incontro tra tutti i componenti dell'ormai vasto e diversificato arcipelago delle associazioni che erano proliferate negli ultimi anni. Ancora adesso nei discorsi con i responsabili delle associazioni, ricorre quella data ed il periodo che seguì come una piccola età dell'oro dell'associazionismo, nella quale le associazioni erano unite ed avevano voce.

In occasione della manifestazione ed in seguito a questa si crearono coordinamenti e reti fra le associazioni a livello sia nazionale che locale.

Ad alimentare quest'onda di fermento dell'associazionismo contribuì, nei mesi successivi, l'elaborazione di quella che poi divenne la « legge Martelli »: alla preparazione del testo furono chiamati a partecipare anche i diretti interessati.

Quest'occasione fornì un enorme impulso alla creazione di nuove associazioni ed alla partecipazione e rivitalizzazione di quelle esistenti, coinvolte nel generale fermento lavorativo per l'elaborazione della legge.

La legge n. 39, entrata in vigore nel 1990, diede anche un ulteriore impulso alla vita delle associazioni per la grande mole di lavoro necessario per la gestione della sanatoria. Le associazioni di immigrati, insieme a quelle del volontariato laico e cattolico italiano ed ai sindacati, svolsero un ruolo fondamentale nell'opera di orientamento di coloro che potevano usufruire della sanatoria.

Molte associazioni nacquero proprio sull'emergenza creata dalla sanatoria, mentre quelle esistenti ebbero l'occasione di instaurare un importante legame con la popolazione immigrata, di rafforzarsi sotto il profilo tecnico-

amministrativo, di estendere la propria influenza, saggiare la capacità di mobilitazione e progettare interventi con le forze sociali italiane. Si trovarono inoltre a sperimentare un rapporto diretto con le istituzioni.

Per quanto riguarda il contenuto, la legge n. 39 diede alle associazioni una maggiore legittimazione istituzionale, prevedendo l'iscrizione all'albo della Regione e la possibilità di accesso ai finanziamenti pubblici e attribuendo loro un ruolo di interlocutori con le istituzioni.

Dopo questi fermenti degli inizi degli anni '90 si è assistito ad un rallentamento delle attività delle associazioni. Molti dei tentativi di coordinamento delle loro azioni — le reti, le federazioni... — sono falliti. Si è assistito alla crescita di una sempre più accesa conflittualità e ad un riflusso di tipo nazionalistico e comunitario. Si è verificato un ripiegamento locale, dovuto inizialmente al fatto che la sanatoria veniva gestita città per città e questura per questura, e poi rinforzatosi negli anni successivi.

La possibilità di accesso ai finanziamenti prevista dalla legge Martelli ha inoltre decisamente interferito nell'equilibrio dei rapporti tra le associazioni.

Sono sorte numerose nuove associazioni sia sull'onda dei nuovi flussi migratori, in quanto coinvolgono un numero sempre più esteso di nazionalità diverse intorno alle quali nascono nuove aggregazioni, sia per il mero impulso dato dalla possibilità di accesso ai finanziamenti della Regione. Come hanno spesso osservato quasi tutti gli interessati, diverse associazioni sono « fantasma », nate col solo fine di accedere ai finanziamenti stanziati magari in vista di una particolare manifestazione o per altri motivi di opportunità politica, talvolta sorte intorno ad una o due persone per portare un voto in più a favore degli schieramenti all'interno della consulta provinciale.

L'intricato scenario dell'associazionismo romano riferito o in rapporto con l'immigrazione vede sulla scena diversi altri attori sociali che sono referenti ed interlocutori delle associazioni di immigrazione e definiscono gli ambiti e spesso i limiti della loro azione: sono le associazioni del volontariato italiano, laico e cattolico, i rappresentanti e le strutture istituzionali (in particolare gli enti locali: Comune, Provincia e Regione) ed i sindacati. Sono imprescindibili nella formazione del prodotto sociale, culturale, politico ed assistenziale dell'associazionismo, sia che il rapporto con questo sia conflittuale, sia nel caso in cui siano esse stesse forme dell'aggregazione degli immigrati — come nel caso dei sindacati —.

Al di là della questione se sia possibile utilizzare le categorie politiche correnti, come quelle di « destra » e « sinistra », per contesti culturali così diversi (molti sostengono che sia una forzatura definire un africano « di destra » o « di sinistra » perché completamente estraneo a certi concetti propriamente occidentali), questione che personalmente risolvo in senso affermativo, la varietà delle posizioni, la conflittualità e la vivacità dei toni del dibattito politico sono notevolissime. Peraltro esistono parecchi legami tra l'associazionismo degli immigrati ed i sindacati, le associazioni, i partiti italiani.

Bisogna anche considerare, con riferimento alla rilevante disomogeneità degli orientamenti, che esistono forti divergenze di orientamenti politici all'interno delle stesse comunità che, talvolta anche colpite da gravi conflitti in patria, riproducono qui le diverse posizioni (esemplari a questo riguardo la comunità somala e quella iraniana).

Le attività di assistenza

Nell'attività delle associazioni è naturalmente individuabile un doppio ambito: l'attività prettamente interna rivolta agli associati, ai membri della comunità o agli immigrati in generale — attività che può essere di assistenza, orientamento, promozione culturale, socializzazione... — e quella esterna, di rapporto con le altre associazioni, con le istituzioni, con la società italiana nel suo insieme o con il proprio paese di origine — attività che può essere politica, o rivolta alla diffusione della conoscenza della propria cultura —. Si tratta di due facce distinte, non sempre è evidente una continuità o un legame tra il comportamento sul versante interno e quello sul versante esterno. Nella immancabile ricerca di questo legame, sono comunque due aspetti che saranno ora considerati separatamente.

In questa doppia presenza sul versante interno ed esterno risiede un cruciale ruolo di intermediazione svolto dalle associazioni, che fungono da nodo tra i due ambiti. Attraverso il contemporaneo lavoro sulle situazioni individuali da un lato, e sul rapporto e dialogo con la società e le istituzioni dall'altro, le associazioni hanno la possibilità di promuovere un costante rapporto dialettico tra particolare e generale, tra le storie di vita e le rivendicazioni, tra i singoli membri e la complessa realtà esterna al gruppo.

Per quanto riguarda l'ambito di attività interna, una funzione basilare della maggioranza delle associazioni è quella di fornire aiuto agli immigrati. Nell'ottica del servizio sociale, cui questo studio ha voluto dare rilievo, il modo in cui l'aiuto viene offerto, le risorse che vengono attivate, le modalità con cui vengono gestite, l'utenza alla quale viene offerto il servizio, il tipo di bisogni cui si risponde, l'organizzazione, l'identità delle persone che si occupano dell'aiuto sono tutte questioni che assumono una rilevanza particolare.

Si tratta di un'assistenza spontanea, autorganizzata da una parte di popolazione che è esclusa dall'accesso all'assistenza pubblica perché non ha diritto o perché di fatto le risulta inaccessibile.

La possibilità di fornire aiuto, come è ovvio, è strettamente legata alle disponibilità finanziarie. Come risulta dalla ricerca svolta dal Censis nel 1990 « le modalità di finanziamento orientano gli ambiti di intervento: man mano che aumenta la disponibilità economica, le organizzazioni escano dallo stretto cerchio bisogni primari-alfabetizzazione-esigenze religiose e spirituali per interagire con la società esterna. Così, dove sono presenti contributi pubblici è maggiore l'opera di informazione e sensibilizzazione, aumentano i gradi di rivendicazione politica e sindacale, l'attività formati-

va e culturale, le relazioni con i paesi di origine ». Come viene qui confermato, esiste una sorta di proporzionalità tra disponibilità finanziaria e possibilità di apertura delle attività verso l'esterno. L'inizio dell'attività esterna è subordinato comunque al completo soddisfacimento delle esigenze interne, a dimostrare la priorità assoluta che assume l'attività di prima assistenza. Si tratta del soddisfacimento di bisogni primari ed urgenti, legati alla sopravvivenza. Va specificato comunque che, sempre in riferimento alla disponibilità finanziaria, esiste un livello di attività ancora precedente a quello della mera assistenza: si tratta di un primo livello di attività culturale e formativa che è possibile svolgere senza grandi stanziamenti di fondi solo ritrovandosi nelle abitazioni private; prevalentemente si esplica nella riproduzione dei riti propri delle relazioni sociali del paese d'origine e nella creazione di momenti di socialità tra connazionali.

L'assistenza fornita all'interno delle associazioni monoetniche è una riproduzione in forma ufficiale e più esplicitamente organizzata di quella assistenza che si esplica naturalmente all'interno di quasi tutte le comunità, motivo e fondamento dell'immediata aggregazione tra connazionali. È perciò caratterizzata dalle peculiarità di ciascuna comunità, dalla situazione lavorativa prevalente e dai modelli sociali propri della cultura di origine. La gamma degli aiuti offerti è molto ampia perché è indistintamente rivolta ad un « connazionale in difficoltà »: elemento discriminante è la nazionalità e non il bisogno.

L'esigenza più diffusa è il lavoro: le risorse a disposizione per rispondere a questo tipo di richiesta sono le conoscenze personali e le informazioni fornite da amici e conoscenti. È frequente per esempio che le associazioni di comunità largamente impiegate nel settore domestico fungano in sostanza da intermediatori di manodopera, operando come referenti per gli italiani che cercano collaboratori domestici, come avviene per l'associazione dello Sri Lanka.

Oltre alla ricerca di una occupazione, la questione del lavoro comporta l'erogazione di servizi di tipo sindacale: informare il connazionale dei propri diritti e doveri, dei documenti necessari e di come procurarseli, seguire le eventuali vertenze, spiegare i contratti, calcolare le retribuzioni ed i contributi previdenziali. Il rappresentante di un'associazione di nordafricani spiegava che spesso è difficile per un nordafricano comprendere l'istituzione dell'ufficio di collocamento ed il concetto di disoccupazione.

Un'altra esigenza a cui rispondono le associazioni è l'orientamento nei meandri della pubblica amministrazione, cercando di fornire sostegno nel disbrigo delle pratiche burocratiche.

Tra le questioni di rilievo, in particolare all'interno delle comunità che non lavorano nel settore domestico, emerge quella dell'alloggio. Anche in questo caso, come per la ricerca di occupazione, la risposta avviene attivando i canali informali delle conoscenze personali.

Bisogna tenere presente, come ha osservato lo stesso responsabile dell'associazione di nordafricani, che in relazione a certe aree di bisogno è piuttosto frequente che la domanda di un servizio pubblico non emerga

perché l'accesso ad esso è estraneo alla cultura del soggetto, che per soddisfarlo è abituato a rivolgersi altrove.

Ogni associazione etnica ha poi caratteristiche di bisogni cui rispondere che sono specifiche della comunità. Così l'associazione dei senegalesi, come spiega il presidente dell'associazione Sunugal, deve spessissimo occuparsi dei sequestri delle mercanzie da parte dei vigili urbani per ottenere la loro restituzione; sempre i senegalesi, registrando nella propria comunità un significativo tasso di analfabetismo, organizzato corsi di alfabetizzazione, e nel disbrigo delle pratiche burocratiche si trovano ad affrontare questa ulteriore specifica difficoltà; l'associazione delle donne capoverdiane, essendo la comunità per circa l'80% femminile, deve spesso rispondere ai bisogni legati alla maternità e all'infanzia (il 25% della comunità è costituita da minori); l'associazione degli srilankesi, che a Roma sono per più del 95% impiegati come collaboratori domestici, si occupa molto di questioni di tipo sindacale, relative alla correttezza dei rapporti di lavoro, delle retribuzioni e contribuzioni.

Ambroso e Mingione (*L'arcipelago immigrazione*, 1993) introducono al proposito il concetto di « risorse etnico-culturali » definendole come « le varie forme di solidarietà che sono attivate da un senso di appartenenza ad una tradizione socio-culturale diversa da quella prevalente nella località di insediamento », aggiungendo che tali risorse sono parte dell'identità socio-culturale degli immigrati e la loro attivazione rinforza le identità particolari.

I due autori sostengono che le condizioni della convivenza multietnica pongono la questione del contenimento di tensioni generate da una diversità in quanto tale irresolubile, accentuate dal divario della situazione economico-sociale e da varie forme di discriminazione, per cui l'uso delle risorse etnico-culturali è per la maggioranza degli immigrati un ombrello difensivo, particolarmente nei casi in cui la comunità è organizzata e fornisce forme efficaci di solidarietà ed aiuto. Secondo i due autori l'attivazione ed il consolidamento di queste risorse va in senso contrario all'ipotesi di *melting pot* e l'utilizzo delle « risorse di diversità » — come le definiscono — equivale ad un irrigidimento e ad un ripiegamento delle comunità su se stesse, che tende a renderle autosufficienti e impermeabili.

Non concordo con i due studiosi; la valorizzazione delle proprie risorse di solidarietà è da una parte un arricchimento per la società ospite alla quale si offre la possibilità di conoscenza di nuove e diverse strategie di interazione ed aiuto, dall'altra è un'importante ed energica affermazione della propria identità ed autonomia, primo indispensabile passo per l'incontro tra due culture. Scriveva Kurt Levin nel 1946 che « i mezzi strategici più idonei per il miglioramento delle relazioni tra i gruppi è l'elevamento dell'autostima dei gruppi di minoranza ».

A fornire una connotazione particolare all'attività assistenziale delle associazioni monoetniche ed a caratterizzarle nel mondo dell'associazionismo è tutta una serie incredibilmente variegata di operazioni strettamente di mutua assistenza. Si tratta di aiutarle nel pagamento dell'affitto chi perde il lavoro, sostenere le spese per il rimpatrio della salma quando un connazionale muore in Italia, fornire aiuto in caso di malattia anche, eventual-

mente, pagando le cure, aiutare chi è colpito da un lutto familiare in patria ad affrontare le spese per le telefonate ed i funerali, riunire i connazionali per salutare la partenza di qualcuno o festeggiare le ricorrenze nazionali e religiose, fungere da recapito per la corrispondenza dei familiari per chi non ha residenza...

Una miriade di gesti ed attività generate dall'intreccio di necessità concrete, elementi tradizionali, esigenze di base, retaggi culturali. Si tratta dello stesso fenomeno che nel XIX secolo vide la proliferazione in molti stati europei dell'associazionismo operaio e la creazione delle varie Società di Mutuo Soccorso. Come allora si tratta di lavoratori privi di qualsiasi tutela e garanzia, sottoposti a forme di sfruttamento incontrollate, la cui unica fonte di sussistenza è la propria forza lavoro, senza garanzie di sopravvivenza in caso di malattia, infortunio e vecchiaia. Se allora gli operai non potevano beneficiare di alcuna forma di assistenza pubblica perché non esisteva (esisteva l'assistenza religiosa e quella familiare, come nella situazione attuale), oggi i lavoratori immigrati non possono beneficiarne perché ne sono di fatto — o di diritto — esclusi.

Si ricrea la stessa esigenza di assicurarsi collettivamente in vista dei rischi di disoccupazione, infortunio o malattia. È anche interessante ricordare gli scopi secondari che nelle Società di Mutuo Soccorso accompagnavano quelli sopra citati: istituire scuole e biblioteche, concedere piccoli prestiti, istituire cooperative di consumo, organizzare attività socio-culturali e, una delle attività prevalenti, aiutare la famiglia a sostenere il costo dei funerali.

A distinguere i due fenomeni è solo la presenza dell'elemento della nazionalità: non si tratta oggi — non ancora? — di associazioni di *lavoratori*, ma di associazioni di *lavoratori singalesi, lavoratori peruviani, lavoratori nordafricani*... La condizione di lavoratori quale elemento fondante l'aggregazione è oscurata dal rilievo attribuito alla provenienza geografica, che appare come la causa che determina le condizioni comuni. Maggiore consapevolezza di questo è mostrata dagli aderenti alle associazioni monoetniche e, ancor più, alle associazioni miste — tra cui i sindacati —.

Tornando alle forme di assistenza offerte dalle associazioni monoetniche un ruolo non secondario assumono le attività socio-culturali. Si tratta di un'attività frequentemente sottovalutata dagli altri soggetti che offrono assistenza agli immigrati. Rileva il Censis (1991) che: « Se le organizzazioni italiane (di volontariato) sembrano accentuare l'immagine dello straniero portatore di bisogni primari, fornendo risposte immediate soprattutto nella direzione del tipo alloggio-vitto-lavoro, gli stranieri (le associazioni di stranieri) pongono l'accento su una compresenza di necessità di sopravvivenza e di bisogni formativi e culturali, evidenziando le carenze soprattutto a medio e lungo termine provocate da un approccio esclusivamente assistenziale »; la stessa tendenza è rilevata da F. Susi (1991).

Emerge da diverse ricerche che il bisogno formativo e culturale è sentito come importante e talvolta prioritario rispetto ad altri bisogni, non sottovalutando idealisticamente le necessità primarie, ma esprimendo i bisogni di socialità, inserimento, partecipazione, salvaguardia dell'identità, formazione e cultura insieme con le altre necessità.

Il ventaglio di attività di tipo ricreativo promosse dalle associazioni monoetniche è amplissimo: feste, spettacoli, balli, pranzi, proiezioni di film, sfilate di moda. Si tratta di un delicato e fondamentale lavoro di riconoscimento e sostegno dell'identità culturale, e insieme della creazione di momenti di forte socializzazione. Alcune associazioni organizzano concerti con cantanti che provengono dal paese di origine. È molto diffusa, tra l'altro l'organizzazione di gite di gruppo e di attività sportive; gli sport più praticati sono sempre il calcio ed il calcetto, che non richiedono strutture ed impianti particolari, né costi eccessivi.

Le funzioni di queste attività sono diverse e ben distinte:

- assicurare e promuovere la socializzazione;
- ammortizzare lo spaesamento ed il vuoto generati dalla drastica recisione della partenza; si lenisce il senso di ansia e di alienazione;
- aiutare ogni singolo associato a costruire una propria identità culturale, la cui assenza o la cui instabilità può minare seriamente l'intero equilibrio della persona: è tra le due culture, attraverso una difficile elaborazione, che si tesse la propria identità. Per questo motivo il prodotto culturale della comunità è un pilastro, un referente indispensabile per questa costruzione.

Tre ingredienti da elaborare nella difficile ricerca del proprio equilibrio e della propria identità: la cultura di origine, la cultura del proprio paese, la cultura migratoria.

Tra le attività delle associazioni monoetniche è infine da non tralasciare l'importante funzione di ponte con il proprio paese mediante la circolazione di notizie: ciò avviene sia attraverso i continui incontri con i nuovi arrivati o con chi è appena tornato, sia attraverso la possibilità di lettura dei giornali, che sono spesso reperibili presso le associazioni (a Roma i giornali per esempio di Addis Abeba non sono reperibili da nessuna parte: l'associazione se li fa spedire dalle famiglie in Etiopia).

Le associazioni miste hanno in questo campo possibilità decisamente maggiori rispetto a quelle monoetniche perché sono generalmente sostenute da sindacati o da grandi associazioni italiane, quando non sono vere e proprie articolazioni di queste.

I servizi offerti riguardano l'assistenza e l'orientamento nel disbrigo delle pratiche burocratiche per il permesso di soggiorno, la residenza, l'iscrizione al Servizio Sanitario Nazionale, i ricongiungimenti familiari, eccetera. Viene fornita assistenza legale e, particolarmente se si tratta di sindacati, i servizi loro propri, la tutela sindacale.

È inoltre molto intensa l'attività di segretariato sociale in particolare perché sono forti i legami con il volontariato italiano, con i sindacati, con i partiti e spesso, attraverso questi, con alcuni rappresentanti istituzionali. Questa rete e questi collegamenti permettono di inserire la persona in un circuito assistenziale più ampio.

All'interno di queste associazioni è possibile e viene promosso l'incontro e la conoscenza tra persone di provenienza diversa.

Un ruolo particolare è svolto dai sindacati. A Roma la strategia dell'amministrazione nell'ambito dell'immigrazione è quella di trasferire ri-

sorse finanziarie ad alcune strutture che erogano prestazioni in totale autonomia. Fra queste strutture oltre al volontariato sociale, di area cattolica, ci sono i sindacati, che svolgono funzioni di segretariato sociale e di assistenza legale.

I sindacati rientrano nel discorso dell'associazionismo degli immigrati con due forme ben distinte: quella della partecipazione sindacale, come tutti i lavoratori, e quella dell'erogazione di servizi, con settori a parte, specificamente dediti ai problemi non solo lavorativi degli immigrati in funzione perlopiù assistenziale e di sportello. Questi settori sono gestiti con una forte partecipazione degli immigrati stessi.

A proposito di questo doppio binario Favaro e Tognetti (1989) osservano criticamente che il sindacato si è mosso nei confronti degli immigrati soprattutto seguendo una logica meramente assistenziale, spesso fingendo anche di non conoscere le loro realtà lavorative.

Da una parte dunque l'attività propriamente sindacale dove, rileva Dino Frisullo dell'associazione Senza Confine (*Il Manifesto Mese*, gennaio 1995), hanno trovato spazio le avanguardie antiche e nuove dell'immigrazione, a volte arrivando anche ad accedere a cariche negli organismi dirigenziali, con uso strumentale di una presenza solo emblematica. Dall'altra, non sono mancati a volte casi di vera e propria cooptazione di immigrati con un impegno specificatamente rivolto agli immigrati e gestito anche da loro stessi per la regolarizzazione, l'assistenza e la promozione dei diritti, la formazione professionale e linguistica, l'assistenza nelle vertenze di lavoro e previdenziali.

Spesso il sindacato ha funzionato e funziona per gli immigrati come struttura di servizio più che come strumento di partecipazione e di iniziativa politica.

Ai diversi sindacati, oltre agli iscritti, fanno riferimento alcune associazioni monoetniche che ne utilizzano le sedi e lavorano insieme su diverse iniziative (ad esempio le associazioni dei bengalesi, delle brasiliane e dei filippini presso la UIL, dei somali e degli iraniani presso la CGIL).

Una diversa forma di assistenza è fornita dalle associazioni di genere, ovviamente incentrate sulle tematiche femminili. Alcune di queste associazioni sono a loro volta monoetniche e rivolgono l'attenzione alle questioni peculiari delle proprie connazionali: si tratta di nazionalità con immigrazione a stragrande maggioranza femminile, come la capoverdiana e la filippina. Si occupano della tutela della maternità e dell'infanzia, organizzano iniziative culturali, assistenza sociale e psicologica, sostegno in situazioni di difficoltà, seminari di orientamento per l'utilizzo dei servizi.

Per quanto riguarda la sede, la quasi totalità delle associazioni monoetniche non ne possiede una. Le richieste della messa a disposizione almeno di qualche strumentazione — telefono, computer, fax — per permettere il lavoro e la sopravvivenza delle associazioni vengono frequentemente avanzate dagli esponenti delle associazioni, con riferimento alla tutela dell'associazionismo prevista dalla l. 943 del 1986.

In alcuni casi funge da riferimento il locale gestito da un connazionale:

a Roma, in particolare intorno alla Stazione Termini, prolifera tutta una serie di attività — ristoranti, bar, locali e negozi — gestite da immigrati e specificamente rivolte ad una utenza immigrata. Sono frequentissime le videoteche di film indiani o pakistani, gli alimentari ed i supermercati esotici, i rivenditori di mercanzie all'ingrosso, i bar, i ristoranti, i locali, tutti estranei ai circuiti commerciali italiani. Uno di questi, una bottega di prodotti alimentari africani, è ad esempio anche sede della redazione del mensile di politica, cultura ed informazione « Africa News ».

Le associazioni monoetniche richiedono, come è ovvio, per partecipare o per usufruire dei propri servizi il requisito dell'appartenenza alla nazionalità dell'associazione, spesso comprendendo anche eventuali familiari di altre nazionalità.

La tessera è sempre annuale e la quota per associarsi varia generalmente tra le cinque e le diecimila lire.

Per quanto riguarda l'utenza, è difficile delineare un quadro preciso e capire chi è che si rivolge alle associazioni o a quali associazioni si rivolgono i diversi tipi di utenza.

I ricercatori del Labos nello studio svolto nel 1993 ipotizzano che l'utilizzo dei servizi offerti dall'associazione della comunità sia maggiore da parte del soggetto famiglia rispetto al soggetto singolo, per via di tutta la gamma di bisogni relativi alla socializzazione, all'educazione dei figli, alle iniziative ludico-ricreative e di mantenimento della propria identità culturale, che sono più specificamente attinenti al nucleo familiare.

Dallo stesso studio risulta che gli uomini hanno una maggiore propensione rispetto alle donne a frequentare le associazioni non monoetniche e le strutture sindacali e di partito.

Sulla stessa scelta sembra che influisca anche il livello di studio: a titoli più elevati corrisponde generalmente una maggiore propensione a frequentare associazioni e gruppi anche esterni alla propria comunità.

Le associazioni religiose

L'importanza dell'elemento religioso all'interno del fenomeno dell'associazionismo degli immigrati è piuttosto disomogenea.

Nella popolazione immigrata cristiana il senso dell'appartenenza comunitaria è in genere più forte del senso di adesione allo stesso credo religioso. Le associazioni religiose o in cui la religione svolge un ruolo esplicito non travalicano praticamente mai i confini della comunità: filippini e polacchi non hanno mai costituito formazioni comuni sulla base dell'appartenenza alla religione cattolica. Si deve perciò parlare più precisamente di associazionismo etnico su base religiosa.

Rimanendo nell'ambito del cristianesimo, a Roma è molto nutrito l'elenco della comunità straniere cattoliche che si riuniscono per celebrare la liturgia e promuovono varie iniziative di tipo solidaristico presso le chiese cattoliche nazionali. Le comunità più animate da questo spirito religioso

sono la filippina, la polacca, la capoverdiana, la latinoamericana e quella indiana dello Stato del Kerala.

A differenza della componente cattolica, le complesse forme di associazionismo dei mussulmani in Italia hanno carattere multietnico. Si tratta di un associazionismo particolarmente articolato, non solo perché presenta strategie differenziate e comprende numerose nazionalità, ma anche perché è iscritto in una logica transnazionale ed è sostenuto da poteri che contano sulla scena mondiale, come osserva Dassetto (*Per una società multiculturale*, 1990).

Un discorso a parte merita l'associazionismo religioso dei senegalesi, anch'essi musulmani, ma in cui Islam si manifesta con caratteri originali, essendo stato storicamente innestato in Senegal su una tradizione animista.

Tra i senegalesi è particolarmente diffusa una forma di associazionismo religioso informale chiamata *dahira*. Le *dahira* sono organizzazioni religiose sorte negli anni '40 in Senegal e immediatamente diffuse anche all'estero, dove fungono da momento di preghiera e rituale religioso oltre che strumento organizzativo e di sostegno agli emigrati.

Per quanto riguarda le religioni minoritarie, queste vengono considerate singolarmente dalle diverse comunità nazionali, come accade per i senegalesi la cui associazione si preoccupa di provvedere al reperimento ed allestimento di luoghi per gli incontri dei buddisti, o come accade per i russi, associati intorno al Centro Russia Ecumenica.

L'attività rivolta verso l'esterno

All'attività rivolta verso l'interno per, e con, i membri dell'associazione, per i membri dell'intera comunità o per tutti gli immigrati, si accompagna nella quasi totalità delle associazioni l'attività verso l'esterno.

La rappresentanza e l'esistenza sulla scena sociale e politica emergono tra i bisogni più rilevanti. Dalla ricerca svolta dal Labos nel 1993 risulta che le richieste inerenti alla categoria *bisogni politici* inoltrate alle associazioni interessano la metà degli intervistati; l'interesse maggiore si rileva verso le attività politiche delle associazioni interne alle rispettive comunità.

Come a livello individuale, anche qui la tendenza alla partecipazione risulta legata al progetto migratorio e all'intenzione o meno di stabilirsi in Italia. Nel modello di Bohening è considerata come un'esigenza fisiologica che emerge nella terza fase del processo di insediamento, quella in cui si assiste all'allungamento temporale dei progetti migratori, all'aumento del numero dei nuclei familiari, alla riduzione dei rientri. In realtà la tendenza alla partecipazione attraverso i gruppi alla vita sociale e politica del paese ospite si manifesta anche a breve distanza dall'arrivo.

Questa tendenza deve scontrarsi con due realtà: quella istituzionale e quella della cosiddetta « società civile ».

Nel primo caso le associazioni trovano sul proprio terreno delle norme che legittimano di fatto l'azione politica solo nella dimensione « sociale », cioè come azione di salvaguardia dell'identità della comunità nazionale,

in quanto è prevista la tutela dell'associazionismo, la libertà di espressione, l'adesione ai sindacati e la costituzione di sindacati autonomi, ma si esclude, in via di principio, il riconoscimento dei diritti politici, l'espressione dell'elettorato e la piena possibilità di accesso ai pubblici uffici. L'azione politica non è legittimata come tale dall'ordinamento giuridico esistente.

Oltretutto, come osserva Dino Frisullo (*L'arcipelago immigrazione*, 1993), il deciso orientamento delle istituzioni è quello di favorire e promuovere forme di rappresentanza non pluriethniche e progetti di espressione al limite del folklorico.

Sull'altro versante, quello non istituzionale, le associazioni devono affrontare una società che neanche concepisce la loro esistenza: l'idea dell'associazionismo coniugata con quella dell'immigrazione, nei cittadini italiani evoca solamente l'associazionismo caritativo autoctono a favore degli immigrati. Gli stranieri sono percepiti in sostanza come oggetti e non come soggetti — oltretutto autorganizzati — dell'azione sociale.

Il disriconoscimento della capacità degli immigrati di autorganizzarsi e autorappresentarsi è spesso operata anche da associazioni e da protagonisti che pure agiscono sullo stesso terreno delle associazioni degli immigrati: le associazioni del volontariato italiano.

Le associazioni degli immigrati lamentano spesso l'invadenza e la pervasività della Caritas in particolare, che gestisce e si appropria del loro ambito e della loro professionalità di azione e riceve, insieme alle altre associazioni italiane, quasi tutti i finanziamenti della Regione; si genera un circolo vizioso: più le associazioni italiane gestiscono le attività e le iniziative relative al mondo dell'immigrazione, più acquistano credibilità ed affidabilità e più sono in grado di proporre alla Regione progetti vincenti che vengono approvati. « Forse perché le associazioni di immigrati non portano voti » polemizzava in un'intervista la presidente del Forum delle Comunità Straniere in Italia.

Il rappresentante di un'associazione senegalese rilevava anche l'abitudine consolidata a lavorare al posto degli immigrati e non insieme a loro, per arrivare poi generalmente a chiedere a progetto ultimato l'adesione delle loro associazioni; viene impedito a suo parere alle associazioni degli immigrati di rappresentare gli immigrati.

Le associazioni del volontariato italiano sono grandi e strutturate ed hanno conoscenze e referenti all'interno delle istituzioni che gli immigrati necessariamente non possono avere.

Le associazioni e gli immigrati in esse attivi si sentono schiacciati ed espropriati della loro stessa rappresentanza e possibilità di agire, persino sulle iniziative culturali. La debolezza rispetto a queste associazioni, impedendo di accedere alle possibilità offerte dagli enti locali, perpetua impotenza e subordinazione.

I complessi adempimenti burocratici per accedere ai finanziamenti, i modelli organizzativi imposti dall'Amministrazione, spesso estranei alle culture diverse, e le stesse modalità dell'erogazione dei finanziamenti, che implicano un'iniziale cospicua disponibilità di risorse finanziarie da antici-

pare (poi rimborsate con notevolissimi ritardi) costituiscono ulteriori motivi di discriminazione.

L'intensità ed il livello dell'impegno verso l'esterno dell'associazione dipendono per buona parte dalla maturità politica del gruppo. Molte associazioni intensamente ed efficacemente impegnate sul versante esterno dell'aiuto e della mutua assistenza limitano la promozione delle condizioni degli immigrati al livello dell'alleviamento della situazione di bisogno, senza ricerca di ampliamento delle prospettive.

Immaginando una scala di maturità politica, queste associazioni si possono collocare su un primo gradino: sono intensamente ed ermeticamente impegnate sui bisogni quotidiani concreti, di sopravvivenza, e non hanno prospettive a più ampio raggio di analisi critica e di ricerca delle cause. Mirano in sostanza al perseguimento della modalità migliore per sopravvivere ed « arrangiarsi » nella situazione esistente.

A questo primo livello le associazioni sono completamente isolate, concentrate sul lavoro interno e scollegate dalle altre, e attribuiscono rilevanza massima alla propria nazionalità.

Colloqui svolti coi responsabili di queste associazioni sembravano ambientati in un altro paese: la conoscenza dell'italiano era scarsa e le domande relative al contesto esterno alla comunità, alla realtà italiana, erano addirittura difficili da spiegare.

A partire da questo primo gradino, le associazioni sono situabili a livelli diversi della scala di maturità politica in base all'apertura ed impegno nell'attività esterna. Ad un gradino più alto sono ad esempio collocabili le associazioni la cui attività è riferita all'ambito strettamente locale: all'impegno sul versante interno si accompagna la mobilitazione e l'interesse verso la politica degli Enti Locali sull'immigrazione, verso lo stato e la fruibilità dei servizi e la rivendicazione di alcuni diritti. Le associazioni cominciano ad avere contatti ed anche a coalizzarsi con le altre, ma solo su specifiche questioni sulle quali l'interesse è comune, ad esempio sulla richiesta di effettiva applicazione di una legge da parte degli Enti Locali. Le altre questioni, quelle relative al lavoro, ad esempio, sono affrontate da ogni associazione singolarmente, da ogni nazionalità separatamente, nella propria ottica ed interessi particolari. Rilevano ancora prima gli interessi relativi alla propria nazionalità, e poi la comune condizione di immigrati. L'ambito rimane il livello locale, i referenti istituzionali il Comune, la Provincia e la Regione; le rivendicazioni e le coalizioni non trascendono l'appartenenza comunitaria.

Ad un livello superiore della scala si collocano le associazioni il cui raggio d'azione spazia ulteriormente e trascende il livello locale. Referente istituzionale è anche il Parlamento, non si rivendica solamente l'effettiva applicazione delle leggi esistenti, tutt'al più criticandole, ma si mira a cambiarle.

Mentre ad un livello più vicino alla base della scala si tende a sfruttare al massimo la normativa, magari ricercandone le crepe che possono tornare a proprio vantaggio — in un'ottica particolaristica dell'associazione e della nazionalità —, qui si tende ad ottenere una regolamentazione universal-

mente valida. Si attua una rivendicazione di diritti e di modifica delle leggi esistenti, si prescinde dall'appartenenza nazionale e si porta avanti un discorso relativo alle condizioni degli immigrati in generale.

Altre associazioni collocabili ulteriormente in alto nella scala spaziano nel loro interesse a tutte le questioni del dibattito politico italiano. A questo livello i legami e le aggregazioni tra le associazioni sono molto più frequenti, intense e costanti.

Di fatti nella realtà romana si è generata una sorta di frattura fra le associazioni situate ai diversi livelli della scala. Da una parte quelle situabili ai primi livelli accusano le altre di eccessivo protagonismo, di « connivenza » con i partiti, di subordinazione ai sindacati, di non essere rappresentative del mondo dell'immigrazione. Questa accusa, in particolare, è dovuta allo stretto legame di queste associazioni con i protagonisti italiani. Dall'altra parte, queste associazioni accusano le prime di chiusura, di ristrettezza di vedute e di perseguire solo interessi particolari.

All'infuori di queste due posizioni tendenziali esiste poi una serie di associazioni che proprio per il loro particolarismo, per il loro concentrarsi su se stesse — dunque associazioni situate ai primissimi gradini della scala — sono praticamente estranee al contesto propriamente politico dell'associazionismo, non conoscono le altre associazioni e la realtà della situazione cittadina.

Come risulta evidente, ai diversi livelli della scala sono anche riferibili corrispondenti livelli di atteggiamento verso i protagonisti italiani, verso la loro presenza e collaborazione. In alcuni è ricercata e praticata, attraverso rapporti continuativi o per l'appartenenza alla medesima associazione: si tratta evidentemente delle associazioni miste e dell'ambito sindacale, e dell'area dell'associazionismo che lavora a contatto con questi. Più ci si allontana da quest'ambito, meno la presenza di italiani è ricercata, fino a diventare indifferente quando non rifiutata e giudicata negativamente.

I rapporti con gli italiani sono utilizzati dalle associazioni che li respingono come indicatori di scarsa rappresentatività, nell'idea che solo un immigrato possa rappresentare gli immigrati, solo un marocchino possa rappresentare i marocchini. Ad incentivare queste posizioni concorre oltretutto la — spesso — sproporzionata presenza di italiani con incarichi di rilievo all'interno delle associazioni miste. La presenza ed i contatti degli italiani vengono utilizzati per accusare di non essere indipendenti ed autonomi, di non farcela da soli, di piegarsi agli interessi degli altri.

Emerge una frequente ambivalenza tra la volontà di entrare in contatto con gli italiani, la necessità di orientamento, aiuto e legami e la determinazione a mantenere una propria autonomia e ad autoaffermarsi.

Per le associazioni monoetniche con meno rapporti con l'esterno, quelle situabili al principio della scala, la presenza di italiani è una questione che non si pone, essendo peraltro esplicito il requisito dell'appartenenza alla comunità per aderire all'associazione, che contiene generalmente anche nel nome il riferimento alla nazionalità.

Nella ricerca svolta dal Labos nel 1990 la presenza di italiani riguardava circa un terzo delle associazioni censite. Si trattava per un terzo di « sem-

plici amici », per un quarto di « sindacalisti », e poi di « partners dei rispettivi connazionali », « religiosi », « membri di altre associazioni », « politici ».

Ai diversi livelli della scala sono dunque tendenzialmente riferibili i tre tipi di composizione (monoetnica, plurietnica e mista), nonché la quantità e qualità di rapporti con l'esterno. È possibile avanzare l'ipotesi di un legame preciso tra tipo di composizione, attività verso l'esterno e attività verso l'interno. Più esattamente l'idea è che dalla composizione dipendano le attività. Sia l'attività interna che quella esterna rispettano le modalità relative al tipo di composizione. Si desume, per ciascun tipo, sia il livello nella scala di maturità, sia il genere di rapporto con gli italiani, sia l'ottica e l'interesse che caratterizzano le scelte e l'orientamento nell'attività esterna.

I rapporti tra le associazioni

Una questione che necessita di un approfondimento è quella dei rapporti reciproci tra le associazioni.

Si tratta di una questione piuttosto spinosa nell'universo dell'associazionismo romano, sia per la frequente difficoltà di dialogo, sia per il fallimento di molti tentativi di coordinamento esperiti negli anni, sia infine per l'accesa conflittualità che oppone gli schieramenti esistenti.

Alle difficoltà di dialogo e di coordinamento tra le associazioni, cui le varie parti adducono motivazioni diverse, la questione dei finanziamenti regionali non ha fatto che apportare ulteriore conflittualità. Come visto nel breve excursus sulla storia dell'associazionismo a Roma, la tendenza degli ultimi anni è quella di un riflusso nazionalistico — che si sostanzia in una discesa nella scala di maturità politica — che ha irrigidito i rapporti e le posizioni reciproche delle associazioni.

Le esperienze di coordinamenti e reti tentate nel passato sono state numerose, a livello locale e nazionale.

Attualmente le aggregazioni più note sul panorama politico romano sono il Forum delle Comunità Straniere in Italia e la Rete Romana Antirazzista (che fa parte della Rete Nazionale Antirazzista costituita a Napoli nell'ottobre del '95). Osservando le composizioni risulta immediatamente evidente come le associazioni appartengano, all'interno di ciascuna aggregazione, agli stessi intervalli della scala. Si tratta di un'affinità non casuale, considerato che ai diversi livelli della scala corrispondono specifici ambiti di attività, specifiche strategie, in sostanza specifici orientamenti politici.

All'interno della Rete Antirazzista, della quale fanno parte anche i sindacati, spesso i membri o i rappresentanti delle associazioni di soli immigrati sono anche membri delle associazioni miste, creando così una modalità di contatti e di lavoro comune.

Le attività svolte in comune dalle associazioni aggregate spaziano dall'organizzazione di iniziative culturali, ludiche e di formazione, alla collaborazione con enti pubblici e privati, fino alla pressione e rivendicazione

verso gli Enti Locali ed il Parlamento. Le associazioni aderiscono unanimemente ad iniziative, dichiarazioni o posizioni politiche.

È inoltre possibile attivare le risorse delle altre associazioni per le risposte di ciascuna alle esigenze dei propri membri, realizzando così una rete per la circolazione di risorse ed informazioni.

La diversità di tendenza politica dei coordinamenti, che nel panorama politico rappresentano dei veri e propri schieramenti, sono diventate poi chiaramente manifeste all'interno del luogo che ha costituito in pratica il parlamento dell'immigrazione romana: la Consulta Provinciale. Si è evidenziata una gamma di posizioni politiche che ricopre da un estremo all'altro quelle presenti in ogni organo assembleare, con le relative conflittualità, accordi, pressioni, compromessi e anche con dinamiche e « collusioni » più o meno ufficiali. Una questione importante che nei primi mesi del '96 ha riportato vigorosamente alla ribalta le nette distinzioni e collocazioni delle associazioni è stato quella dei consiglieri aggiunti nel Consiglio Comunale.

A proposito dei coordinamenti delle associazioni, non può mancare il riferimento alla rete delle associazioni delle donne immigrate costituita a Roma da circa un anno.

Il discorso sui rapporti tra le associazioni interessa anche le associazioni della medesima comunità: all'interno delle stesse comunità esistono quasi sempre più associazioni. Tali differenziazioni non si verificano solo all'interno dei gruppi nei cui paesi sono in atto conflitti etnici, religiosi, di clan o politici, ma all'interno di tutte le comunità: si riproducono le diverse posizioni esistenti nel paese di origine. La situazione politica dell'area di provenienza e più in generale il retroterra sociale, culturale e politico si ripercuotono fortemente sulle associazioni, come rilevava un ragazzo senegalese intervistato che sottolineava il peso della cultura politica e democratica del paese d'origine. Da questi dipendono i rapporti reciproci ed il numero delle associazioni della stessa nazionalità.

In molti casi le associazioni monoetniche rivolgono la propria attività verso l'esterno specificamente ed esclusivamente alla situazione in patria. Si tratta di associazioni di emigrati costretti per motivi politici a lasciare il proprio paese, spesso di rifugiati, che continuano dall'estero a svolgere attività politica mantenendo contatti e supportando chi è rimasto.

Sono generalmente legate alle organizzazioni ed ai partiti attivi in patria, a volte clandestinamente, come accadeva in Italia durante il fascismo. Si tratta perciò anche di cellule di organizzazione più vaste che hanno diramazioni in diversi paesi ed un'ampia rete di contatti. Le attività ed il supporto sono realizzati con modalità differenti; alcune possono lavorare esplicitamente, altre invece, per diverse ragioni, devono far sì che ciascun associato conosca solo l'anello precedente e quello successivo.

Molto noto è stato il lungo impegno degli eritrei nei due fronti (il FLE e l'EPLF) che dall'esterno hanno sempre sostenuto la lotta per l'indipendenza dall'Etiopia.

Anche per questi motivi non sempre i rapporti delle associazioni con

le ambasciate rappresentanti dei rispettivi governi sono possibili o agevoli. Quasi tutte le associazioni hanno contatti con le ambasciate attraverso il canale obbligato delle pratiche burocratiche. Alcune si limitano a questo, altre invece mantengono rapporti più stretti, invitando gli ambasciatori alle proprie iniziative; non poche denunciano la chiusura rispetto all'aiuto ai connazionali, osservando che non c'è una volontà dell'ambasciata ad aiutare gli immigrati.

Più difficili, se non impossibili, sono i rapporti con le ambasciate di regimi repressivi. Il responsabile dell'AINAI (Associazione Immigrati Nordafricani in Italia) raccontava che inizialmente i rapporti con l'ambasciata algerina erano addirittura inesistenti perché questa non riconosceva associazioni all'infuori di quelle *amicali*, associazioni che, sul modello francese, seguono solo le leggi del paese dell'ambasciata ed agiscono sotto il suo controllo. Non vogliono sentire la parola « rifugiato » e ad ogni tentativo di contatto rispondono che vogliono prima vedere lo statuto dell'associazione.

Un congelamento di rapporti tra i cinesi e la propria ambasciata si ebbe dopo i fatti di Tienanmen, quando le associazioni cinesi si mobilitarono per organizzare manifestazioni e sit-in di protesta. Molti manifestanti non sono più potuti tornare in patria per motivi di sicurezza personale.

Le manifestazioni culturali esterne

Tra le attività rivolte verso l'esterno è infine da annotare il consistente lavoro di produzione propriamente culturale che le associazioni destinano non ai propri membri, ma ai referenti esterni.

Per quanto il termine « culturale » sia di difficile definizione, nel caso specifico è di grande aiuto lo scopo preciso cui queste attività sono rivolte: si tratta delle azioni ed espressioni organizzate e finalizzate all'esternazione della propria identità tradizionale, per farla conoscere — e riconoscere — dagli altri.

Due sono gli atteggiamenti mentali che implicitamente o esplicitamente queste attività combattono: la tendenza della società ospite a non percepire gli immigrati come « persone » e quella a considerarli tutti uguali, tutti indistintamente « immigrati », senza distinguere — e senza conoscere — le diverse identità e provenienze.

Il migrante è accettato solo in quanto forza-lavoro e corpo-oggetto del processo produttivo, ma è respinto in quanto portatore di diversità culturale e negato come corpo desiderante, i cui bisogni di affetto, tenerezza, sessualità devono rimanere silenziosi (Ben Jelloun, 1977).

Alcuni studiosi osservano anche che il migrante stesso sembra aderire a tale sottrazione di identità che gli consente di mantenere un contatto con il proprio paese natale.

La non percezione degli immigrati come *persone*, come soggetti che soffrono e pensano, non è sempre rilevata in maniera consapevole dagli immigrati, ma certamente l'esigenza di attività e di manifestazioni culturali

vi è legata in modo diretto. Attraverso numerose forme e canali si reagisce e si esprime ciò che né la propria presenza, né la lingua permettono evidentermetne di comunicare: la propria identità, le proprie differenze, le proprie specificità, il proprio *essere persone*.

Un ostacolo decisivo nel rapporto con la società è costituito dalla lingua: lo straniero deve accettare una posizione di inferiorità che lo rende impotente e socialmente subordinato. La reazione e l'autoaffermazione avvengono così attraverso altri canali di comunicazione, dal momento che la lingua e le quotidiane relazioni interpersonali sembrano non consentirle. Gli strumenti di comunicazione spaziano dalla cucina, alla letteratura alla moda, alla fotografia, alla musica, alla poesia, alla danza, all'artigianato... In ogni ambito ed in ogni modo possibile si intende mostrare la propria specificità.

Questa affermazione della propria identità e del proprio essere persone costituisce *una* delle motivazioni delle attività culturali rivolte verso l'interno delle associazioni, mentre è il *motivo portante* delle attività rivolte verso l'esterno.

Molte di queste iniziative sono organizzate congiuntamente da più associazioni, spesso in collaborazione con le istituzioni, con le scuole o con altre organizzazioni italiane. Alcune associazioni si definiscono esclusivamente culturali e di studio. Pur nell'eterogeneità dei modi di lavorare e degli intenti, queste associazioni sono accomunate dalla composizione generalmente pluriethnica. Non forniscono assistenza, ma sono generalmente attive sulla scena politica, aderendo ad iniziative e manifestazioni e partecipando alle consulte degli enti locali.

Il ruolo dell'assistente sociale e le associazioni: una proposta operativa

Non è impresa facile tentare di definire una categoria di bisogni propri degli immigrati. Se un immigrato vive il problema della mancanza di alloggio, lo vive non in quanto « immigrato », ma in quanto « persona che ha bisogno di un'abitazione ». Se cerca un lavoro, il suo non è un problema di « immigrato », ma di « persona disoccupata ». Le cause possono essere diverse, ma l'esigenza è la stessa. Si tratta di categorie di bisogni, non di categorie di persone; ed anche per quanto riguarda gli standard qualitativi, i bisogni di chi viene da un paese molto meno ricco diventano in breve conformi a quelli del nuovo contesto in cui vive e lavora, come mostrano gli studi condotti nei paesi nei quali la presenza immigrata è ormai consolidata.

Alcune peculiarità che connotano i bisogni degli immigrati sono comunque individuabili, ed ogni nazionalità presenta a sua volta tipi di esigenze specifiche.

Una caratteristica è naturalmente quella relativa alla lingua e alla cultura, che permea in modo trasversale la domanda di tutti, o quasi, gli immigrati. Le esigenze che da questa immediatamente scaturiscono sono l'apprendimento della lingua da parte della prima generazione di immigrati

e la necessità di agevolare il difficile rapporto con i servizi e con l'amministrazione italiana.

Altro bisogno specifico della popolazione immigrata è quella relativa ai « nuovi arrivati ». Si tratta di un sottoinsieme della popolazione immigrata, quello che, arrivato in Italia sprovvisto di qualunque mezzo di sostentamento, necessita dell'immediata soddisfazione dei bisogni primari e dell'orientamento anche linguistico, in altre parole della cosiddetta prima accoglienza (va rilevato che Roma è particolarmente caratterizzata dalla concentrazione di nuovi arrivati e di immigrati di passaggio).

Perché la risposta dei servizi possa modellarsi anche sulle caratteristiche relative alla lingua, alle culture ed ai bisogni dei nuovi arrivati è necessario per gli immigrati come per il resto dell'utenza un rapporto dialettico costante con i servizi ed una reattività sensibile dei servizi alle loro istanze.

Questa partecipazione chiama immediatamente in causa le associazioni, referenti indispensabili per la definizione di una risposta da parte dei servizi che tenga conto delle caratteristiche, delle esigenze di prima accoglienza e dell'apprendimento della lingua da parte della prima generazione.

Le associazioni delle comunità potrebbero essere in questo referenti costanti e riconosciuti istituzionalmente. Condizione necessaria è innanzitutto che siano dotate di sedi e strutture che ne permettano la sopravvivenza: questo intervento significherebbe la loro definitiva legittimazione, sostanziale e non più solo formale, e consentirebbe una effettiva possibilità di lavoro. Come visto, attualmente le associazioni stentano in molti casi non solo a gestire le attività, ma anche a sopravvivere per la mancanza di una sede e di strumentazioni oltre che per le oggettive difficoltà personali degli associati.

La collaborazione potrebbe realizzarsi all'interno di relazioni anche formalizzate tra servizi ed associazioni. Di fronte ad un utente straniero l'operatore dei servizi potrebbe, se necessario, contattare i referenti dell'associazione per avere informazioni, per un servizio di interpretariato o per una più ampia collaborazione sul caso che coinvolga le risorse sociali della comunità: sarebbe ipotizzabile anche una formazione specifica degli operatori dell'associazione, o un coinvolgimento particolare degli immigrati che possiedono una qualifica in questo settore.

Data anche l'estrema varietà delle lingue, delle culture, dei vissuti personali, è impossibile ipotizzare una preparazione dell'assistente sociale che le comprenda tutte; le associazioni assumerebbero così un'indispensabile ed insostituibile funzione di consulenza.

Da più parti nella letteratura viene auspicata una formazione particolare rivolta agli immigrati attivi nelle associazioni (sperimentata a Roma lo scorso anno); è però indispensabile in tale ipotesi che la formazione sia finalizzata alla comprensione del funzionamento dei servizi per collaborare ed integrare le attività, non per delegare gli interventi di servizio sociale, come in sostanza sta avvenendo. È inoltre importante che sia finalmente agevolato il riconoscimento dei titoli di studio conseguiti nei paesi di provenienza e permesso agli immigrati di accedere ai concorsi pubblici, nel settore dei servizi come negli altri settori.

L'associazione, da parte sua, è forse l'unico soggetto in grado di raggiungere tutta l'utenza.

La corrispondenza tra bisogni, diritti e servizi è legata alla nostra cultura ed alla nostra organizzazione sociale e non trova riscontro in molte delle culture di provenienza. Per un immigrato avere un bisogno ed essere consapevole di un diritto non vuol dire automaticamente esprimere una domanda di servizi. Probabilmente solo l'associazione ha la possibilità di raggiungere ogni singolo immigrato.

Oltre a fornire consulenza e collaborazione sui singoli casi e far emergere i bisogni, l'associazione, in quanto aggregante la domanda di servizi, potrebbe anche mantenere una costante collaborazione per lo studio, la programmazione, la ricerca, la sperimentazione di nuovi approcci attraverso progetti, incontri, seminari. La conoscenza delle diverse comunità straniere attraverso le loro associazioni può permettere una politica sociale centrata sui bisogni dei singoli e dei gruppi piuttosto che su un astratto « immigrato medio ».

Ancora: le associazioni sono l'unico luogo di mantenimento e promozione della cultura d'origine, necessaria per la popolazione immigrata, la popolazione autoctona e la seconda generazione di immigrati. La valorizzazione delle altre culture può essere realizzata soprattutto attraverso il coinvolgimento delle associazioni lavorando nelle scuole, i quartieri, le biblioteche, i mass-media, le associazioni italiane e, perché no, le discoteche e le feste.

Per quanto riguarda in particolare il terzo referente, la « memoria culturale » è indispensabile per aiutare la crescita della seconda generazione di immigrati, che costituisce una categoria fortemente a rischio per quanto riguarda il disadattamento giovanile e la devianza.

In questo — ma non pretendo di essere stata esauriente — potrebbe consistere la partecipazione delle associazioni degli immigrati. Non più una informale, ma una effettiva delega di risposta a bisogni, resa oltretutto quasi impossibile dalla mancanza di risorse materiali. È invece necessario un loro pieno coinvolgimento come consulenti e intermediarie ed una reale legittimazione come interlocutrici istituzionali, dotandole di strutture per esistere e funzionare.

Il discorso sulla partecipazione deve essere riferito anche agli organi decisionali degli enti locali, attualmente inaccessibili alla popolazione immigrata. L'esclusione non riguarda soltanto i numerosi immigrati irregolari, condannati alla clandestinità, al lavoro nero ed alla mancanza di qualsiasi diritto, ma anche quelli regolarmente presenti. Il permesso di soggiorno è attualmente un documento per poter restare, ma non per vivere in Italia.

L'ente locale è un organo dello stato, ma anche espressione della comunità che rappresenta.

Gli immigrati, pur essendo di fatto componenti della comunità locale, non sono a tutt'oggi detentori di diritti politici. Non si riconosce l'effettiva presenza degli immigrati residenti di diritto o anche solo di fatto sul territorio, non si attribuiscono loro spazi decisionali nella definizione delle politiche territoriali che li riguardano al pari degli altri abitanti.

Sono abitanti invisibili o, se li si vede, oggetti di decisioni peraltro assunte quasi sempre in un'ottica emergenziale, a sottolineare ulteriormente la loro diversa posizione: i provvedimenti normativi che li riguardano sembrano contenere implicita la provvisorietà della loro presenza — oltre alla predominante preoccupazione per il controllo e l'ordine pubblico. Inutile aggiungere che questo incide attualmente anche sul potere contrattuale con le istituzioni, soprattutto perché non possono proporsi in qualità di elettori.

Diciannove anni fa, nel 1978, l'Unesco svolse uno studio sul ruolo delle associazioni dei lavoratori immigrati, la *Réunion des experts sur le rôle des associations des travailleurs migrants et de leur familles* (Parigi, 17-21 luglio 1978). Ne emerse la drammaticità dei fenomeni di conflitto e di disgregazione presenti in quei paesi che non avevano sostenuto abbastanza efficacemente lo sviluppo dell'associazionismo, con riferimenti particolari all'inefficacia degli interventi politici ed educativi, all'incomunicabilità con la cultura ospite, alle manifestazioni di razzismo e xenofobia, ai gravi problemi di identità dei giovani di seconda generazione, con conseguenze di devianza e marginalità, ed agli sterili tentativi di emancipazione femminile.

ILARIA SCHIAFFINO

Bibliografia

- AA.VV., *Emigrazioni e immigrazioni: nuove solidarietà*, a cura di Sergi e Pittau, ISCOS, Ed. Lavoro, 1989.
- AA.VV., *L'arcipelago immigrazione*, a cura di G. Mottura, Ed. Ediesse, 1993.
- AA.VV., *L'immigrazione straniera in Italia - Il tempo dell'integrazione*, a cura di F. Carchedi, Sergi, ISCOS, Ed. Lavoro, 1992.
- AA.VV., *Medicina e migrazioni*, Atti del II Congresso Internazionale, 1990.
- AA.VV., *Per una società multiculturale*, a cura di M.I. Maciotti, Liguori editore, 1991.
- CARITAS DI ROMA, *Immigrazione, dossier statistico 1993*, Sinnos editrice.
- CARITAS DI ROMA-ISCOS, *Roma multiculturale*, Sinnos editrice, 1993.
- CARITAS DI ROMA, *Immigrazione, dossier statistico 1995*, Ed. Anterem.
- CENSIS, *Immigrati e società italiana*, CNEL Editalia, 1991.
- CNEL, *Tempi e modi di esodo. Il rapporto sull'immigrazione nelle città italiane*, 1995.
- COMUNE DI ROMA, *Roma: immigrazione dai Paesi del Terzo Mondo*, 1988.
- COMUNE DI ROMA, Ufficio Speciale Immigrazione, *I colori del cielo*, 1995.
- DELLE DONNE, *Lo specchio del non sé*, Liguori, 1994.
- FAVARO-TOGNETTI, *Politiche sociali ed immigrati stranieri*, NIS editrice, 1989.
- LABOS, *La presenza straniera in Italia*, ed. TER, 1990.
- LABOS, *Politiche sociali e bisogni degli immigrati*, ed. TER, 1991.
- LABOS, *Osservatorio sui bisogni sociali. Famiglie immigrate. Bisogni e servizi sociali*, ed. TER, 1993.
- MACIOTTI-PUGLIESE, *Gli immigrati in Italia*, ed. Laterza, 1995 ('91).
- MANSOUBI, *Noi stranieri d'Italia: immigrazione e mass media*, Maria Pacini Fazzi ed., 1990.
- PEDERCINI, *Caciupa e Zichini*, Galzerano Editore, 1994.
- PERRONE, *Porte chiuse*, Liguori Editore, 1995.

- Susi, *I bisogni formativi e culturali degli immigrati stranieri*, Franco Angeli, 1991.
 USL RM 1, *Approcci transculturali alla salute*, 1993.
 « Il Manifesto Mese », n. 1, genn. 1995, supplemento de « Il Manifesto ».
 « Lazio Immigrazione », genn. 1992, supplemento di « Lazio nel mondo », pubblicazione trimestrale della Giunta Regionale.
 « La critica sociologica », n. 115-118, 1996.
 « Il Manifesto Mese », n. 1 genn. 1995, supplemento de « Il Manifesto ».
 « Lazio Immigrazione », genn. 1992, supplemento di « Lazio nel mondo », trimestrale della Giunta Regionale
 « La critica sociologica », n. 115 e n. 118, 1996.

IL POLITICO

179

(Ottobre-Dicembre 1996)

Carlos Flores Juberias, *The Breakup of the Czecho-Slovak Federation: Political Strategies and Constitutional Choices*

Gianni Salvini e Elisabetta Andreis, *Un'analisi comparata del processo di transizione in Unione Sovietica e nella Repubblica Popolare Cinese*

Marcello Guerra, *Il governo Mendes France e i caratteri della forma di governo parlamentare.*

Arturo Marzano, *La politica inglese in Mesopotamia e il ruolo del petrolio (1990-1920).*

Roberta Maggi, *Politica e cultura a Pavia dal 1926 al 1935: Annibale Carena e la Facoltà di Scienze Politiche.*

Sull'eredità di Bruno Leoni. Un dibattito a più voci (Raimondo Cubeddu, Mauro Barberis, Valerio Zanone, Angelo M. Petroni, Fabio Massimo Nicosia)

Pietro Giuseppe Grasso, *Ricordo di Paolo Biscaretti di Ruffa.*

Notiziario n. 10 della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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

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

Abbonamenti 1997: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

INTERVENTI

A proposito di occupazione e disoccupazione

Il libro di Enrico Pugliese e Enrico Rebeggiani, *Occupazione e disoccupazione in Italia (1945-1995)* (Edizioni Lavoro, Roma, 1997, pp. 190) ricostruisce la situazione italiana in materia di occupazione-disoccupazione nel corso degli ultimi cinquant'anni (1945-1995): dall'alleggerimento della pressione demografica sulla terra per effetto della riduzione dell'occupazione agricola nel dopoguerra all'affermarsi di un modello italiano, compreso in quello più ampio mediterraneo (Italia, Spagna, Portogallo, Grecia) che si caratterizza per la condizione di particolare svantaggio di donne e giovani. Ciascun capitolo prende in esame un decennio dal punto di vista degli aspetti più rilevanti e delle tematiche al centro dell'interesse degli studiosi, quale « la strutturale incapacità di assorbire pienamente l'offerta di lavoro disponibile » (p. 15) da parte del nostro mercato del lavoro, come indirettamente confermato dalla sostanziale staticità del dato complessivo relativo al numero degli occupati nell'industria nel tempo: 6.651.000 nel 1959, 6.494.000 nel '95 (p. 17).

Ciò malgrado l'aumento del numero della popolazione attiva e del reddito nazionale prodotto in tutti questi anni. Tale staticità viene spiegata dagli autori alla luce di diverse considerazioni.

In primo luogo essi riconoscono che esistono delle carenze dal punto di vista della documentazione statistica sul mercato del lavoro. Poi il numero degli occupati verosimilmente è stato sovrastimato nel periodo del dopoguerra (si pensi alle donne occupate in agricoltura, che figuravano tra la popolazione attiva ma la cui produttività ed il cui reddito erano estremamente contenuti anche perché assorbite dal lavoro familiare) mentre si ritiene che il medesimo dato sia stato sottostimato negli ultimi anni per effetto dell'estensione crescente del cosiddetto lavoro sommerso. Inoltre, gli autori sembrano condividere le tesi di D. De Masi (cfr. *Sviluppo senza lavoro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1994) del *jobless growth*, della crescita senza occupazione; e di G. Lughini (cfr. *L'età dello spreco: disoccupazione e bisogni sociali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995) secondo i quali la disoccupazione nasce innanzitutto da ragioni storiche quali la deindustrializzazione, la finanziarizzazione, la ristrutturazione del sistema economico-sociale (p. 173). Una contraddizione che viene segnalata in particolare modo da questo autore è la compresenza di disoccupazione da un lato e di bisogni sociali insoddisfatti dall'altro, cioè in sintesi egli ritiene che esiste ed esisterà sempre di più negli anni a venire una disoccupazione « da sviluppo ». Com'è stato scritto da Jeremy Rifkin (cfr. *La fine del lavoro. Il declino*

- Sust, *I bisogni formativi e culturali degli immigrati stranieri*, Franco Angeli, 1991.
 USL RM 1, *Approcci transculturali alla salute*, 1993.
 « Il Manifesto Mese », n. 1, genn. 1995, supplemento de « Il Manifesto ».
 « Lazio Immigrazione », genn. 1992, supplemento di « Lazio nel mondo », pubblicazione trimestrale della Giunta Regionale.
 « La critica sociologica », n. 115-118, 1996.
 « Il Manifesto Mese », n. 1 genn. 1995, supplemento de « Il Manifesto ».
 « Lazio Immigrazione », genn. 1992, supplemento di « Lazio nel mondo », trimestrale della Giunta Regionale
 « La critica sociologica », n. 115 e n. 118, 1996.

IL POLITICO

179

(Ottobre-Dicembre 1996)

Carlos Flores Juberias, *The Breakup of the Czecho-Slovak Federation: Political Strategies and Constitutional Choices*

Gianni Salvini e Elisabetta Andreis, *Un'analisi comparata del processo di transizione in Unione Sovietica e nella Repubblica Popolare Cinese*

Marcello Guerra, *Il governo Mendes France e i caratteri della forma di governo parlamentare.*

Arturo Marzano, *La politica inglese in Mesopotamia e il ruolo del petrolio (1990-1920).*

Roberta Maggi, *Politica e cultura a Pavia dal 1926 al 1935: Annibale Carena e la Facoltà di Scienze Politiche.*

Sull'eredità di Bruno Leoni. Un dibattito a più voci (Raimondo Cubeddu, Mauro Barberis, Valerio Zanone, Angelo M. Petroni, Fabio Massimo Nicosia)

Pietro Giuseppe Grasso, *Ricordo di Paolo Biscaretti di Ruffa.*

Notiziario n. 10 della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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

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

Abbonamenti 1997: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

INTERVENTI

A proposito di occupazione e disoccupazione

Il libro di Enrico Pugliese e Enrico Rebeggiani, *Occupazione e disoccupazione in Italia (1945-1995)* (Edizioni Lavoro, Roma, 1997, pp. 190) ricostruisce la situazione italiana in materia di occupazione-disoccupazione nel corso degli ultimi cinquant'anni (1945-1995): dall'alleggerimento della pressione demografica sulla terra per effetto della riduzione dell'occupazione agricola nel dopoguerra all'affermarsi di un modello italiano, compreso in quello più ampio mediterraneo (Italia, Spagna, Portogallo, Grecia) che si caratterizza per la condizione di particolare svantaggio di donne e giovani. Ciascun capitolo prende in esame un decennio dal punto di vista degli aspetti più rilevanti e delle tematiche al centro dell'interesse degli studiosi, quale « la strutturale incapacità di assorbire pienamente l'offerta di lavoro disponibile » (p. 15) da parte del nostro mercato del lavoro, come indirettamente confermato dalla sostanziale staticità del dato complessivo relativo al numero degli occupati nell'industria nel tempo: 6.651.000 nel 1959, 6.494.000 nel '95 (p. 17).

Ciò malgrado l'aumento del numero della popolazione attiva e del reddito nazionale prodotto in tutti questi anni. Tale staticità viene spiegata dagli autori alla luce di diverse considerazioni.

In primo luogo essi riconoscono che esistono delle carenze dal punto di vista della documentazione statistica sul mercato del lavoro. Poi il numero degli occupati verosimilmente è stato sovrastimato nel periodo del dopoguerra (si pensi alle donne occupate in agricoltura, che figuravano tra la popolazione attiva ma la cui produttività ed il cui reddito erano estremamente contenuti anche perché assorbite dal lavoro familiare) mentre si ritiene che il medesimo dato sia stato sottostimato negli ultimi anni per effetto dell'estensione crescente del cosiddetto lavoro sommerso. Inoltre, gli autori sembrano condividere le tesi di D. De Masi (cfr. *Sviluppo senza lavoro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1994) del *jobless growth*, della crescita senza occupazione; e di G. Lughini (cfr. *L'età dello spreco: disoccupazione e bisogni sociali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995) secondo i quali la disoccupazione nasce innanzitutto da ragioni storiche quali la deindustrializzazione, la finanziarizzazione, la ristrutturazione del sistema economico-sociale (p. 173). Una contraddizione che viene segnalata in particolar modo da questo autore è la compresenza di disoccupazione da un lato e di bisogni sociali insoddisfatti dall'altro, cioè in sintesi egli ritiene che esiste ed esisterà sempre di più negli anni a venire una disoccupazione « da sviluppo ». Com'è stato scritto da Jeremy Rifkin (cfr. *La fine del lavoro. Il declino*

della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato, Baldini e Castoldi, Milano, 1995): « Il lavoro umano inutilizzato è il fatto fondamentale della prossima epoca, è la questione alla quale sarà necessario trovare una risposta se si vuole che la civiltà riesca a superare l'impatto della terza rivoluzione industriale » (in Pugliese-Rebeggiani, p. 174). Per quanto questo tema possa sembrare nel momento attuale una fuga in avanti, specie se si pensa alla situazione socio-occupazionale di territori quali il Mezzogiorno d'Italia (ma un po' tutti i paesi in ambito U.E. hanno il loro Mezzogiorno), essa contiene probabilmente, come tutte le interpretazioni, un fondo di verità.

D'altra parte, già il *Country study* dell'E.C.A. (Economic Cooperation Administration) — uno studio che avrebbe rappresentato la base del futuro Piano Marshall (p. 178, nota n. 1) — aveva constatato « una cronica disoccupazione su larga scala » (p. 27) piuttosto che un disoccupazione ciclica, frutto della « sproporzione tra il ritmo dell'industrializzazione e il ritmo di sviluppo della popolazione in età attiva » (p. 28). Così stando le cose, quest'ultima confluiva necessariamente, in mancanza di alternative valide, nel comparto dell'agricoltura. Ciò avveniva, com'è noto, soprattutto nel Mezzogiorno.

Gli autori si soffermano anche sull'economia informale, sul doppio lavoro, sul decentramento produttivo, fenomeni il cui impatto sul piano occupazionale « per definizione » non può essere valutato se non in termini approssimativi. Per quanto concerne il decentramento produttivo, che offre il duplice vantaggio di rendere più flessibile l'impiego della forza lavoro disponibile e di ridurre il costo, il testo ne distingue due forme. La prima rinvia a « un processo di scorporo e di riduzione della grande impresa » (p. 104); la seconda, invece, allo « sviluppo di un sistema integrato di imprese, legate le une alle altre da rapporti funzionali e non sempre di tipo gerarchico » (p. 104). Su quest'argomento esistono in letteratura interpretazioni di segno opposto. Alcuni autori ne hanno segnalato le potenzialità sul piano della realizzazione della soggettività del neo-imprenditore negli anni '80; altri, più pessimisti « gli aspetti di intensificazione dello sfruttamento » dei lavoratori (p. 104).

Sul doppio lavoro, invece, gli autori si rifanno alla ricerca nazionale diretta da Luciano Gallino (*Il lavoro e il suo doppio*, Il Mulino, Bologna, 1985) secondo cui la tipologia dei *bioccupati* sarebbe complessa e varierebbe al mutare del contesto territoriale, del lavoro svolto, delle caratteristiche individuali (quali il desiderio di forme di autorealizzazione al di fuori del « primo » lavoro), ecc. « Il primo lavoro sarebbe (...) il luogo della sicurezza e della stabilità delle regole. Il secondo sarebbe il luogo dell'autoaffermazione sociale e economia. Tra i due però esiste un determinante rapporto di dipendenza: è la sicurezza del primo lavoro a consentire la realizzazione del secondo » (p. 106). Inoltre, Gallino osserva come i lavoratori già inseriti all'interno del « sistema delle garanzie » finiscono il più delle volte con l'essere privilegiati rispetto alla possibilità di trovare seconde attività per almeno due ragioni: sia perché in possesso di determinati livelli di qualificazione ormai raggiunti, sia perché dispongono di reti

di relazione più ampie e fitte che non le persone del tutto prive di occupazione.

Un capitolo specifico viene dedicato agli anni '80, cioè al periodo della ristrutturazione di aziende in crisi, che vede il ricorso sempre più consistente agli ammortizzatori sociali, i cui costi gravano sull'I.N.P.S. (Istituto nazionale della previdenza sociale) e quindi in ultima analisi sulla collettività. Si tratta degli istituti della Cassa integrazione guadagni ordinaria (C.I.G.O.) e straordinaria (C.I.G.S.) e della messa in mobilità dei lavoratori. Mentre la C.I.G.O. era finalizzata « a compensare la necessità di riduzione della produzione dovute agli andamenti congiunturali » (p. 117), la C.I.G.S. avrebbe dovuto favorire i processi di ristrutturazione, rendendo possibile l'uso flessibile della forza lavoro e la esternalizzazione dei costi connessi con le eccedenze di personale. L'una e l'altra hanno fatto sì che i lavoratori almeno temporaneamente in esubero non fossero licenziati, allentando il clima di tensione sociale connesso con lo smantellamento di insediamenti industriali. Infatti, di norma questi percepiscono l'80% del salario e mantengono il rapporto di lavoro con l'impresa. Gradatamente esse sono confluite (e in parte stanno confluendo tuttora) nell'istituto della mobilità (Legge n. 223/91), un'ulteriore forma di sostegno al reddito attraverso la corresponsione di un'indennità specifica ai lavoratori e la previsione, per lo meno in alcuni casi determinati, di forme di reinserimento o di autoimpiego. Una differenza significativa fra queste diverse formule è data dal fatto che mentre il cassaintegrato rimane formalmente un lavoratore « occupato », chi è iscritto nelle liste di mobilità è, invece, un disoccupato vero e proprio, talvolta « assistito » nel senso che può beneficiare di forme specifiche di « preselezione » realizzate dalle Agenzie regionali per l'impiego (uffici periferici del Ministero del lavoro e della previdenza sociale). Tali iniziative di preselezione, istituzionalmente previste dalle leggi in vigore, sono mirate a favorire l'incontro tra domanda e offerta di lavoro. Qualche dato di fonte ufficiale (Direzione Generale dell'osservatorio del mercato del lavoro presso il Ministero suddetto) potrà dare l'idea delle attuali dimensioni del fenomeno della mobilità. Al 30 settembre 1996 figuravano iscritti nelle liste 237.495 lavoratori (140.450 uomini e 97.045 donne), di cui solo 4.199 sono stati riavviati al lavoro (2.269 uomini e 1.930 donne), prevalentemente in rapporti di lavoro a tempo determinato (2.186 lavoratori ricollocati a fronte dei 1.739 ricollocati in rapporti di lavoro a tempo indeterminato). Dati che a mio avviso più che rappresentare un indicatore della scarsa funzionalità degli uffici del lavoro sono in primo luogo indicativi della carenza di domanda esistente sul mercato, anche nei confronti di lavoratori che sono in possesso di qualificazioni specifiche. Indubbiamente, come è stato osservato da numerosi studiosi tra cui Paolo Garonna, la GIG ha poi svolto concretamente molteplici funzioni: si è trattato di forme mascherate di licenziamento o ancora di formule dietro cui si celava l'intenzione di disinvestire, dismettendo le imprese da parte datoriale (p. 116). Ciò nonostante, in particolare la C.I.G.O. e la C.I.G.S. hanno rappresentato « senza alcun dubbio il principale strumento di politica del lavoro degli anni '80 » (p. 116), sia dal punto di vista dei lavoratori

coinvolti, sia sul piano della rilevanza economica dei settori interessati (in primo luogo quelli chimico e metalmeccanico)¹.

Altri fenomeni rilevanti degli anni '80 sono stati la crescita occupazionale della componente femminile della forza lavoro e quindi del tasso di partecipazione delle donne, la cui presenza si è stabilizzata sul mercato, anche se continuano a registrarsi valori inferiori alla media europea al riguardo. La disoccupazione si concentra in particolar modo nelle classi di età giovanili. In questo ambito interessanti sembrano essere le tesi di due studiose italiane, Francesca Bettio e Paola Villa, che hanno osservato nei paesi del Mediterraneo (Italia, Spagna, Portogallo e Grecia) la compresenza dei seguenti fattori: bassa partecipazione al mercato del lavoro - disoccupazione femminile elevata - fecondità ai minimi storici. A questo « modello » per così dire « mediterraneo » si contrapporrebbe quello « nordico » (Svezia, Norvegia, Danimarca e Finlandia) in cui, invece, coesisterebbero: alta partecipazione - disoccupazione femminile contenuta - fecondità in ripresa. In base a questi elementi, le autrici arrivano a concludere che in presenza di una riduzione dei tassi di fertilità, la riduzione della partecipazione femminile sia dovuta probabilmente più alla carenza di domanda che non a motivi culturali legati ai ruoli familiari tradizionalmente femminili.

All'estremo opposto rispetto alle interpretazioni domandiste, figurano, le tesi offertiste. Queste considerano tra le possibili « cause » della disoccupazione i comportamenti dell'offerta, in particolare quelli legati alla *job search*, cioè alla ricerca del lavoro. In sintesi, esisterebbero aspettative o pretese da parte di segmenti dell'offerta incompatibili con gli sbocchi effettivamente esistenti che alimenterebbero, in forme diverse, la disoccupazione giovanile. Com'è evidente, questo tipo di interpretazione tende a ridimensionare il peso e il ruolo esercitato dalla domanda di lavoro.

Per quanto riguarda, invece, l'interesse intorno alla metà degli anni '80 per le « nuove professioni » con quest'espressione si indicavano sia attività lavorative ad alto contenuto tecnologico, generalmente collegate all'elettronica e all'informatica; sia attività relative a campi nuovi, concernenti nuovi bisogni. Gli autori osservano come la produzione saggistica su questo tema non si sia spinta molto al di là dell'« intenzione descrittiva e classificatoria » (p. 127). Pertanto essa non è riuscita ad « individuare (...) i processi in base ai quali si sarebbe modificata la struttura professionale dell'occupazione o il perché alcune professioni si sarebbero sviluppate al posto di altre » (p. 127)². Merito di questi contributi è quello di avere

¹ Per un'informativa ulteriore sulla configurazione di questi istituti si veda il rapporto informativo di base, R.I.B., da me curato, aggiornato al 31/12/'94 ed attualmente in corso di riaggiornamento al 30/4/'97, in qualità di corrispondente MISEP per l'Italia. Il MISEP è una rete informativa finanziata dalla Commissione dell'Unione Europea, D.G.V., la cui sigla sta per *Système mutuel d'information sur les politiques de l'emploi*.

² Il testo si presenta molto ricco sul versante delle indicazioni bibliografiche. Cos', ad esempio, su quello delle « nuove professioni » in nota segnala i seguenti lavori: A. APARO, *Innovazione tecnologica e nuove professioni negli anni '90*, in *Economia & Lavoro*, n. 2/1985; N. CAGACE, *Attività e professioni emergenti*, Angeli, Milano, 1986; M. MERLINI, *Nuove professioni: il futuro nel presente*, Edizioni Lavoro, Roma, 1986.

messo in luce « potenziali aree di intervento per la soddisfazione di esigenze collettive sul piano della qualità della vita e dell'ambiente » (p. 128).

Gli autori cercano anche di isolare nel corso della loro ricostruzione storica i tipi di disoccupazione rinvenibili all'interno del modello italiano, composto prevalentemente da giovani donne e Mezzogiorno, oltre che, come si è già detto, da disoccupati espulsi dalle imprese per effetto della crisi e dei processi di ristrutturazione (alcuni dei quali « di lunga durata » perché in tale condizione da più di due anni). Così, ad esempio, richiamandosi ad E. Reyneri (*Sociologia del mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna, 1996) parlano di disoccupazione « da inserimento » (p. 142) per indicare le particolari difficoltà in cui si trovano i giovani alla ricerca del primo impiego e che perciò spendono per anni le loro energie in lavoretti precari.

Sempre in tema di disoccupazione giovanile, gli autori si soffermano sui contratti di formazione e lavoro di cui rilevano i numerosi limiti: la precarietà del lavoro, la riduzione dei salari, l'effetto di sostituzione nei confronti della manodopera preesistente, con maggiore anzianità di carriera, ma ancora perfettamente abile al lavoro. A questi altri se ne potrebbero aggiungere, quali l'elevato turnover e la sostituzione dei neoassunti, specie nei settori più dequalificati, ben oltre il periodo di prova, ciò che pregiudica il buon esito della formazione che pure ne rappresenta una delle finalità fondamentali previste dalla legge; il rischio del sotto-inquadramento. Al di là di queste osservazioni, comunque, va tenuto in conto che si tratta di un istituto tutto sommato valido, che ha consentito l'assunzione di 250.823 giovani nel 1995 e 269.220 nel '96 (fonte: Direzione Generale dell'osservatorio del mercato del lavoro).

Un testo quindi che merita certamente di essere letto: esso si riferisce a segmenti diversi delle forze di lavoro oltre che a problemi ed aspetti differenti riportando pure in maniera speculare varie interpretazioni di uno stesso fenomeno.

In alcuni punti, a mio avviso, si trovano affermazioni invece che andrebbero esplicitate maggiormente o per lo meno documentate, anche perché non risultano chiare. Per esempio, là dove si parla dell'inadeguatezza degli strumenti di governo del mercato del lavoro rispetto alle esigenze di flessibilità delle imprese, gli autori alludono ai « limiti della chiamata nominativa ». Quali sarebbero questi limiti in una situazione quale quella attuale in cui la chiamata è stata liberalizzata, cioè il datore di lavoro può assumere chi vuole, essendo venuto meno anche l'obbligo della richiesta di autorizzazione al collocamento? Oppure quando, a proposito dei contratti di formazione e lavoro, essi scrivono che riescono a contrastare « in modo solo modesto l'esclusione senza portare a un incremento dell'occupazione complessiva » (p. 143). Se non si può negare che celino talvolta forme di sostituzione, come si è già detto, a mio avviso un'affermazione del genere dovrebbe essere suffragata da dati, che, almeno per quanto riguarda tali sostituzioni, non mi risulta siano stati elaborati.

MARIAROSARIA DAMIANI

A proposito del Piccolo Buddha

Il film di Bernardo Bertolucci *Piccolo Buddha* ha sicuramente contribuito a risvegliare nelle masse l'interesse verso il buddhismo; infatti il *batage* che c'è stato su giornali, TV e radio ha dato a questa religione la possibilità di una vera e propria « performance culturale » (Singer).

Il film viene proiettato in prima mondiale a Parigi il 4/11/93 alla presenza del 14° Dalai Lama Tenzin Gyatso (il buddhismo di cui narra Bertolucci è quello Tibetano), che sul palcoscenico del cinema Goumont benedice il regista per mezzo di un breve rito, che sancisce l'importanza dell'evento.

Ma la scelta di Parigi, *Ville Lumiere*, per la proiezione del film, non è casuale infatti la Francia è il paese occidentale con più convertiti al buddhismo in rapporto alla popolazione. Qui gli aderenti a questa religione sono 600.000 (1.500.000 in Europa) oltre alla comunità degli immigrati del Sud-est asiatico, e pubblicano un giornale: lo *Shanga*. Si registrano ben 300 gruppi di preghiera e 90 istituti di formazione; molto seguito è il Vajrayana tibetano.

Ci sono centri di buon livello come la certosa di Saint Hugon, fra Savoia e Delfinato, molto aperta alle tematiche d'incontro fra buddhismo e occidente contemporaneo; qui infatti vengono organizzati seminari interdisciplinari fra buddhisti e psicologi occidentali e convegni religiosi fra contemplativi delle varie religioni (cattolica romana, ortodossa e buddhista). Dennis Gira, professore dell'Istituto cattolico di Parigi offre qualche riflessione a *Nouvelle Observateur* su questo amore per l'antica religione orientale. « Abbiamo sempre lottato per domare il mondo esteriore, trascurando la dimensione interiore, così oggi gli occidentali scoprono la vanità della loro pretesa e considerano la Chiesa parzialmente responsabile del loro fallimento. Infatti se la Chiesa impone regole, sacramenti, sacerdoti, il Buddhismo invita a non « seguire i miei insegnamenti per rispetto verso di me » ma ad accettarli « solo dopo averli verificati attraverso l'esperienza »; quindi pragmatismo e libertà che si sono dimostrati vincenti.

Bernardo Bertolucci che in un'intervista sul periodico *Class* si definisce buddhista *amateur* dice che i suoi incontri con questa religione sono avvenuti sia attraverso i libri (ad es. Elsa Morante nel 1960 gli regala *Vita di Milarepa*), che le persone. Queste ultime incontrate soprattutto durante la sua permanenza negli Stati Uniti d'America: dove per Mauro Bergonzi (nel capitolo *Buddhismo in Occidente* tratto da libro di Puech: *Le religioni dell'estremo oriente: il Buddhismo*) l'impatto del buddhismo è stato così ricco di implicazioni come in nessun altro paese occidentale. Le ragioni

sono molte: l'assenza di una tradizione religiosa centralizzata ed autoritaria, la presenza di un vivace pluralismo religioso, sullo sfondo di una diffusa fede nella libertà religiosa e la grande varietà di gruppi etnico-culturali che si sono andati via via amalgamando tra loro, hanno generato in questa nazione una certa « elasticità culturale » capace di accogliere i nuovi fermenti religiosi con un atteggiamento prevalentemente aperto e dinamico.

Ad es. dal libro indagine sulle religioni degli Usa, *One Nation Under God*, dei sociologi Barry Kosmin e Seymour Lachman emerge che gli americani aderenti al Buddhismo secondo alcune stime sono circa 800.000, 3-4 milioni comprendendo anche gli immigrati dei Paesi asiatici. I buddhisti americani possiedono floride case editrici, giornali, college, hanno una certa influenza sugli intellettuali e godono di molte simpatie a Hollywood (personaggio noto è Richard Gere, molto vicino al Dalai Lama).

In America il buddhismo si è subito offerto come territorio di meditazione e di pace; il Dalai Lama qui è simbolo e riferimento anche fisico di ecumenismo tollerante e benevolo. Intorno a lui si raccolgono quegli americani che sentono il richiamo alla riflessione religiosa, ma vogliono stare lontani dalle domande perentorie delle Chiese organizzate, dai rigidi comportamenti conformi che ciascuna Chiesa impone. Del resto dal sondaggio condotto da *Us News and World Report* vengono fuori due fattori chiave: 1) gli Americani sono assolutamente individualisti anche in campo religioso, e quando si dicono seguaci di una religione si rifiutano di seguirne tutti i dettami e da eclettici li mischiano a quelli di altre tradizioni religiose; 2) il 70% degli Americani è convinto che tocchi all'individuo, e non alla religione, stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato; infatti, come ci spiegano i sociologi Kosmin e Lachman, è molto americano dire: « non permetterò che il Papa decida cosa devo fare in camera da letto ». Dallo stesso sondaggio emerge che il sogno dell'americano medio è quello di crearsi una religione su misura, un po' cristiana, un po' orientale, un po' magica, attingendo a dottrine diverse senza abbracciarne nessuna.

Per quanto riguarda l'Italia il film non è ancora giunto nelle sale cinematografiche che la gente, probabilmente affascinata dalle seducenti anticipazioni dei giornali, contatta le principali associazioni buddhiste per chiedere informazioni, materiali e testi.

Mariangela Falà segretaria dell'UBI conferma l'aumento d'interesse, suscitato dal film, ma preferisce non parlare di conversioni vere e proprie quanto di « prendere rifugio » perché gli insegnamenti di Buddha possono essere messi in pratica senza abbandonare la religione cristiana. Le « presenze del Buddhismo in Italia » sono state censite dalla RES, Istituto di Ricerche economiche e sociali in collaborazione con l'UBI: sono circa 30.000 italiani a cui si aggiungono 4.000 cittadini asiatici di tradizione buddhista. Questi ultimi, in particolare nella ricerca su *Immigrati e religioni in Italia* (primo studio organico sulla stratificazione religiosa nel nostro paese a seguito delle recenti immigrazioni) eseguita dalla Fondazione Migrantes, il Centro studi emigrazione dei padri Scalabrini e la Caritas diocesana, risultano essere il 3% del totale delle immigrazioni in Italia.

Il dott. Fiore dell'Istituto di ricerche economiche e sociali nella sua

ricerca sull'UBI dice che tra gli aderenti al buddhismo, c'è una prevalenza della componente femminile che da sola rappresenta il 70% del totale, con un'età compresa tra i 20 e i 40 anni, di ceto medio alto e con un buon grado d'istruzione. Fiore dice però di non essere in grado di spiegare da cosa derivi tale prevalenza.

I seguaci di Buddha del nostro paese fanno capo a 28 centri: 20 che si richiamano al buddhismo tibetano, 4 a quello zen e altrettanti alla tradizione theravada. Le regioni in cui il buddhismo è più presente sono nel Nord: Piemonte e Lombardia, ciascuna con 6 centri. Seguono l'Emilia Romagna e il Lazio con 3 e poi la Sicilia. Complessivamente, sempre secondo i dati della ricerca RES, sono circa 10.000 gli ospiti annuali nei centri, mentre i residenti fissi sono poco più di un centinaio.

Solo nel Lazio si contano circa 1.300 buddhisti a cui si aggiungono gli asiatici che vivono soprattutto nella capitale e sono quasi 2.500.

Sempre nel Lazio esistono dei gruppi laici theravada che fanno capo al professor Corrado Pensa, ordinario alla Sapienza di Religioni e Filosofia dell'India e dell'Estremo Oriente; nel quadro di questa tradizione si inserisce la scuola di meditazione « Vipassana » (dal pali: visione profonda). A Roma corsi di meditazione Vipassana sono organizzati dall'A.ME.CO. (Associazione per la Meditazione e Consapevolezza) che fa riferimento sempre a Pensa. Sono gruppi aperti a cui possono partecipare anche principianti, e si svolgono presso il « Circolo Orfeo » in Vicolo dell'Orfeo 1.

Mentre la Fondazione Maytreia si occupa di divulgare il buddhismo e di curarne i rapporti con l'Occidente, oltre a pubblicare dal 1981, la più antica rivista nostrana sull'argomento, la trimestrale *Paramita* (venduta prevalentemente nella capitale) fondata da Vicenzo Piga (ex parlamentare europeo del PSI). *Paramita* insieme a *Siddhi* (pubblicata a Pomaia dall'Istituto Mahayana Internazionale) ha un tiratura di 2 mila e 500 copie.

Tutti questi centri appartenenti alle varie tradizioni fanno riferimento all'Unione Buddhista Italiana.

La storia dell'UBI è iniziata a Milano nel 1985 con la creazione dell'associazione da parte di dodici centri italiani tra i più rappresentativi per ognuna delle tradizioni presenti. La sua attività è stata sin dall'inizio di raccordo delle diverse tradizioni e centri operanti, di coordinamento per attività comuni (vedi per esempio l'invito a maestri orientali di grande fama come il vietnamita Thich Nhat Han o il giapponese Maezumi Roshi) e di organizzazione di un'assemblea annuale in cui scambiarsi suggerimenti e proposte di lavoro comuni.

Accanto a queste attività ogni tre anni l'UBI organizza un congresso nazionale con l'intervento di esperti e studiosi di chiara fama. Il primo congresso si è tenuto nell'87, l'ultimo nel '93.

Dal '90 ogni anno in concomitanza con l'assemblea o il congresso si svolge la festa comune del Vesak che celebra i tre momenti principali della vita del Buddha (nascita, illuminazione e entrata nel Nirvana) che cade tradizionalmente nel plenilunio di maggio e che viene onorata in tutto il mondo da ogni buddhista. Nel corso della festa si svolgono tre cerimonie theravada, tibetana e zen, guidate da monaci secondo la tradizione dei diversi gruppi.

Nel gennaio del 1991 l'UBI è stata riconosciuta come Ente Morale dello Stato Italiano e oggi è impegnata nelle trattative per stipulare un'intesa con il governo italiano prevista dall'articolo 8 della Costituzione per regolamentare i rapporti istituzionali con lo Stato, come è stato fatto da altre confessioni religiose. Questa intesa regolerà il riconoscimento dei maestri, dei monaci e delle monache buddhiste in Italia, la possibilità di accettare donazioni detraibili dalle imposte, la partecipazione della quota dell'otto per mille, la possibilità dell'obiezione di coscienza in quanto buddhisti e la relativa possibilità di effettuare il servizio civile nelle strutture aderenti all'unione stessa, l'assistenza spirituale negli ospedali, caserme, carceri ecc. per praticanti che ne facciano richiesta così come la possibilità di intervenire nelle scuole con corsi di informazione, conferenze, incontri su temi religiosi e interreligiosi.

I centri aderenti all'UBI svolgono autonomamente la loro attività che si esplica, a seconda dei casi, in corsi, seminari, cerimonie, centri di studi, insegnamenti da parte di maestri qualificati sia di origine asiatica che europea, che vengono organizzati dai singoli centri e attraverso l'opera di coordinamento dell'Unione stessa.

Altro movimento buddhista che riscuote molte simpatie nel nostro paese è la SOKA GAKKAI, la cui dottrina è incentrata sullo studio e la meditazione del *Sutra del Loto* e sulla venerazione di Nichiren Daishonin, monaco Giapponese vissuto nel XIII secolo. I praticanti recitano un mantra o daimoku: « Nam - Myoho - Renge - Kyo » (trad. devozione alla mistica legge simboleggiata dal fiore di Loto), e sono presieduti dal giapponese Daisaku Ikeda. I seguaci della Soka Gakkai vivono profondamente l'impegno sociale, promuovendo la costruzione di scuole, Università, Centri di assistenza; loro scopo principale è infatti quello di contribuire alla creazione di una società serena e armoniosa, improntata su un socialismo di ispirazione buddhista. Di tradizione fortemente pacifista (un presidente della scuola durante la seconda Guerra Mondiale morì in carcere in Giappone perché si oppose alla volontà bellicosa del governo), conta a Roma circa 2.000 aderenti e ben due riviste, la bimestrale *2001* e il mensile *Nuovo Rinascimento*, mentre in Italia gli adepti sono circa 15.000.

La Soka Gakkai che è considerata ente culturale, non fa parte dell'UBI, anche perché aderendo già alla Soka Gakkai Internazionale, non ha mai fatto richiesta per entrarvi; dall'UBI è stata criticata perché presenterebbe il suo Buddhismo come unico possibile.

Al centro romano Soka Gakkai spiegano che oltre ad intenti pacifisti, sono impegnati in analoghe opere di sensibilizzazione e divulgazione; ad esempio collaborando da tempo con le sedi ONU per il disarmo, i diritti umani e gli aiuti ai profughi.

Oggi la Soka Gakkai nel mondo è presente in 135 nazioni, ed i suoi fedeli sono circa 11 milioni (cfr. Maria I. Maciotti, *Il Buddha che è in noi*, Roma, Seam, 1996).

Molti centri buddhisti sono presi d'assalto da giovani e donne, tra cui molti cattolici, che durante l'estate si dedicano alla meditazione, e at-

traverso questa esperienza, per paradosso, essi sembrano riscoprire la profondità del loro cristianesimo.

Una delle forme più diffuse in Italia è lo Zen Giapponese. Silenzio assoluto, posizione del « loto » a gambe incrociate, sinché avverrà l'incontro col sé profondo. Unico aiuto, i *Koan*, specie di paradossi logici, di indovinelli che stimolano la ricerca spirituale.

Altro maestro orientale di meditazione noto in Italia è Thinc Nhat Hanh, monaco vietnamita, poeta, scrittore (*Essere pace, Il sole, Il mio cuore*, editi da Ubaldini) che vive in Francia presso Bordeaux e considera contemplazione e azione politica-sociale come due dimensioni complementari. In passato fu molto attivo nella protesta contro la guerra in Vietnam e milita attualmente nel movimento pacifista. Viene da noi una volta l'anno e conta ormai un centinaio di discepoli. Egli insiste sull'importanza della « meditazione camminata »: si tratta di passeggiare lentamente, concentrando tutta l'attenzione sul movimento dei piedi.

Altri centri di meditazione buddhista sono: a Pomaia (Pisa) l'Istituto Lama Tzong Khapa; e a Torino (Val della Torre) il Centro Milarepa, entrambi di tradizione tibetana.

Di tradizione Zen Soto sono: a Salsomaggiore (Parma), Fausto Taiten Guareschi e ad Orvieto presso il monastero Zen Kinzai, Engakutaino.

Diverse sono le tradizioni di meditazione per rispondere ad unica necessità: acquisire maggiore consapevolezza del sé.

Anche la TV in occasione dell'uscita del film, ha rivolto la sua attenzione al buddhismo, in particolare RAI 2 con il programma *Mixer* di Giovanni Minoli, che tra l'altro manda in onda il reportage di Paolo Brunatto *Perché Buddha?*, girato sul set del film e costato 2 anni di lavoro; tra l'altro Brunatto è l'uomo che ha organizzato l'incontro di Bertolucci con il Dalai Lama, ed il suo filmato di 70 minuti (coprodotto da City Studio Film, RAI 2, BBC 2) è stato venduto in più di 12 paesi. Bertolucci dice che Brunatto nel suo reportage è riuscito a fare una vera e propria lezione di buddhismo e che il documentario riesce benissimo ad integrare il suo film che, invece vuole trasmettere soprattutto un'emozione.

Il documentario verrà presentato oltre che in conclusione del Festival dei popoli a Firenze anche presso l'Università di Roma « La Sapienza » (maggio '94) durante il convegno sui movimenti di origine buddhista « Oggi il Risveglio ».

Anche Italia 1 nello stesso periodo trasmette un documentario di Alberto Bevilacqua, che con giornalisti e fotografi viaggia verso Gangtok capitale del Sikkim luogo tra i più isolati del mondo che ha conservato l'antico fascino della tradizione buddhista.

Anche le varie case editrici dedicano spazio a nuove pubblicazioni sull'argomento: come *Miti e simboli dell'India* di Zimmer, pubblicato da Adelphi; *La pienezza del nulla* di Shimichi Himasatsu edito dal Melangolo; *Re Candalue* di Giovanni Mariotti della casa editrice Abasi.

Oltre alle nuove pubblicazioni, nelle librerie aumentano le richieste dei grandi classici sul tema buddhista come: *Lo Zen e l'arte della manuten-*

zione della bicicletta di Pirsing o *Lo Zen e il tiro con l'arco* di Eugen Herrigel, *101 storie Zen*, *Vita di Milarepa*, *il Libro tibetano dei morti*. Ovviamente il *Piccolo Buddha* di Garth Tissol cui si è ispirato Bertolucci per il suo film, *Perché Bodhi Dharma è Partito per l'Oriente?* di Young Kyun Bae, *La vita appesa ad un filo* di Chen Kaige. Mentre rispunta una biografia inedita di Buddha, scritta nel 1955 da Kerouac, poeta della *beat generation*, rifiutata all'epoca da molti editori. Il titolo è *Wake up*. Caso a parte è il *Siddharta* di Herman Hesse, che da sei anni guida le classifiche dei libri più venduti nel nostro paese. Ma nei primi 3 mesi del 1994 è successo qualcosa di imprevedibile essendo state vendute ben 123.000 copie in soli 90 giorni. Per intenderci, escludendo le domeniche, ogni giorno 1.500 persone sono entrate in libreria spendendo 10.000 lire per comprare *Siddharta*.

L'impennata che le vendite hanno avuto nei primi 3 mesi del '94 va sicuramente attribuita alla nuova passione della stampa per il buddhismo dovuta al *Piccolo Buddha* di Bertolucci che proprio in quel periodo è stato proiettato nelle sale cinematografiche italiane.

Siddharta è stato *livre de chevet* di tutte le generazioni dagli anni '70 ad oggi e per Roberto Calasso, direttore della casa editrice Adelphi, la fortuna del libro inizia proprio in quel periodo e fino ad oggi il grafico delle vendite è in costante ascesa. Secondo Calasso il perché è da attribuirsi al fatto che attira lettori colti e meno colti di ogni età, perché li mette di fronte a cose ultime, come la vita e il desiderio, l'illuminazione e la morte e indica il percorso esemplare per quanti cercano se stessi.

Mentre per il filosofo Massimo Cacciari *Siddharta* dà l'illusione di capire perfettamente anche le cose più ardue come il buddhismo, temi della vita e la trasformazione. È come se il lettore leggendo il libro sentisse di dover superare un immenso ostacolo, uscendo però con la sensazione di averlo superato.

Sui giornali, i buddhisti cominciano a raccontare le loro conversioni o esperienze religiose e se prima una delle caratteristiche del fenomeno buddhismo era la sotterraneità, ora come per magia, personaggi più o meno noti escono allo scoperto.

Noelle Neumann definisce questo « fenomeno » (che avviene quando minoranze trascurate o maggioranze silenziose vengono catapultate dalla periferia al centro dell'attenzione) con il paradigma « della spirale del silenzio ». Così sono i casi non infrequenti di « improvvisa scoperta » di orientamenti collettivi imprevisi, che non sono legati alla persuasione o conversione generata dai media, ma dal fatto di rompere la spirale del silenzio.

Negli anni '70 l'interesse verso le religioni orientali fu un fenomeno diverso da quello attuale; all'epoca dominavano altri culti, (Hare Krishna, gli Arancioni) e si può dire che fu una manifestazione più estroversa, quasi di costume. Per paradosso, il Buddhismo si è radicato in modo sotterraneo proprio in anni — gli ottanta — in cui la spettacolarizzazione dei comportamenti si è diffusa ad oltranza ed è diventata un obbligo sociale. C'è voluto dunque il film di Bertolucci per renderlo visibile, questo buddhismo italiano.

Tra i personaggi noti che si professano buddhisti, ci sono attori come Eleonora Brigliadori e Sabina Guzzanti, che pratica il buddhismo di Nichiren, e presentatori come Marco Columbro: ma anche industriali come Alessandro Riello o ex parlamentari come Vincenzo Piga, già presidente della fondazione Maytreia.

Una delle conversioni che ha destato maggior clamore è sicuramente quella del calciatore Roberto Baggio che aderisce al movimento buddhista della Soka Gakkai, al cui presidente Daisaku Ikeda ha dedicato il pallone d'oro vinto come miglior calciatore europeo nel 1993.

Baggio in campo anziché la tradizionale fascia di capitano indossava quella con i 3 colori della Soka Gakkai, e prima della partita ancora recita a voce alta con il massimo della concentrazione il daimoku « Nam-myoho-enge-kyo » che-dice-lo aiuta ad entrare in campo caricato.

Il calciatore racconta la sua conversione al periodico *Class*, facendola risalire al periodo in cui era a Firenze e stava attraversando un momento difficile: un grave infortunio lo aveva obbligato a tre operazioni e a 2 anni di inattività, il suo rientro in squadra veniva sempre rimandato. Riceveva molte critiche dai giornali, che lo facevano soffrire. È in questo momento che si avvicinava al buddhismo, che dice avergli fatto capire i propri difetti ed avergli dato gli strumenti per combatterli.

Ha capito ad esempio che la gente giudica in fretta e ferisce senza volerlo; con il buddhismo ha imparato ad accettare gli altri punti di vista. Dice di aver capito che nella vita tutto dipende da noi: renderla positiva o meno, e che se uno si comporta bene sarà premiato e sarà felice; chi invece sta male dentro lo sarà anche fuori e non riuscirà a trasmettere nulla di buono ».

La conversione di Baggio può essere riferita alla ricerca sulla Soka Gakkai in Italia di M.I. Maciotti, da cui emerge che al momento dell'ingresso gli aderenti hanno in genere alle spalle situazioni difficili. Si entra per lo più attratti dall'ipotesi di benefici materiali, e man mano si resta per i benefici interiori.

Tra questi soprattutto: equilibrio, stabilità, fiducia in se stessi. Poi coraggio, energia, voglia di vivere, altruismo, apertura agli altri. Fra i benefici materiali si notano miglioramenti sul piano economico-professionale che probabilmente sono da leggersi anche in relazione al maggior equilibrio raggiunto ed alla maggiore fiducia in se stessi.

Dalla ricerca del dott. Fiore sull'UBI emerge che aderiscono al buddhismo molte persone che si erano già impegnate nei movimenti del '68 e del '77, in quanto già attenti al sociale ed alla ricerca di una via di salvezza.

Questo risulta anche dalle conversioni al buddhismo raccontate al quotidiano *l'Unità*.

Uno di questi personaggi è Vincenzo Piga che da giornalista economico del quotidiano del PSI *l'Avanti* diventa direttore della rivista degli studi spirituali *Paramia*. La sua biografia attraversa 30 anni di storia della sinistra: la guerra, il rifiuto di aderire alla repubblica di Salò, la deportazione in Polonia e lì nel campo di concentramento la scoperta dei valori della

solidarietà e dell'internazionalismo, il ritorno in Italia e l'impegno nel Fronte Popolare. Iscritto al PSI nel '48, nel sindacato fino al '54, diventa poi giornalista dell'*Avanti*.

L'incontro con il buddhismo avviene negli anni '70, in un momento in cui rifletteva, era alla ricerca di qualcosa. Aveva ottenuto l'incarico dalla CEE a Bruxelles: li incontra il primo Lama. Dice di essere stato affascinato dal relativismo di questa religione: il buddhismo non prevede dogmi, avanza solo ipotesi: Buddha dice: « non prendete per certa nessuna verità, neppure se sono io a dirvela. Verificate attraverso la vostra esperienza ». Piga dice che l'impegno politico è stato per lui una delle possibili espressioni di solidarietà.

Pietro V., 44 anni romano, giornalista, può essere il prototipo di una generazione, è biografo ufficiale del Dalai Lama e dall'88 è presidente dell'Associazione Italia Tibet.

Proviene da una famiglia della buona borghesia romana, è attratto prima da Kerouac e Ginsberg, poi simpatizza per l'area da cui sarebbe nato Potere Operaio. Aderisce a Re Nudo che lo fa approdare in India. Qui come Rostagno e Valcarengi, incontra Rajnesh, e pubblica il suo primo libro — *Il libro della visione* — che racconta dell'esistenza di una serie di guru poi diventati famosi. Legge un testo di Trung Pa ed approfondisce il buddhismo tibetano. Nell'80 conosce Lama Yeshe che gli dà formalmente rifugio.

Oggi non è costante nel suo impegno, perché pigro. Però cerca di mantenere un legame con la meditazione. Dice che negli anni '70 chi cercava luce in India veniva accusato (da coloro che credevano che l'Italia fosse alla vigilia di una rivoluzione leninista) di fuga o alienazione, anche se una volta tornato apriva associazioni e locali. Per lui la cosa più difficile e concreta che un individuo possa fare è cambiare se stesso.

Maria M. insegnante di francese in pensione, vedova, madre di due figlie. Femminista da 16 anni, ha effettuato un'analisi junghiana prima, poi si è rivolta a quella freudiana. Nel '92 si avvicina al Buddhismo, pratica la meditazione Vipassana. Ha rintracciato un filo comune tra il suo femminismo, la psicoanalisi e il buddhismo: il bisogno di sviluppare consapevolezza.

Essere consapevoli significa acquistare libertà individuale.

La meditazione comporta esperire una situazione ed uno stato d'animo, silenziosamente e fisicamente. E lo scopo è che l'intera vita diventi una pratica. Dice che noi siamo abituati a vivere nel passato e nel futuro, mai nel presente, mangiamo pensando ad altro e camminiamo con la testa altrove. Diamo valore cruciale a qualche momento della vita e viviamo il resto del tempo di passaggio, con distrazione. Il buddhismo insegna a calarsi nella vita fino in fondo. Quindi né una fuga, né la ricerca di qualcosa di straordinario, ma al contrario il tentativo di assaporare il quotidiano.

Per quanto riguarda il fatto che mentre questa religione parla di compassione e distacco e il femminismo di conflitto tra i sessi, dice che il pro-

blema non è escludere il conflitto ma come gestirlo; c'è lo scontro rabbioso accusatorio, e quello costruttivo. Il passaggio dall'uno all'altro d'altronde è già avvenuto con il femminismo della differenza.

Dice di non poter parlare per quanto la riguarda di scelta religiosa, piuttosto di esperienza spirituale. Del resto non è necessario chiamarsi buddhisti per praticare questi insegnamenti.

Sui quotidiani e periodici si intervistano studiosi di religioni per cercare di comprendere questo improvviso interesse nei confronti della religione buddhista.

Così per Elemire Zolla, saggista e narratore, studioso di culture esoteriche e delle tradizioni mistiche, il buddhismo è una religione diversa perché fondata sulla logica, e non è proprio un'attrazione emotiva ad affascinare italiani, francesi, spagnoli. Per Zolla attira la fiducia assoluta nella razionalità e il fatto che il buddhismo non sia né persecutorio né coercitivo, non poggi su strutture burocratiche e sia decisamente tollerante in quanto ammette l'appartenenza ad altri culti.

Ad es. in Giappone c'è gente che segue il buddhismo nei riti della morte, lo scintoismo in quelli della nascita e magari va a sposarsi in Chiesa. Per Zolla il segreto del buddhismo è contenuto nella conversazione durante la quale Buddha insegnò che scopo dell'uomo non deve essere il piacere, ma nemmeno la mortificazione, occorre stare a metà nella mediazione fra due scopi errati. Il buddhismo è lo sforzo insistente, disperato o trionfale, di afferrare che cosa sia quel varco tra piacere e mortificazione.

E poi c'è l'insegnamento dell'insussistenza dell'io che è fra i primi e fondamentali del buddhismo. Come si fa a credere che l'io esista e sia permanente, se risulta da reti di cause ed effetti sempre mutevoli (Hume)? Come si fa a scambiare per ente saldo lo scompiglio di conscio ed inconscio che produce le nostre personalità? Solo la mente è fondamentale anche se non è personale, risultando dall'intreccio delle infinite menti sparse nell'universo; ciascuna è come uno specchio che riflette le altre. La mente emana il mondo come un'irradiazione, e queste sue emanazioni non si scambiano come realtà oggettiva. Tutto è vuoto, sia la mente che quanto ne scaturisce, è un'illusione, tempo e spazio sono illusioni della mente.

E infine il buddhismo non loda il bene né condanna il male, non disprezza il bene né condanna il male: vive nell'unità, nell'infinitesimo, nel tutto.

Per Alfonso Di Nola, già docente di storia delle religioni alla 3ª Università di Roma, gli italiani, da qualche tempo, sembrano attratti da religioni lontane anziché da quella cattolica perché la Chiesa non diffonde più messaggi di valore. Il cattolicesimo non ha più potere di comunicazione con le masse. I bagni di folla del papa non sono la prova dell'esistenza di una religiosità. Gesù non ha mai avuto intorno a sé più che piccoli gruppi e le sue chiamate erano sempre *ad personam*, vieni a me e convertiti. La Chiesa ha lasciato che si spegnessero quei fermenti dell'interiorità che fan-

no parte della tradizione cristiana, determinando un vuoto di significati. Si è concentrata invece su operazioni mondane e politiche.

Questo ha determinato un avvicinamento a religioni profondamente distaccate da qualsiasi ordine economico. Come il Buddhismo, quello autentico. Si vogliono conoscere nuovi contenuti religiosi che soddisfino questa ricerca di significati profondi. Una tendenza che interessa tutti, anche chi ha un forte senso materialistico della realtà. Questa nuova ricerca della spiritualità per Di Nola è data dalla solitudine e dall'assenza di solidarietà che provoca molti dissesti psicologici, nevrosi, psicosi, angoscia. Nel deserto della città questi problemi si amplificano, mentre nelle società contadine trovano una soluzione perché c'è una profonda condivisione della sofferenza. Non a caso nelle campagne la ricerca di spiritualità è rarissima. Esiste solo quella consumata quotidianamente, vuota e banale. Di Gesù è detto: era la via, la parola e la vita. Cioè parola portatrice di vita interiore; per Di Nola manchiamo di questo tipo di parola dai tempi di Papa Giovanni XXIII. Con parole e segni semplicissimi, lui riusciva a trasmettere messaggi a tutti, anche agli atei come lui.

Sebbene secondo Bergonzi, l'opera di chiarificazione intellettuale promossa dallo studio scientifico del buddhismo abbia svolto una funzione di primo piano nel demolire molti pregiudizi occidentali rispetto a questa religione, primo fra tutti quello che ne fa un sistema nichilistico, molto spesso nel linguaggio comune il buddhista è colui che si affranca dal mondo, si estranea dalla vita sociale e sceglie la perfetta apatia.

Eppure se tutto questo parlare di buddhismo su quotidiani e periodici, in seguito al film di Bertolucci, ha avuto un merito, sicuramente è stato quello di mostrarci un'immagine del buddhista diversa dallo stereotipo sopra citato. In parte questo pregiudizio è stato risolto da articoli sui giornali che ci hanno mostrato non solo persone aderenti al buddhismo che praticano la meditazione per essere più consapevoli del loro quotidiano, ma che partecipano anche ai fatti politici e sociali che li circondano.

Per A. Catemario questo si spiega con la legge del Karma (causa-effetto), che favorisce sia l'iniziativa individuale per migliorare la propria sorte che l'impegno sociale per la trasformazione dello status quo. E in questa direzione sembra oggi muoversi il mondo buddhista, stimolato dall'attivismo della attuale situazione mondiale.

Lo stesso Dalai Lama è esempio vivente di impegno politico e sociale assunto nei confronti del popolo tibetano. Tenzin Gyatso vive in esilio a Dharmasala dal '59, in seguito all'invasione cinese nel Tibet, che portò molte persecuzioni e la distruzione di molti templi. Da allora lotta pacificamente non più per l'indipendenza del Tibet ma per l'autogoverno all'interno della Cina. Sperando di poter tornare un giorno nel sacro Potala, il vaticano Tibetano, che si trova a Lhasa, la capitale del Tibet.

Ma qui, nella città degli dei, il governo di Pechino ha distrutto l'antico villaggio ai piedi del Palazzo Potala per costruire un supermarket di prodotti cinesi. Nel 1951 nel Tibet c'erano 7.000 templi lamaisti: oggi ne resta-

no 50. I monaci erano circa 100.000 (1 maschio su 6 diventava monaco), ne restano poco più di un migliaio.

I coloni che vivono qui oggi sono più di 7 milioni, contro i 6 milioni di tibetani il cui reddito medio è uno dei più bassi del pianeta (95 dollari l'anno).

Per questo motivo, il Dalai Lama scrive una lettera al presidente degli Stati Uniti Clinton in occasione del forum dell'Apec (cooperazione economica Asia Pacifico), tenutosi a Seattle nel novembre '93, dove dice che l'interdipendenza dell'area del Pacifico deve formarsi per tutte le entità politiche nel rispetto dei diritti di ciascuno allo sviluppo spirituale, sociale, materiale e culturale. E che la Cina non può essere il fiore all'occhiello del decollo economico dell'Asia, perché ha un sistema politico antiquato che se da un lato porta qualche prosperità alla gente, dall'altro nega su scala massiccia e tragica i diritti più elementari.

Ricorda di avere una responsabilità nei confronti del suo popolo e spera di poter ripristinare con la Cina rapporti armoniosi. Ma per il Dalai Lama i lavori dell'Apec non devono ignorare l'esistenza di politiche che consentono l'annientamento dei popoli in modo che le nazioni possano massimizzare le esportazioni e creare posti di lavoro.

Nel giugno del '94 il Dalai Lama arriva in Italia dove viene ricevuto dall'ex presidente del Consiglio Berlusconi e da altri esponenti del governo. Tale viaggio suscita numerose polemiche da parte della Cina perché da quando Tenzin Gyatso ha ricevuto il premio Nobel per la Pace (1989) è stato ricevuto dai grandi del mondo e dovunque vada continua a far notizia con una frenesia ed una costanza nel viaggiare pari solo a quella del Pontefice romano, concedendo interviste, partecipando a convegni, incontrando autorità e stringendo mani a chiunque si avvicini.

È dopo il premio Nobel che la sensibilità internazionale nei confronti di Pechino è cambiata, tanto che il Congresso americano ha votato una risoluzione secondo cui il Tibet è una regione illegalmente occupata della Cina; da allora i dirigenti di Pechino sono costretti a rincorrere il frequente girovagare del Dalai Lama ammonendo i governi che lo vogliono incontrare. Durante il viaggio in Italia il Dalai Lama non sarà ricevuto dal Papa, secondo alcuni perché il Vaticano in quel momento temeva ritorsioni per i cattolici che ancora sopravvivono in Cina.

Anche in Giappone il rapporto tra politica e Buddismo si presenta interessante.

Qui infatti il movimento neo buddhista della Soka Gakkai fondato nel 1930, è una potenza politica oltre che religiosa, e dal dopoguerra ad oggi ha avuto una espansione strabiliante in tutti i ceti; oggi vanta un seguito di 8 milioni di famiglie e 10 milioni di individui.

Possiede una grande Università e stampa un quotidiano, il *Seikyo Shimbun* che vende 5 milioni e mezzo di copie. Ha risorse finanziarie ingenti ha un museo e ha acquistato un Renoir per sessanta miliardi di lire.

Nel 1964 ha fondato un partito, il Komeito, di impronta riformista,

con 76 parlamentari nelle due Camere, 70 dei quali membri della Soka Gakkai.

In Giappone è in atto la seconda modernizzazione, che al contrario della prima che unificò lo stato sotto l'egida dello Shinto di stampo liberal-conservatore, vede l'unificazione dello stato attuale ad opera dei riformisti, infatti il Komeito è stato al governo.

Certo che le regole secondo cui la modernità debba avanzare di pari passo all'arretrare delle religioni non vigono in Giappone. Il settimanale inglese *The Economist* ha chiamato « rivoluzione intellettuale » quella che sta scuotendo oggi il Paese del Sol Levante riassumendola in 2 parole: individuo e ragione. Tutto l'opposto del lealismo obbediente fino al sacrificio di sé che è la prima delle virtù pubbliche giapponesi, che ben legava con la corrente scintoista. Mentre le correnti religiose neobuddhiste sorte in questo secolo rappresentano la rivincita della fede personale, e quindi dell'individuo, delle sue ragioni e in definitiva del liberalismo economico e politico sul lealismo acritico della collettività.

Ad esempio il movimento neo buddhista Rissho Koseikai con il suo altruismo è diventato il manifesto di una politica estera più interventista che è l'opposto di quella seguita da Tokyo nel dopoguerra.

Per non parlare del fatto che imprenditori e commercianti costituiscono la categoria più estesa, dopo le casalinghe, delle nuove religioni giapponesi. Potranno quindi dire che in Giappone è in corso una rivoluzione del pensiero illuminista e che questa volta tale rivoluzione è avvenuta non più contro, ma grazie alle religioni.

Infine anche in India la religione buddhista ha avuto funzione di rivendicazione d'ordine sociale e di riabilitazione di una categoria: quella degli « Intoccabili ».

Nel gennaio 1994 nello stato settentrionale dell'Uttar Pradesh 100 mila « Intoccabili » si sono convertiti al buddhismo abbandonando l'induismo. Questo perché la società indiana secondo tradizione induista è formata da 4 grandi caste (sacerdoti, guerrieri, mercanti, braccianti) in fondo alle quali si trovano appunto i fuoricasta o intoccabili: che svolgono professioni « impure » come becchini, netturbini, pulitori di latrine. A questa situazione di emarginazione sociale sancita dalle religioni dei padri essi si sono ribellati rivolgendosi al buddhismo, che non riconoscendo le caste, mette fine alla loro condizione di impuri. In questo caso la religione buddhista viene rivalorizzata anche nel suo fondamento più nobile: quello dell'uguaglianza fra gli uomini dinanzi al comune destino di soffrire e dello sforzo di vincere questa sofferenza, contro l'induismo politeista e conservatore.

Il *Piccolo Buddha* di Bernardo Bertolucci esce il 10/12/93 nelle sale cinematografiche italiane. I mass media danno al film valore di appello alla tolleranza, si discute sul suo proselitismo vero o presunto, sul suo essere ponte tra culture e religioni diverse fra Oriente e Occidente.

Tutto questo parlare intorno al buddhismo preoccupa alcuni esponenti della Chiesa cattolica anche perché il tasso di crescita degli aderenti alla religione buddhista è dell'1,6% l'anno, proprio come per il cristianesimo.

Per monsignor Goretti, presidente della commissione episcopale per l'ecumenismo, sarebbe in atto in Italia « un'esaltazione priva di fondamento ». Per lui il buddhismo è più una filosofia che una religione, teoricamente si possono accettare alcuni valori del buddhismo, a partire da quello di povertà che è anche un valore cristiano, che i cristiani ad es. vivono in una profondità totalmente diversa, per la quale diventa ricchezza ».

Eppure ogni tanto si cerca compatibilità di dialogo tra le due religioni. Come ha più volte rilevato Corrado Pensa « gli aspetti più interessanti e proficui del dialogo interreligioso fra buddhismo e cristianesimo sono stati messi in luce da convergenze di tipo non tanto teorico/dottrinale quanto pratico/esperienziale: come ad es. l'incontro interreligioso tenuto nel 1977 nell'abbazia benedettina di Praglia, con la partecipazione di monaci cristiani, buddhisti e indu, oppure il convegno fra contemplativi, cattolici romani, ortodossi e buddhisti al centro tibetano Karma Ling (Francia) tenuto nel maggio 1983.

Altro esempio di collaborazione è il convegno « Spiritualità nello yoga e nella tradizione cristiana » dell'aprile '94, che ha riunito ad Assisi indu, buddhisti e cristiani.

Infatti i centri yoga sono ormai un migliaio e molti sono i cattolici che lo praticano. È logico che qualcuno si ponga la domanda: ma questa disciplina è compatibile con la mia fede? Questa volta monsignor Goretti si mostra più disponibile rispondendo che occorre apprezzare le diversità religiose senza rinunciare alla propria specificità, e che anzi l'incontro con altre esperienze spirituali può essere un arricchimento per la propria fede.

Padre Thomas Matus, monaco di Camandoli e studioso di testi sacri induisti, dice: « la quiete e il controllo del corpo sono solo la condizione perché lo spirito universale si riveli in noi. Se siamo capaci di una profonda consapevolezza allora tutto è yoga, sentiero, mezzo per capire se siamo fatti di luci divine ».

Diverso è il parere di Joseph Ratzinger (prefetto della Congregazione per la Fede), che non nasconde la sua preoccupazione di fronte al pericolo di sincretismi e che ha fatto un intervento contro l'ingresso di tecniche yoga o Zen nelle comunità cattoliche; e del teologo Sergio Quinzio che sul numero di aprile '94 di *Paramita* parla di inconciliabilità dei linguaggi occidentale ed orientale.

Resta la necessità di rinnovamento della teologia cristiana. Già 10 anni fa nel Libro *Ricerca della parola perduta*, il servita padre Giovanni Vanucci confessa di aver sempre creduto alla possibilità di uno yoga cristiano, che aiuta ad amare di più il *Vangelo* e a risvegliare il nostro essere profondo.

Il padre barnabita Antonio Gentile conclude dicendo di non dimenticare che una parte dello yoga prescrive norme etiche severe, uno stile di vita sobria: « un messaggio adatto a questi tempi difficili, segnati dal materialismo, ma aperti al rinnovamento interiore ».

Anche la rivista gesuita *La Civiltà cattolica* dedica alcuni articoli al film di Bertolucci e al Buddhismo. Padre Giuseppe De Rosa, che è un apprezzato opinionista del periodico, scrive un articolo sul Buddhismo in Italia. Il gesuita dice che già da tempo si parlava di una crescente presenza

del Buddhismo in Italia, ma che indubbiamente a dare grande attualità al tema è stato il *Piccolo Buddha*, solo che per De Rosa il film di Bertolucci non ha scoperto nulla, se non il fatto che questa religione esercita un fascino su « un numero modesto ma crescente di italiani ». Per il gesuita il buddhismo non può considerarsi religione perché non riconosce l'esistenza di un essere trascendente, sia un Dio personale o assoluto; non conosce preghiera né pratiche religiose; non ha l'idea del peccato come offesa a Dio, né del pentimento come ricerca del perdono. Non è filosofia, perché non è una speculazione teoretica sull'uomo o sul mondo, è invece via di saggezza, cioè una maniera di superare la visione illusoria e falsa della realtà e attingere all'illuminazione al di là delle apparenze; e dall'altra una via di salvezza, cioè una via che indica come giungere alla liberazione dal dolore che si ottiene con l'estinzione del sé personale, fonte del desiderio e quindi del dolore, nello stato di quiete assoluta (nirvana).

Padre De Rosa spiega il fascino che il buddhismo esercita su un « numero modesto, ma crescente di italiani », con il fatto che in parte per molti occidentali è una moda che permette di soddisfare il desiderio di fare nuove esperienze esotiche; mentre per altri è un esercizio che aiuta ad acquistare padronanza e controllo di sé, capacità di concentrazione, e in tal modo migliorare le proprie capacità di lavoro e anche i rapporti con gli altri.

Il gesuita quando parla di italiani che hanno aderito al buddhismo, si riferisce solo a coloro che hanno fatto di esso una scelta di vita, e si chiede perché queste persone non abbiano trovato gli stessi valori nel cristianesimo. Tenta alcune ipotesi:

1. alcune persone pur essendo cristiane, non conoscono questa religione nella sua profonda verità e bellezza;

2. alcuni uomini di Chiesa non hanno sempre saputo esprimere le insondabili ricchezze della persona di Cristo e del *Vangelo*;

3. la vita dei sacerdoti e fedeli non si è sempre conformata al *Vangelo*.

Per De Rosa buddhismo e Cristianesimo sono due realtà inconciliabili, pur avendo punti di contatto che consentono il dialogo interreligioso.

Prima di tutto perché il buddhismo per De Rosa non essendo una religione non riconosce l'esistenza di Dio. La legge di Buddha sottolinea infatti che l'uomo deve dipendere interamente da se stesso per liberarsi della grande sofferenza della vita.

Quindi nel buddhismo non c'è posto né per la rivelazione, né per la fede, né per la grazia, né per l'incarnazione e redenzione, quindi, per il gesuita, chi abbraccia questa religione rinuncia al cristianesimo, e se tale rinuncia è consapevole e volontaria assume la forma di apostasia dal cristianesimo.

Immediata è la risposta dell'UBI su *Paramita* a questo articolo di Padre De Rosa.

Per l'UBI l'accusa di apostata non è del tutto meritata da chi sia considerato cattolico solo perché ricevette il battesimo in tenera età, quando le leggi di tutti i paesi giudicano qualsiasi persona incapace di intendere e volere.

Ma le considerazioni da fare sono altre. In questo momento tutte le religioni assolveranno il proprio ruolo storico non certo ricorrendo alle minacce per non perdere fedeli ma facendosi carico di:

1. sviluppare dialogo e collaborazione religiosa;
2. dedicarsi con la massima determinazione a un lavoro comune in difesa della pace, dei diritti civili e sociali, per la salvaguardia dell'ambiente naturale;
3. rispettare le libere scelte dei propri aderenti evitando fondamentalismi che hanno già portato a barbare aberrazioni;
4. recuperare alla spiritualità tanta gente fuorviata dall'invadente e chiassoso fondamentalismo edonistico.

I buddhisti cercano di non dimenticare queste esigenze partecipando a tutte le occasioni di incontro con ogni altra tradizione spirituale; evitando interventi autoritari verso chi decide di lasciarli; presentando il loro messaggio solo a chi lo desidera, senza pretendere adesioni o conversioni.

Quindi, per quanto riguarda fenomeni impreveduti come quello di chi si dichiara cattolico buddhista, bisogna valutarli serenamente insieme, verificandone le compatibilità con le premesse dell'una e dell'altra religione, in modo da poter raggiungere su questa terra conclusioni comuni.

Nello stesso numero di *Paramita* viene comunicato un articolo di Padre Gaetano Favaro del centro missionario cattolico P.I.M.E., come esempio di maggiore disponibilità di comprensione del fenomeno da una parte almeno della Chiesa Cattolica.

Padre Favaro invita i cristiani a trovare strumenti e canali ermeneutici per capire il buddhismo senza rinunciare al cristianesimo e a cercare tra le due religioni aree di confronto che comunque sono tante. Per Padre Favaro ad es. il cristianesimo può imparare dal buddhismo a non assolutizzare una religione in quanto tale, ma a considerarla come una via di salvezza; ricorda in proposito il grande buddhista giapponese Masao Abe per cui dialogare andando oltre il dialogo è l'istanza tipica delle religioni che, incontrandosi nel tempo, cercano l'eternità.

Anche Giovanni Paolo II nel suo libro *Varcare le soglie della speranza* dedica un breve capitolo alla religione buddhista. Proprio questo capitolo ed in particolare le righe riportate di seguito hanno creato problemi al pontefice durante il viaggio nello Sri Lanka. Questo è il testo: « Il buddhismo è in misura rilevante un sistema "ateo". Non ci liberiamo dal male attraverso il bene che viene da Dio; ce ne liberiamo soltanto mediante il distacco dal mondo che è cattivo, la pienezza di tale distacco non è l'unione con Dio, ma il cosiddetto nirvana ovvero uno strato di perfetta indifferenza nei riguardi del mondo. Salvarsi vuol dire, prima di tutto, liberarsi dal male, rendendosi indifferenti verso il mondo che è fonte del male ».

Queste righe hanno irritato i buddhisti cingalesi che vi hanno visto disprezzo intellettuale e sottovalutazione per quanto di positivo fanno per i loro simili.

Così i leader delle 6 principali correnti buddhiste dello Sri Lanka non si sono presentati all'appuntamento con il pontefice. Ma a Wojtyła il dialo-

go interreligioso sta a cuore, tanto da farsi spesso interprete e promotore di ecumenismo religioso; così nel suo discorso nel palazzo presidenziale di Colombo ha messo in luce i caratteri positivi e socialmente tutt'altro che indifferenti del buddhismo. Sei mesi dopo, a maggio '95, durante la festa del Vesak, Giovanni Paolo II, attraverso la lettera del cardinale Francis Arinze, presidente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, ha di nuovo offerto ai buddhisti un ramoscello d'olivo in seguito ai fatti sopra nominati. Infatti nel messaggio il cardinale, oltre a definire Buddha « maestro di umanità », che insegna a legare la compassione all'armonia e alla pace, « auspica una collaborazione più stretta tra le diverse religioni, a partire, naturalmente, dagli stessi buddhisti, per difendere l'ambiente e aiutare il mondo a salvarsi dall'autodistruzione ».

Il Vaticano, quindi, come già aveva fatto l'UBI nella lettera di risposta a Civiltà Cattolica, propone un terreno d'incontro su cui le diverse religioni possono cooperare ed intendersi: quello ecologico.

Al di là di tutto, M. Bergonzi scrive che il contributo specifico del buddhismo all'incontro con il cristianesimo consiste nell'aver richiamato l'attenzione di quest'ultimo sul valore del raccoglimento interiore (privo di pensiero discorsivo) come lievito per un sano avanzamento spirituale: il che, secondo Pensa, ha costituito per il cristianesimo « un incoraggiamento a coltivare forme non discorsive di orazione mentale, forme ampiamente presenti nella tradizione cristiana, ma a lungo neglette o aversate ».

Sempre per Bergonzi « attraverso la meditazione e il contributo del buddhismo — con la sua ricca esperienza sapienziale e meditativa — i settori più vivi dell'odierna ricerca interiore in Occidente (contemplazione cristiana, psicologia non riduttiva) possono entrare più profondamente in contatto con la propria spinta verso l'originale elaborazione di un cammino organico di autentica realizzazione spirituale. E in ciò — più che nelle incerte previsioni circa la futura sorte delle forme buddhiste tradizionalmente asiatiche trapiantate in Occidente — è ravvisabile fin d'ora un valore di cruciale importanza per la vita spirituale della nostra civiltà ».

Conclusioni

Alcune riflessioni sulla crescita delle presenze buddhiste di cui il film *Piccolo Buddha* ci ha fatto prendere atto.

Stiamo andando verso un periodo di modernizzazione che dà spazio alla soggettività allargando lo spettro di significati che l'individuo può scegliere.

Modernità come passaggio dal « dato » allo « scelto » (Bergen).

Da una serie di sondaggi emerge che in alcuni paesi europei (tra cui l'Italia) c'è presenza di valori postmaterialistici propri delle società complesse che hanno risolto in parte i propri bisogni materiali.

In un'indagine condotta da Eurisko sul decennio '90 emerge che gli italiani vivono le istituzioni come fonte di preoccupazione anziché come

soluzione dei propri problemi. Diminuiscono i valori dei grandi ideali e riemergono valori legati a progetti di vita individuale.

La pluralizzazione di significati che l'individuo può scegliere tende a rendere instabile ogni certezza.

Per Hirschman il progresso porta con sé il suo bagaglio di disillusioni e minacce sociali (Chernobyl, Aids, buco dell'ozono) che spingono gli individui a prendere distanza dal moderno.

Per molte persone la qualità della vita non dipende più dall'agiatezza personale.

Nascono nuovi bisogni.

Per Bergonzi la sfiducia nelle istituzioni ha reso l'adesione al buddhismo meno timida, più libera dai sensi di colpa.

La realtà sempre più complessa e instabile, insieme al bisogno di approfondire la conoscenza del sé hanno avvicinato molti europei alla psicoanalisi, che ha quasi il compito di ammortizzare lo stress e le conseguenti patologie generate dalla modernità.

La convergenza tra buddhismo e psicologia costituisce uno dei fenomeni più interessanti del rapporto fra oriente religioso e occidente contemporaneo.

Bergonzi dice che furono le psicologie non riduttive confluite nell'area della « psicologia umanistica » a muoversi in direzioni del buddhismo, al cui interno alcuni esponenti hanno dato vita alla « psicologia transpersonale »; ciò fa emergere un aspetto molto importante: c'è collaborazione tra nuove religioni (tra cui movimenti buddhisti) e nuove scienze (psicologia, sociologia, etc.), quindi la modernità non necessariamente comporta secolarizzazione, come è già avvenuto per il cristianesimo.

Questo argomento comunque ricco di implicazioni, è accennato solo per evidenziare la modernità di questa religione e comprenderne la diffusione ad es. in paesi come l'Italia dove è già presente una forte tradizione religiosa come quella cattolica.

Concludo con una frase del filosofo tedesco Hans George Gadamer che alcuni anni fa indicava: « la salvezza dell'Europa nella creazione di nuove categorie concettuali e di valori che potranno derivare soltanto da un incontro della nostra cultura con le culture orientali ».

STEFANIA PALMACCI

Televisione e magia

La ragione per la quale al mago televisivo si rivolgono in tanti è da ricercare in relazione a un'opportunità che si rende disponibile grazie alla mediazione del mezzo televisivo, cui si aggiunge l'ausilio fornito dall'uso del telefono. Si tratta di una mediazione, più in particolare, che in virtù della non riconoscibilità di cui si fa garante consente ai telespettatori di esprimere stati emotivi non altrimenti formulabili. L'espressione di sé che il telespettatore opera attraverso l'anonimato del telefono e il ritorno concreto della voce e del volto del mago che gli giungono attraverso lo schermo del televisore, costituiscono i due momenti salienti di un passaggio verbale dal caos di un inconscio smarrito all'ordine di un conscio in cui vengono riordinate le sequenze degli avvenimenti che hanno scatenato la rottura dell'equilibrio psichico, o il semplice timore di essa rottura. Ciò che più conta nel rapporto « televisivo » tra operatore e paziente è l'esperienza specifica del contatto diretto che il telespettatore vive quando riesce a mettersi in comunicazione con il mago. È a questo punto che i conflitti si organizzano secondo un ordine che ne permette la libera manifestazione, ed è questo che conduce alla liberazione dal disagio (seppure ciò, in questa sede, avvenga di solito in maniera parziale o temporanea). Non è raro che l'interlocutore del mago televisivo dia sfogo ad un pianto manifestando così un malessere di grave entità. Qui la funzione consolatoria dell'intervento del mago induce nel telespettatore una sospensione temporanea o una riduzione parziale del disagio, rimandando, come di solito avviene, al rapporto presso lo studio privato la soluzione definitiva al problema. Ma va notato subito che sebbene la magia televisiva sia essenzialmente *diagnostica e preventiva*, essa possiede tuttavia anche capacità terapeutiche nella misura in cui allevia le sofferenze di quanti ne usufruiscono. A questo proposito una delle tecniche più spesso adoperate dai maghi è quella di suggerire un mito sociale esterno (di solito il sentimento dell'invidia) all'individualità del paziente. Al telespettatore viene offerta, in tal modo, la possibilità di trasferire sul piano esterno della società in cui vive il suo trauma personale, la sua intima vicenda, che proprio perché costretta fino ad allora nel suo privato ha acquisito una carica dirompente di grave entità.

La trasmissione televisiva condotta dal mago sembra dunque avere, come sua principale funzione, quella di dare spazio all'espressione di determinati stati d'animo da parte degli utenti e correlativamente di consentire all'operatore di proporsi come valido aiuto. Ciò in relazione alle dinamiche che regolano il rapporto tra il singolo operatore e i singoli utenti che con

lui entrano in contatto. Più in generale, però, deve essere valutata la funzione che la trasmissione televisiva assume in conseguenza della *ripetizione* e della *regolarità* con cui viene proposta al pubblico. Intendiamo chiederci, cioè, quale altra funzione possa essere individuata in riferimento non al telespettatore che riesce a prendere la linea e a comunicare con l'operatore, ma in riferimento a quella vasta popolazione che assiste alle trasmissioni senza giungere, almeno in un primo momento, a cercare un contatto diretto. A nostro giudizio la ripetizione delle trasmissioni — sia nel senso di mandare in onda repliche di puntate precedenti, sia nel senso di tenere un appuntamento a cadenza regolare con il pubblico — ha come suo scopo generale quello di rinviare i telespettatori a situazioni personali note che però non abbiano ricevuto una spiegazione razionale soddisfacente. Se tale rinvio non può essere immediato per mancanza di esperienze omologabili a quelle proposte durante la trasmissione dai pochi che hanno avuto la possibilità di telefonare al mago, lo scopo di cui dicevamo diventa allora quello di creare delle attese inconsce con cui il telespettatore potrà « riconoscere » una certa situazione futura non appena gli si presenterà. Dopo un certo periodo di *condizionamento* lo spettatore che si troverà di fronte a situazioni nuove per le quali non avrà disponibile un sistema di spiegazione credibile, si troverà invece già pronto e disponibile un altro sistema interpretativo che gli è stato inculcato attraverso la televisione. Questo spingerà il telespettatore a cercare un contatto diretto con il mago vuoi attraverso il telefono durante una trasmissione televisiva, vuoi direttamente presso lo studio privato.

Una delle obiezioni più spesso avanzate relativamente ai maghi televisivi è quella che li vuole millantatori, piazzisti in cerca di clienti. A sostegno di questa tesi non sono rare le argomentazioni che rilevano nella banalità dei consigli e nella meschinità dei bisogni un sintomo evidente della « falsità » di questa forma di esercizio magico. A questa obiezione è facile rispondere ricordando anzitutto come proprio la dimensione quotidiana della vita degli individui sia stata sempre la fonte dalla quale provenivano i bisogni che la magia si ritiene capace di soddisfare. Si tratta, evidentemente, di un pregiudizio che non coglie l'equivalenza tra il bisogno di protezione avvertito durante l'attraversamento della « foresta » e il bisogno di protezione invocato nel difficile percorso che conduce alla costruzione di una « carriera » (ci riferiamo all'ambito lavorativo ma anche e più ampiamente a quello sociale). I maghi urbani operano continuamente in relazione al piccolo vissuto quotidiano dei loro clienti, alle banali richieste che giungono dalle persone modeste che non incarnano il tipo dell'uomo di successo propagandato dalla nostra attuale cultura. Si tratta, però, di una realtà estremamente vitale e ricca che racchiude enormi potenzialità d'intervento per gli operatori magici.

In questo breve saggio ci occupiamo della figura dell'operatore magico urbano in relazione alla diffusione sempre più capillare dell'uso del mezzo televisivo come strumento di contatto tra il mago e l'utenza. In altra sede abbiamo visto come e perché il mago urbano sia da considerare privo

di una comunità di riferimento¹. Da ciò l'esigenza di elaborare strategie positive di sé con lo scopo di reperire una comunità che, per comodità espressiva, abbiamo definito di « riferibilità ». L'uso dei mass media, e della televisione più in particolare, offre appunto al mago questa opportunità. L'assenza di una comunità di riferimento, chiara e definita, comporta un'ulteriore conseguenza: l'impossibilità di utilizzare un codice particolare. Il mezzo televisivo, infatti, apre potenzialmente a un'utenza infinita e certamente eterogenea sotto vari punti di vista. Altrettanto eterogenee risultano dunque, almeno in linea di principio, le chiavi di decifrazione a disposizione del vasto pubblico metropolitano. Il mago urbano si serve dunque di strategie retoriche che gli consentono di istituire dapprima il *contatto* con un utente sconosciuto e soltanto in un secondo tempo egli può tentare di fissare questo contatto con la istituzione di un vero e proprio processo di *comunicazione*. Il mezzo televisivo è appunto lo strumento attraverso il quale il mago sollecita il suo pubblico potenziale ad uscire dall'anonimato e ad avviare un contatto personale. È evidente il contributo fondamentale in questo senso fornito dalla possibilità di realizzare delle trasmissioni televisive in diretta tramite le emittenti locali. A ciò si aggiunga che l'opportunità di telefonare all'operatore magico per formulare direttamente le proprie domande si rivela strumento ancora più efficace dal punto di vista del passaggio dalla fase del semplice contatto a quella dell'istruzione di una vera e propria comunicazione.

Guido Ferraro, semiotico esperto di problemi della comunicazione, precisa che: « i messaggi non sono "cose" scambiate all'interno di una rete di rapporti sociali preesistenti, bensì spazi all'interno dei quali i rapporti sociali si creano, si organizzano, si definiscono »². In quest'ottica i « messaggi » che l'operatore magico invia con le sue trasmissioni televisive si offrono come *luoghi dialogici* all'interno dei quali egli reperisce una clientela. Più in generale è la realizzazione di una trasmissione televisiva che può essere considerata uno spazio dialogico che il mago mette a disposizione dell'utenza creando così l'occasione del contatto preliminare. La comunicazione vera e propria subentra nel momento in cui emittente e ricevente trovano corrispondenza tra i propri codici, quando, cioè, l'utente riconosce credibile l'operatore e decide, per esempio, di telefonare per porre una domanda che lo riguardi.

Le modalità di manifestazione dell'affidamento di credibilità sono essenzialmente due: la prima si ha quando l'utente comincia a seguire con regolarità le trasmissioni televisive di uno stesso operatore magico — indipendentemente dalla frequenza con cui tenta di telefonare per rivolgergli delle domande; la seconda è quella che vede il telespettatore diventare cliente

¹ Vedi GIAMPIERO FINOCCHIARO, *Figure di operatori magici in ambito urbano*, Tesi di Dottorato in Etnoantropologia, (VI ciclo), Università di Palermo, Roma « La Sapienza », Cosenza. Su questo argomento si è però già espresso PAOLO APOLITO in *Lettere al mago*, Liguori, Napoli, 1980.

² *Strategie comunicative e codici di massa*, Loscher, Torino, 1981, p. 24.

privato del mago televisivo, qualunque sia la natura e la gravità del problema che lo spingono a cercare un rapporto più ravvicinato con l'operatore magico.

L'uso del mezzo televisivo pone tuttavia dei problemi specifici. Innanzitutto occorre tenere ben distinta la magia televisiva dagli altri contesti in cui la magia interviene come codice che consente la comunicazione tra un'emittente e un ricevente. La fase di contatto tra mago e paziente presenta numerose differenze in relazione al contesto all'interno del quale viene accesa: se in studio o attraverso la televisione. Nel primo caso il contesto è *privato*, mentre nel secondo è *pubblico*, inoltre se si considerano le diverse modalità di avvicinamento con cui il paziente contatta il mago, si rileva un carattere di *segretezza* nel primo caso (richiesta di appuntamento in privato con indicazione esatta dell'ora per evitare la sosta in sala d'attesa), di *anonimato* nel secondo (si pensi all'uso di fornire all'operatore magico soltanto il nome di battesimo o le iniziali del nome e del cognome). L'aspetto peculiare del rapporto tra mago e cliente attraverso la televisione è dunque quello di istituire un contatto di tipo pubblico ed anonimo.

La televisione, però, è sì uno strumento di comunicazione ma anche di condizionamento culturale; essa rappresenta uno strumento di potere che mette chi la adopera in condizioni di preminenza rispetto a chi la fruisce soltanto. Questo ci conduce alle domande di base che ci si deve porre per condurre una riflessione sui rapporti tra operatori magici e clienti e sulle conseguenze che l'uso della televisione comporta. Dovremo, cioè, chiederci chi siano gli emittenti, come si rappresentino e quali messaggi inviino; chi siano i riceventi e come decifrino i messaggi di cui sono destinatari o semplici fruitori; quali siano le reciproche ragioni che spingono emittenti e riceventi a entrare in contatto prima e in comunicazione dopo, quali siano le modalità del contatto e della comunicazione e quali i temi ricorrenti in queste fasi. Non mancheremo, infine, di domandarci quali possono essere le conseguenze provocate dal rapporto qui preso in esame nella misura in cui, come riteniamo, esso produca effetti valutabili in termini di acculturazione intenzionale e coatta. La nostra successiva riflessione verterà dunque sugli aspetti principali del processo relazionale che attraverso il canale della televisione si istituisce tra operatori magici e utenti.

Gli emittenti

Consideriamo emittenti i maghi urbani che facciano ricorso al mezzo televisivo come strumento di propaganda ed autopromozione. Qui cercheremo di capire come essi si rappresentino attraverso il canale della televisione. Va anzitutto precisato che quando abbiamo iniziato la nostra ricerca era possibile rilevare, tra gli operatori magici che realizzano trasmissioni televisive, una superiorità numerica delle donne. Oggi questa differenza non è più rilevabile in termini significativi.

Il mago urbano realizza trasmissioni televisive di durata solitamente compresa tra i trenta e i sessanta minuti (le fasce orarie di messa in onda

sono per lo più due: la prima, pomeridiana, va dalle 15,00 alle 17,00; la seconda, notturna, è compresa tra le 23,00 e le 01,00). In questi appuntamenti a cadenza regolare (di solito settimanale), egli si rende disponibile al pubblico per rispondere alle domande che gli vengono rivolte. Sia esso veggente o cartomante, il suo proposito è quello di avere un rapporto proficuo con i suoi telespettatori e a tale scopo cerca di dare risposte molto brevi al fine di poter rispondere al maggior numero possibile di utenti. Precisa, infatti, che gli può essere rivolta una sola domanda. Questo tipo di trasmissione rivela molte somiglianze con le rubriche astrologiche pubblicate sui quotidiani: risposte generiche e standardizzate (« io ti vedo che sei molto giù », « hai un esaurimento bello e buono per adesso »); uso di frasi preconfezionate che lascino all'utente la possibilità più ampia di ritraduzione nel proprio vissuto individuale (« tutto quello che ti succede dipende sempre da quella vecchia cosa »; « le verrà imposta una scelta, dovrà prendere una decisione molto importante »); pseudo-individualizzazione delle risposte (« tu non tarderai a trovare lavoro né ad avere queste entrate di denaro però le troverai tramite una persona che t'aiuta »). In questo caso l'operatore magico sembra impegnato in un'attività di *ricerca dell'utenza* (questo discorso sembra valere soprattutto per gli operatori apparsi più di recente nei teleschermi). Accade che alcuni operatori continuino a tenere questa linea propositiva anche dopo molti anni di attività. In questo caso si può ipotizzare che l'operatore sia intento ad ottenere un *allargamento dell'utenza*.

Più interessante, perché più gravido di conseguenze, è il discorso relativo a quegli operatori che dopo avere operato per la ricerca dell'utenza e avere ottenuto un pubblico quantitativamente consistente e stabile, passano alla realizzazione di trasmissioni televisive durante le quali, per usare una loro diffusa espressione, « parlano della materia ». In questo caso viene lasciato soltanto un breve e conclusivo spazio alle telefonate in diretta con i telespettatori o eliminato del tutto (talvolta però è recuperato sotto la forma degli interventi epistolari). L'interesse di questo genere di trasmissioni è dato dal fatto che l'intenzione evidente dell'operatore magico è quella di condurre una propria campagna di *informazione e condizionamento dell'utenza*.

Per introdurre l'argomento relativo alle modalità di autopresentazione degli operatori magici televisivi faremo riferimento ad alcuni materiali utilizzati in un nostro precedente lavoro (cfr. *supra* Nota 1) e relativi ad un intervento di Lady Barbara, una delle maghe urbane più note non soltanto in Sicilia ma in tutta Italia. In questo intervento da noi registrato, sono contenuti, quasi un compendio, i messaggi più importanti che i maghi inviano ai loro telespettatori. Vediamoli più da vicino.

Lady Barbara ricorda anzitutto che riceve sempre molte domande quasi a ribadire che la propria utenza è molto vasta. Ha ragione. Nel suo caso si può facilmente sostenere, in termine imprenditoriali, che ci troviamo di fronte a un'azienda che fattura parecchio. Si tratta di una forma di autopromozione pubblicitaria utilizzata molto spesso da tutti gli operatori magici. I frequenti accenni, più o meno espliciti, alla vastità dell'utenza,

condotti anche da coloro che si trovano da poco tempo inseriti in un circuito televisivo sono chiaramente mirati a conferire all'operatore una *memoria professionale* tangibile che dia spessore al loro preteso *status* di operatori magici. L'autopromozione pubblicitaria non comprende soltanto i richiami alla consistenza dell'utenza, essa, infatti, viene esercitata anche attraverso la citazione di suggerimenti forniti dal mago stesso in precedenza e che successivamente abbiano avuto conferma nella realtà, possibilmente in maniera eclatante.

Sempre in merito all'autopromozione va menzionata la reclamizzazione e la vendita dei talismani, dei profumi e dei filtri magici che sempre più frequentemente vengono proposti dagli operatori del settore.

Nell'intervento cui ci riferiamo, Lady Barbara nel tentativo di divulgare tra i propri telespettatori che « cos'è questa materia, cos'è l'occulto, cos'è il paranormale, cos'è la parapsicologia », chiama subito in causa la scienza. E lo fa in modo efficace: da un lato cita le numerose ricerche condotte « per constatare il perché si verificano certi fatti, alcuni fenomeni o trasformazioni »; dall'altro, senza soluzione di continuità, utilizza il termine « trasformazioni » come ponte di collegamento tra scienza e magia specificando: « Sì, trasformazioni, perché molte persone se hanno un'infiltrazione interna può anche trasformarsi o si può trasformare una vita di una persona con alcuni fatti che un altro uomo usa su un altro uomo, cioè un simile con un proprio simile, con le energie del pensiero, della propria mente, con la forza che abbiamo ». Ricordando quanto sostenuto in precedenza circa le strategie propositive adottate dal mago urbano qualcuno potrebbe obiettare che qui Lady Barbara utilizzando il termine « infiltrazione » opera uno sbilanciamento evidente che richiama subito un codice particolare, quello della più antica tradizione contadina. Questa osservazione, tuttavia, non terrebbe nel giusto conto il contesto in cui cade tale espressione né il senso che essa da questo contesto riceve. Va anzitutto ricordato che se infiltrazione è termine conosciuto in ambito tradizionale esso risulta tuttavia molto meno diffuso del più noto sinonimo di *incorporazione*. Da questo punto di vista esso si rivela più proficuo, però, per un discorso che potenzialmente viene rivolto ad una massa di utenti di cui il mago non conosce il codice culturale di appartenenza. Evitando inutili puntigliosità lessicali quello che qui si vuole notare è che Lady Barbara con grande naturalezza passa dalle ricerche scientifiche alle trasformazioni di cui ogni uomo può essere vittima per colpa di un altro uomo, semplicemente attraverso l'uso della forza mentale di cui sarebbe dotato ciascun essere umano. È qui evidente che l'intenzione della maga è quella di propagandare un'idea della magia come alleata della scienza se non addirittura come sua branca. Come sembrano dimostrare anche le parti successive del suo intervento quando, per esempio, viene chiamata in causa la sperimentazione senza la quale « non si arriva a essere un parapsicologo », oppure quando vengono citate delle ricerche scientifiche che hanno mostrato la « corrispondenza del mesencefalo » e l'utilità dell'ipnotismo.

Un altro interessante aspetto da non dimenticare, e riguardante il preteso connubio magia-scienza, è quello relativo al rapporto magia-medicina.

La lettura di alcune note — confusamente tratte da qualche manuale — in cui si dà qualche delucidazione della tecnica dell'ipnotismo, consente a Lady Barbara di operare un collegamento che, grosso modo, è così riassumibile: tutti sappiamo che l'ipnosi è riconosciuta dal sistema medico ufficiale come tecnica terapeutica valida; essa è infatti praticata dagli psichiatri che se ne servono per portare in superficie dalla memoria del paziente i ricordi dolorosi rimossi che ne condizionano la vita; essa è però soggettiva perché non rappresenta un effetto necessario di certi atti ma costituisce piuttosto il risultato di una induzione non sempre coronata da successo; anche la parapsicologia è soggettiva (questo è il punto esatto che arbitrariamente istituisce il collegamento tra scienza medica e parapsicologia) in quanto si occupa dell'approfondimento del soggetto umano a partire « dall'inizio della vita alla vita » quando, cioè, una nuova « incarnazione » comporta « il rinnovo e l'impatto dello spirito con la dimensione corporea »; la parapsicologia, inoltre, è anch'essa una scienza come sembra dimostrare l'affermazione secondo cui chiunque può incamminarsi per questa strada se « si approfondisce a voler sapere che cosa comportano, che cosa portano, e cosa ci possono dare i fenomeni e quali sono le cause che vengono a crearsi ».

Il frequente richiamo alla medicina sembra prestarsi a mediare il rapporto che gli operatori dell'occulto intendono istituire con la scienza. In questa prospettiva la medicina ha valore, soprattutto, come branca della scienza. Non è affatto raro che l'operatore magico teorizzi una separazione dei rispettivi compiti spettanti al mago e al medico. L'idea forte che qui essi intendono trasmettere non è quella di una semplice non-conflittualità tra le due discipline ma di una loro complementarità.

Molti brani della nostra raccolta di materiali contengono espressioni che indicano la parapsicologia come « branca di paramedicina che si affianca molto alla medicina attuale e che cura quasi tutti i mali »; così pure la radioestesia è indicata come « scienza che serve come affiancamento sia alla pranoterapia che, ovviamente, alla medicina ». Sull'argomento intervengono tutti gli operatori, ciascuno con i propri strumenti ma tutti animati dallo stesso intento.

È possibile osservare come la complementarità di cui si discute preveda il ricorso alla magia in seguito al fallimento della strada ufficiale. Ed è interessante notare che questa posizione ha ribaltato a favore del mago quella che in tempi non lontani costituiva una delle principali lamentele degli stessi operatori magici urbani. Costoro, infatti, hanno dismesso l'atteggiamento polemico tenuto in passato nei confronti di quegli utenti che a loro giungevano come ad un'ultima spiaggia, quando, cioè, fossero naufragate tutte le opportunità di salvezza disponibili attraverso i canali della scienza ufficiale. Si tratta di una specie di « sublimazione del limite » che diviene ora linea di demarcazione delle rispettive aree di intervento, soglia da attraversare, cioè, con la consapevolezza di varcare i confini di una realtà diversa ma non per questo meno vera. Tra gli altri vi è un intervento di una operatrice (Lady Elena) che chiarisce con linearità le differenti competenze delle due discipline in questione: la medicina si occuperebbe delle

malattie organiche, la magia di quelle afferenti la psiche e, per estensione, il sistema nervoso (basandosi in questo caso sull'assunto che il sistema nervoso sia deputato a dare espressione fisica e concreta agli stati dell'anima e ai disagi interiori). Va notato a questo proposito che spesso il mago nello stabilire la natura e l'origine del male accusato dal cliente, attribuisce ai « nervi » la responsabilità del disagio.

Da notare che questa propaganda condotta dai maghi televisivi trova ampio consenso da parte dell'utenza. Illuminante in tal senso la testimonianza di una telespettatrice, laureanda in medicina, che auspica con vigore « un gemellaggio tra le due scienze »: magia e medicina.

Da segnalare la posizione di taluni operatori dal carattere spiccatamente *impositivo*, che non mancano di sottolineare la necessità del ricorso alla magia in quei casi in cui la medicina si rivela inadeguata o incapace di provvedere alle aspettative del malato. Nei loro interventi si assiste spesso a una sovrapposizione della diagnosi magica a quella medica. Per essi il problema può essere nel cuore laddove per i medici è escluso che possa trattarsi di un problema cardiaco. Alla prevedibile obiezione del cliente l'operatore è solito replicare giustificando la propria diagnosi, apparentemente in contraddizione con quella dei medici consultati, sostenendo, per esempio, che il cuore pagherà presto il peso delle sofferenze patite dal paziente di cui viene discutendo. Oggi gli esami medici registrano ancora buone condizioni del muscolo cardiaco ma domani esso cesserà di funzionare senza l'intervento preventivo suggerito dal mago. E per suffragare la propria tesi il mago ha sempre disponibile il racconto di una tragedia che sapia moderatamente allarmare il cliente.

Questa posizione non deve stupire. Abbiamo più volte sostenuto che l'operatore magico urbano si trova nella condizione di potere decidere autonomamente tanto la pertinenza del proprio intervento quanto sia le cause che la natura del male accusato dal suo cliente.

Al mago si ricorre persino per la spiegazione dei propri sogni. Atanus ha stampato un libro in cui indica alcune chiavi di lettura affinché il cliente possa interpretare da sé il significato profondo dei propri sogni, suggerendo così una sorta di « psicoanalisi fai da te ». Tra i maghi televisivi da noi presi in esame, Maria Landolina è quella che forse con più costanza offre ai propri telespettatori la possibilità di avere decifrato un sogno. Precisiamo, però, che la nostra informatrice manda in onda trasmissioni pre-registrate durante le quali non ha un filo diretto con i telespettatori. I suoi fedeli ascoltatori, dunque, la raggiungono scrivendole una lettera in cui raccontano per esteso il sogno sul quale desiderano avere delle delucidazioni. Di essi dà lettura il conduttore della trasmissione, Tony Failla, marito e attivissimo collaboratore della maga.

Non risulterebbe di nessuna utilità polemizzare indirettamente con l'operatrice circa la correttezza e la liceità delle interpretazioni suggerite. Ci pare abbastanza evidente che l'operatrice si muove priva degli strumenti che l'istruzione accademica mette a disposizione di chi si sottoponga al rigore dello studio. Ma l'interesse dei materiali da noi registrati è rappresentato dalle « domande » dei telespettatori e dalle « risposte » offerte dal-

la « consulente del paranormale » (così ama definirsi Maria Landolina). Le prime riflettono un bisogno di conoscenza interiore che rivela una preoccupante incapacità di guardarsi dentro. Da lungo tempo i sociologi lamentano la perdita del senso critico, complice lo sviluppo incontrollato dei mass media³. In questo caso è possibile notare gli effetti di questa situazione. Adorno osservava come la perdita di senso critico fosse in qualche modo conseguenza di una civiltà degli agi che induce a fuggire le fatiche che è necessario sopportare per costruirsi questo indispensabile strumento di orientamento consapevole. La televisione è uno dei sostituti cui oggi la gran parte della popolazione delle città ha delegato il compito di decifrare quanto essi non sono in grado di fare. In ciò lo sviluppo della tendenza all'informazione sembra aggravare una situazione già molto compromessa. Una valanga di notizie prive di ricordo critico, viene propinata al pubblico televisivo per essere « bevuta » tutta d'un fiato, rapidamente, come impone lo stile televisivo, senza che queste informazioni, cioè, diventino elementi utili per la riflessione più approfondita.

Relativamente alle risposte dell'operatrice magica esse indicano una precisa volontà da parte di questa categoria di aderire alle esigenze del pubblico televisivo, una tendenza ad adeguare l'*offerta* di magia al *bisogno* di magia. L'operatore magico ha acquisito il ruolo di individualità sociale alla quale viene demandato il compito di decifrare i problemi interiori degli individui che si smarriscono dentro se stessi; al mago viene delegato il compito di ricondurre all'ordine la sfera dell'intimità personale. In questa prospettiva il mezzo televisivo assume un'importanza particolare in quanto sembra rivelarsi il canale attraverso il quale l'esercizio della magia riceverà modificazioni significative nel prossimo futuro.

In altra sede abbiamo visto come sia possibile distinguere in questa categoria di operatori modalità espressive propositive o impositive e fisionomie da consigliere o da onnipotente. Anche nell'ambito televisivo questo dualismo si ripropone. Il mago che senza timore di smentita sovrappone la propria diagnosi a quella del medico di solito tiene comportamenti impositivi e tradisce posizioni da onnipotente. Una posizione invece più incline a comportamenti positivi e aderente alla figura del mago consigliere è quella di quanti dipingono se stessi come amici disponibili ad ascoltare e ad offrire il proprio aiuto per porre rimedio alle sofferenze di quanti a loro si rivolgono. Va però precisato che le due posizioni qui rilevate non rappresentano una coppia di opposti escludentesi a vicenda. Sebbene ciascun mago tenda a privilegiare uno dei due atteggiamenti è altrettanto vero che spesso uno stesso operatore assume anche la posizione alternativa. Ciò, probabilmente, in dipendenza delle strategie comunicative di volta in volta da essi adottate in relazione all'utente con cui si trovano in contatto.

Analizzando gli interventi dei telespettatori è possibile rilevare con notevole frequenza un'immagine del mago come di colui che dice la verità.

³ Su questo argomento si è autorevolmente espresso anche Karl Popper poco prima della sua recente scomparsa.

In altri termini se il mago si propone come suggeritore di semplici consigli, per il cliente egli è invece una persona capace di cogliere anzitempo la verità delle cose. In uno dei dialoghi da noi trascritti, una cliente si rivolge alla maga Vincenza ribadendo più volte che l'operatrice in un precedente colloquio aveva « predetto la verità » e più volte gliene riconosce il merito con frequenti lodi tanto alla sua professionalità quanto alla sua carica di umanità. La maga, invece, nel ringraziare l'interlocutrice poggia l'accento sulla sincerità dei consigli da lei avanzati evitando di enfatizzare, come forse ci si attenderebbe, il lato professionale. In questo caso specifico ci troviamo di fronte ad un'operatrice giovane e incline a comportamenti più positivi che impositivi. Al contrario Dantina Panaro, operatrice di grande esperienza, al ragazzo che le rivolge un complimento circa la sua abilità nel prevedere la verità risponde: « Francesco? potevo intitolare la mia trasmissione "Alla ricerca della verità"? ».

Questa battuta ci porta a considerare un altro elemento indicativo della immagine che i maghi ritengono di dovere dare di se stessi. Il titolo delle trasmissioni televisive da essi realizzate, infatti, contiene talvolta elementi utili alla valutazione del personaggio. Abbiamo già appreso che Dantina Panaro, coerentemente al proprio stile autoritario e impositivo, si propone come guida per condurre il telespettatore « Alla ricerca della verità »; al contrario Madame Stella, che preferisce di gran lunga proporsi come buona amica, ha intitolato la sua trasmissione: « I consigli di Madame Stella ». Una scelta analoga a quella della Panaro hanno fatto Lady Barbara, che durante le sue trasmissioni ci conduce in « Viaggio nella quinta dimensione », e il Maestro Lamberti che ci propone un « Incontro con l'esoterismo »; mentre da assimilare alla scelta di Madame Stella sembra essere quella di Lady Elena che gentilmente invita i suoi telespettatori « Nel mondo di Lady Elena ». Più sottile la proposta di Atanus: « Il bianco e il nero », il quale sembra ricordare ai suoi seguaci che la vita è fatta di scelte ma che è possibile trovare qualcuno che sciolga l'*aut* in favore di un *et*.

Vediamo adesso quali sono le altre caratteristiche che il mago televisivo propaga. Quella degli operatori magici è una categoria non ufficialmente riconosciuta e come tale è spesso agitata nel suo interno da vivaci dibattiti che vedono gruppi contrapposti i quali vicendevolmente si accusano di ciarlataneria. Recentemente si è affermata una tendenza ad uscire dalle brume dell'illegalità nel tentativo di ottenere un riconoscimento ufficiale da parte dello stato con la istituzione di un albo professionale degli Astrocartomanti (questa è la definizione con cui vengono indicati nelle Pagine Gialle). In quest'ottica molti hanno cominciato a rilasciare una regolare ricevuta fiscale ai loro clienti. Nella consapevolezza di molti tra operatori e clienti, questo è diventato un segno di credibilità, di affidabilità. L'operatore serio, secondo il ragionamento di costoro, non avrebbe nulla da nascondere né alcunché di cui preoccuparsi ed è per questo motivo che in cambio della propria prestazione professionale richiederebbe al cliente il pagamento di una anche lauta parcella rilasciando di conseguenza la relativa ricevuta.

Oramai la maggior parte degli operatori del settore sostiene di rilasciare al cliente il documento contabile attestante l'avvenuto pagamento. Noi sappiamo che in realtà questo avviene in misura marginale e comunque limitatamente alle prestazioni effettuate per il consulto, il cui prezzo si aggira in media tra le cinquanta e le duecentomila lire. Gli interventi terapeutici, il cui costo può raggiungere cifre di parecchi milioni, sono ancora oggi da considerare guadagni « occulti ». Eppure una precisazione ricorrente negli interventi dei maghi è quella che esclude, tra le motivazioni che inducono l'operatore a svolgere la sua attività, la ricerca del guadagno, l'interesse economico più in generale: « prima di tutto non guardare il lato economico » (Signora Vincenza). Riassumendo, abbiamo dunque da un lato la ricevuta fiscale come « segno » della serietà professionale dell'operatore e dall'altro l'assenza di interesse economico come garanzia della sua onestà e sincerità. I richiami al carattere dell'onestà sono infatti molto frequenti. Correlativamente il mago è persona dotata di correttezza professionale. Così alle richieste inopportune di una moglie che teme di essere tradita dal marito il mago Atanus risponde: « a un'agenzia investigativa si deve rivolgere per quel tipo di discorso » (trasmissione del 5/3/1992, emittente Canale 21); Dantina Panaro nello spiegare a un ragazzo ossessionato dalla ex fidanzata che il motivo di tanta insistenza è il timore di rimanere zitella, sente il bisogno di precisare: « non posso dare questi giudizi in diretta » (trasmissione del 26/10/1992, emittente Tele Giornale di Sicilia); Madame Stella nel tranquillizzare una telespettatrice, che da altri operatori aveva appreso di esser colpita da una maledizione, riferisce: « vedo casa sua pulita, casa sua tranquilla, serena, cioè è assurdo fare allarmare le persone ». Alla sincerità, all'onestà, alla correttezza, il mago aggiunge la propria personale disponibilità e non è raro che affermi persino di prestare gratuitamente la propria opera a chi non è in grado di provvedere ai costi della terapia. Si aggiunga che l'operatore vuole anche mostrarsi dotato di una grande carica di umanità. È così che, per esempio, Cristina evita di angosciare il telespettatore con la rivelazione di una previsione estremamente negativa: « di solito bluffo un po', cerco di non dare le brutte notizie » (trasmissione del 3/3/1992, emittente Canale 46).

Tra i caratteri del mago non mancano la modestia e l'umiltà. Così Atanus alla cliente che gli rivolge un simpatico complimento: « Buonasera professore, non ho mai avuto il piacere di parlare con una persona preparata e simpatica come lei », risponde: « Oddio, preparata non lo so, perché so che a Palermo ci sono dei signori, operatori dell'occulto, che veramente fanno il fatto loro » (trasmissione del 5/3/1992, emittente Canale 21); Luigi precisa: « io poco posso fare » ma di seguito aggiunge anche: « però per quel poco posso portare sollievo a tanti », tant'è che ad una signora affetta da « alti e bassi psicologici » egli propone il seguente rimedio: « Se lei stesse una settimana a continuo contatto con me, lei non sarebbe più un soggetto ansioso » (trasmissione del 21/7/1994, emittente Tele Giornale di Sicilia).

A nostro parere tutti i caratteri fin qui presi in considerazione contribuiscono a rinforzare la caratteristica principale che il mago deve propa-

gandare di sé per ottenere quel consenso che in questa situazione è tutto da costruire: la professionalità. Va anzitutto specificato che generalmente la « professionalità » del mago sembra avere un luogo deputato per il suo esercizio: lo studio privato. Sollecitato da richieste particolari del cliente, l'operatore sa sempre negarsi con abilità e cortesia rinviando l'interlocutore a un colloquio privato.

Tuttavia il mago nel rinviare il cliente al proprio studio privato non vuole apparire nelle vesti di un cacciatore alla ricerca della sua preda, piuttosto egli si propone come professionista serio che però per effettuare una prestazione completa desidera essere contattato privatamente nel luogo in cui egli svolge la propria professione. Così da un lato sono abbastanza frequenti gli interventi con cui l'operatore precisa ai telespettatori che non è alla ricerca di clienti e dall'altro lato egli si consente molto spesso di rinviare l'interlocutore ad un colloquio privato, qualche volta con inviti generici, altre volte lasciando la divinazione richiesta dal cliente aperta ai futuri sviluppi che alludono appunto ad un proseguimento in privato del contatto. Naturalmente vi sono anche i casi in cui l'operatore prende direttamente l'iniziativa invitando il telespettatore a recarsi presso il suo studio privato.

A giustificazione di questo modo di procedere giungono numerose le spiegazioni da parte degli operatori magici i quali puntualizzano che né attraverso il telefono, né attraverso la televisione è possibile ottenere la soluzione dei propri problemi. Per questo occorrerà recarsi presso lo studio privato del mago e qui egli metterà a punto tutto ciò che riterrà necessario per liberare il cliente da ciò che lo affligge. Ecco l'opinione di alcuni operatori:

« Il filo diretto, la televisione è un *pour parlé*, è un'introduzione al mondo dell'occulto [...] io vado in televisione per il divertimento di dare un'informazione a voi che siete a casa » (Atanus, trasmissione del 5/3/1992, emittente Canale 21).

« Quindi [il contatto telefonico e televisivo] è sempre — devi considerare — un consulto fatto così, *en passant*, è un po' una maniera di giocare » (Cristina, trasmissione del 10/3/1992, emittente Video Reporter).

« [...] perché tutti i fatti che possono essere privati è meglio parlarne in privato [...] È vero che io nello spazio delle telefonate vi delucido quello che voi potete chiarire ma sempre una risposta flash, una domanda flash, quindi siamo sempre in quello spazio limitato » (Lady Barbara, trasmissione del 10/3/1992, emittente Video 3).

Un ultimo indizio di professionalità che qui vogliamo brevemente prendere in esame è quello che potremmo definire *arco temporale della divinazione*. Alla genericità voluta dai suggerimenti proposti dal mago fa da corrispettivo la precisione con cui si indica al cliente entro quale data si verificheranno i fatti previsti. Per Atanus la lettura ha valore di riferimento

ai sei mesi successivi alla data di consultazione e per Cristina i tarocchi hanno validità certa entro i due anni. Leggermente più sfumate le posizioni di altri: Aureola, Luigi, il maestro Lamberti e Rosaria Marchese rinviando alla chiusura dell'anno in corso, Dantina Panaro ai primi mesi dell'anno nuovo, Lady Barbara e Madame Stella lasciano intendere che quanto da loro previsto troverà conferma entro un paio di mesi, e così via. Non sfuggerà la funzione di una tale indicazione che mira a tranquillizzare l'utente circa il suo futuro. Da un lato si avvalorano le tesi secondo cui la fortuna si trova dietro l'angolo, dall'altro, correlativamente, si rassicura chi è « momentaneamente » colpito da un periodo avverso refigurandogli un rapido capovolgimento di fronte.

GIAMPIERO FINOCCHIARO

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 1, 1997 - nuova serie

GIUDICI E DIRITTI

- Giuseppe Cotturri, *Questioni di costituzione*
Enrico Scoditti, *Riforma costituzionale e giurisdizione*
Giorgio Bongiovanni, *Dalla « dottrina della costituzione » alla « teoria dei valori »: la ricerca di un difficile equilibrio*
Maria Rosaria Ferrarese, *Magistratura e diritti: virtù passive e stato attivo*
Roberto Caranta, *Tutela dei diritti nei confronti della p.a. e interesse legittimo. Prospettive di unità della giurisdizione*
Francesco Macario, *I diritti oltre la legge. Principi e regole nel nuovo diritto dei contratti*
Francesco Belvisi, *Il diritto di immigrazione come diritto sovranazionale*
Nicola Colaianni, *I nuovi movimenti religiosi del multiculturalismo*

COMMENTI

- Gianluigi Palombella, *Giudici, diritti e democrazia*
Maurizio Fioravanti, *Per un nuovo costituzionalismo*
Pasquale Serra, *Europa-America. Considerazioni su dottrina costituzionale e storia politica e sociale*
Luigi Ferrajoli, *Giurisdizione e democrazia*

OSSERVATORIO SULLA BICAMERALE

- Salvatore Senese, *Tra giustizia e politica*
Giovanni Fiandaca, *La giustizia penale*

DOCUMENTI

- Mdf, *Giustizia per i diritti. Progetto pilota sull'accesso alla giustizia e i diritti dei cittadini*

CRONACHE E COMMENTI

The First International Congress on Multicultural Education

Il Primo Congresso Internazionale di Educazione Multiculturale svoltosi a Lahti, in Finlandia dal 5 al 7 ottobre 1996 si pone come un ulteriore e importante riflessione delle società europee sul ruolo dell'educazione nel loro configurarsi come società multiculturali.

È emerso come uno degli effetti principali dei flussi migratori sia stato il porre i Paesi di accoglienza di fronte alle esigenze educative di bambini culturalmente diversi e dunque alla necessità di individuare strategie educative atte a non trasformare le diversità culturali in svantaggi culturali. Benché l'accento sia stato centrato soprattutto sul bambino immigrato e sul suo adeguato inserimento nell'ambiente scolastico di accoglienza, da più parti si è sottolineato come il progetto di educazione inter-culturale non riguardi solo il beneficio potenziale che ne possono trarre i bambini stranieri ai fini di un ottimale inserimento, ma anche gli stessi bambini autoctoni ai fini di una formazione interculturale, finalizzata al raggiungimento di nuove abilità sociali ma anche cognitive. In questa ottica una attenzione rilevante è stata posta sugli insegnanti, sul loro ruolo e sulla loro formazione.

Da più parti ci si è interrogati sulla competenza degli insegnanti della scuola dell'obbligo e di quella di grado superiore a promuovere la comprensione e il dialogo interculturale in una società in trasformazione.

Non potendo più relegare l'azione educativa interculturale al valore di atto « caritativo » o dipendente dalla maggiore o minore sensibilità degli insegnanti, il presupposto di una formazione adeguata degli insegnanti è stato posto come una necessità improcrastinabile perché possano realizzarsi progetti educativi razionali, interculturali e generalizzati, per le scuole di ogni grado.

Poiché l'educazione inter-culturale non può operare in presenza di credenze stereotipate o pregiudizi, nell'ignoranza delle norme culturali, nell'indifferenza o nell'incomprensione delle diversità etniche, linguistiche o religiose, si è concluso che la formazione degli insegnanti deve basarsi sulla acquisizione delle conoscenze di base relative alla società multiculturale e delle sue implicazioni per i singoli individui, sui gruppi minoritari così come sul gruppo maggioritario; sulle esperienze di confronto interculturale offerte dall'incontro di gruppi etnici differenti; sul dipanamento dei concetti e delle diverse espressioni verbali e comportamentali del pregiudizio, della xenofobia e del razzismo; sulla relativizzazione dei propri interventi educativi sia dal punto di vista contenutistico che metodologico secondo una prospettiva interculturale. Tutto ciò a partire da un lavoro di autocon-

sapevolezza circa i propri valori e la propria identità culturale così come quella delle minoranze etniche, e soprattutto sulla coscienza di essere al servizio della società di una società, europea, multiculturale, di cui il sistema scolastico è un settore fondante.

Uno dei punti centrali, e di maggior dibattito, dell'educazione interculturale è stato affrontato da David Marsh dell'Università di Jyväskylä (Finlandia), che nella sua relazione intitolata « Contemporary Conversation of Human Diversity » ha ritenuto utile pensare all'educazione interculturale al di fuori di una logica mistificante che si ritrova nei tentativi, consapevoli o non, di esotizzare le culture di provenienza dei bambini immigrati. L'educazione ha in questo modo il compito di favorire ed innescare i processi di conoscenza reciproca senza dover fornire un'immagine « esotica » delle altre culture o della cultura che rappresenta, un'immagine che si « fisserebbe » su aspetti che poco hanno a che fare con il vissuto e il quotidiano delle persone che vi appartengono, con il rischio di una percezione reciproca stereotipata, quindi riduttiva e lontana dal dialogo interculturale.

Per le tematiche di natura più specifica, sono state descritte le tipologie di funzionamento di alcuni sistemi scolastici nordeuropei in tema di educazione interculturale; è stato affrontato il rapporto tra matematica e interculturalismo e, su un piano più propriamente didattico, si è illustrato come l'uso dei racconti e delle fiabe, della musica e dei giochi di cooperazione possano avere un ruolo « forte » nell'esperienza educativa interculturale, che di per sé è di natura dialogica, qualunque sia il « linguaggio » prescelto.

Un'enfasi particolare è stata posta inoltre sulle problematiche linguistiche degli studenti stranieri — tematica affrontata in numerosi interventi e workshops — e, quindi, sui processi di insegnamento-apprendimento della madrelingua e della seconda lingua, in un'ottica che vede il bilinguismo o il plurilinguismo come risorsa educativa di grande valore.

Del resto non indifferente è risultato il ruolo, poco conosciuto in Italia, se non in qualche progetto sperimentale, degli insegnanti stranieri di madrelingua per i bambini immigrati da Paesi europei e non. Le relazioni di insegnanti provenienti per esempio dalla Somalia, o dal Vietnam, la visita a una scuola multiculturale non solo hanno permesso di conoscere più da vicino il funzionamento organizzativo e didattico della scuola finlandese (e scandinava in generale), ma hanno anche convinto circa l'importanza che la presenza di insegnanti stranieri riveste per i bambini immigrati, per i bambini e gli insegnanti autoctoni: se da un lato il ruolo di mediatori culturali e linguistici facilita gli apprendimenti e le relazioni sociali tra le parti, da un altro lato esalta e valorizza la presenza dello « straniero » anche in veste di insegnante.

Partecipando al congresso, l'esperienza formativa « forte », così come percepita da chi scrive, è stata quella di poter « confrontare » e « confrontarsi » con gli altri partecipanti sui modi di intendere, su un piano teorico, l'educazione interculturale e, su un piano più « pragmatico », sul-

le modalità organizzative e di gestione riguardanti l'inserimento scolastico degli studenti immigrati in diversi contesti nazionali. In particolare, il funzionamento della scuola finlandese (ma si potrebbe estendere il discorso all'intera area scandinava), così come descritti nel corso dei lavori e nel confronto diretto con gli altri partecipanti, è stato senza dubbio di grande interesse e di stimolo alla riflessione.

Con i recenti flussi migratori, in Finlandia si parlano, oltre al finlandese, allo svedese (che sono entrambe lingue ufficiali) e al lappone, ben 120 lingue differenti. Tra i gruppi maggiormente rappresentati compaiono i russi, gli estoni, gli svedesi, i somali, numerosi profughi dalla ex Jugoslavia, i vietnamiti.

Nonostante la Finlandia sia una società multiculturale abbastanza recente, le autorità scolastiche e quelle politiche si sono mostrate sensibili, con interventi precisi e concreti, ai bisogni formativi e culturali degli immigrati, che costituiscono oggi l'1,2% della popolazione residente.

Quando un bambino immigrato entra nella scuola dell'obbligo (che inizia a sette anni e prevede nove anni di frequenza), viene inserito, per un periodo di tempo che dipende dai suoi progressi, nelle cosiddette « classi preparatorie », dove comincia a familiarizzare con la lingua e la cultura finlandese e dove vengono insegnate anche alcune materie che gli alunni ritroveranno nelle classi « regolari ».

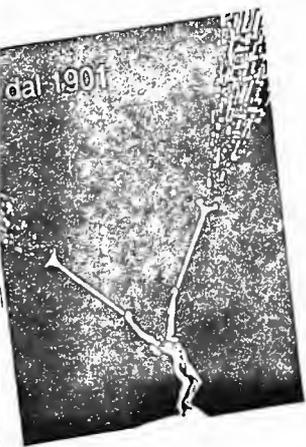
Fatto estremamente importante è che viene impartito anche l'insegnamento della madrelingua, che continuerà per tutto il corso degli studi. Infatti, una delle finalità educative principali è che l'insegnamento del finlandese come seconda lingua (o dello svedese nelle aree dove si parla questa lingua) e delle lingue d'origine possano promuovere nei bambini immigrati un effettivo bilinguismo. Una volta assegnati alle classi, gli studenti stranieri continuano ad apprendere la loro madrelingua, per un monte ore che decresce con il tempo fino a stabilizzarsi a due ore settimanali. L'insegnante madrelingua, reclutato tra gli stessi immigrati, segue così il percorso di acquisizione linguistica nel tempo e offre anche un « supporto » linguistico nello studio di altre materie curriculari come la matematica e le scienze. Nel lavoro svolto insieme all'insegnante di finlandese (che opera per gruppi omogenei in base al livello di conoscenza linguistica) e con l'insegnante delle altre discipline curriculari, l'obiettivo comune è quello di aggirare il pericolo che la diversità culturale precipiti in un mancato inserimento, in un potenziale rifiuto, in uno smarrimento delle proprie radici culturali oppure in un insuccesso scolastico.

L'attenzione prestata alle lingue d'origine trova una spinta consistente non solo nella necessità di salvaguardare le identità linguistiche e culturali degli studenti stranieri, ma anche nella consapevolezza, ormai scientificamente acquisita in ambito scandinavo, che una delle condizioni per apprendere con successo la seconda lingua (il finlandese o lo svedese) sia una buona competenza, da parte del minore straniero, nella sua prima lingua. Non è un caso che proprio alcuni ricercatori scandinavi, come Skuttnabb-Kangas e Toukoma, abbiano rintracciato, come causa principale, in fenomeni quali il semilinguismo (ossia una scarsa padronanza della seconda

lingua, responsabile degli insuccessi scolastici degli immigrati) l'abbandono della lingua materna.

Emerge, come riflessione « post-congressuale », che le giuste prerogative per un efficace educazione interculturale debbano disporsi quindi su una molteplicità di piani: il piano linguistico e cognitivo, quello dell'identità culturale, quello del confronto e delle relazioni sociali, nel quadro di un rapporto positivo tra teoria e prassi educativa, tra ricerca di base e politica scolastica che, nell'esperienza finlandese, sembra aver preso forma costruttivamente.

STEFANIA ALOTTA
ALESSANDRO VACCARELLI



*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

I servizi per gli anziani in Italia: politiche e qualità

Uno dei problemi più attuali e scottanti delle società industrializzate occidentali concerne la condizione dell'anziano all'interno delle dinamiche sociali attuali e future.

Il ruolo sociale dell'anziano nei secoli ha avuto diverse funzioni e spazi che, con il passare del tempo, si sono sempre più ridotti impoverendolo della sua funzione di fonte del sapere.

Nell'antichità Cicerone dissertò magnificamente circa la condizione dell'anziano nell'opera filosofica Cato Maior de Senectute illustrando, già nel 44 a.C., le differenze tra la rappresentazione sociale della vecchiaia e la percezione che l'anziano ha di se stesso.

Sul finire del secondo millennio queste differenze si sono ancora più accentuate essendosi venuto a creare uno iato sempre più marcato tra individuo e società. Essa tende, infatti, a considerare le persone della terza e della quarta età sempre più come un peso per sé e un ostacolo per il suo continuo e frenetico sviluppo, mentre coloro che giungono a questi traguardi vogliono continuare ad avere dignità di persone mantenendo il posto che fino al giorno prima hanno occupato nel mercato del lavoro così come nella famiglia e nella società.

Queste difficili problematiche soon state illustrate e dibattute in un convegno internazionale (organizzato dalla PFIZER Italiana e dal Laboratorio Scienze della Cittadinanza sotto l'egida del Tribunale per i diritti del malato) che si è tenuto il 15 e 16 maggio 1997 presso la sala dei Picegni in Roma.

Nelle due giornate di lavori sono intervenuti studiosi italiani e stranieri, operatori ed esperti del settore, politici. Il dibattito che li ha visti coinvolti si è sviluppato a partire dalla pubblicazione del rapporto finale di una ricerca, condotta dal Laboratorio scienze della cittadinanza, sulla qualità dei servizi per gli anziani in Italia.

Dal confronto si è evinto che in Europa e in tutte le società occidentali industrializzate, esistono delle radicate rappresentazioni dell'anziano e del suo sviluppo demografico e sociale, ma anche economico e culturale. Dal quadro presentato durante i lavori del convegno emerge il grado di influenza di queste rappresentazioni sia sugli orientamenti dei policy makers che sui modelli di approccio al problema utilizzati dagli operatori nello svolgimento delle attività gestionali dei servizi rivolti agli anziani.

Tuttavia mi sembra vada sottolineato che i dati riferiti allo sviluppo dell'universo dell'anziano non sono stati letti in modo corretto né dai poli-

tici, né dagli esperti del settore che non gli riconoscono il ruolo di soggetto sociale emergente destinato ad acquisire un'importanza e un'influenza sempre maggiori sulle modalità di auto ascolto della società, sulle sue azioni e, soprattutto, sui suoi futuri mutamenti.

Nei numerosi interventi è stato più volte evidenziato come l'anziano abbia perso, agli occhi della società, la sua dignità di uomo per venire interpretato come un problema economico-organizzativo, in conseguenza alle conquiste che hanno prolungato la speranza di vita.

La società non ha risposto a questi mutamenti dando all'anziano la possibilità di mantenere un'adeguata integrazione sociale. Questo è avvenuto anche se gli stati europei hanno dato un maggiore impulso alle politiche rivolte a questa fascia sociale; si è trattato di programmi che non sono riusciti a preparare adeguatamente la società a questo progressivo invecchiamento e che anzi, come ha dichiarato la Guillermand — docente di sociologia all'università di Parigi e osservatore del centro delle politiche per l'anziano —, « hanno aumentato il divario tra le vecchie e nuove generazioni, tra lavoratori e non lavoratori e hanno contribuito ad un repentino isolamento dell'anziano ».

Dai lavori del convegno è emersa la necessità di un'improrogabile rivalutazione della funzione sociale dell'anziano all'interno di una società i cui riferimenti temporali sono in continuo e rapido mutamento e non lasciano spazio alla necessaria sedimentazione che gli anziani tutt'oggi chiamano « Saggiezza ».

SILVIA BELLINCIONI

Commissione europea e mercato dal lavoro. Alcuni strumenti per le politiche per l'impiego

La Commissione Europea ha istituito, con risoluzione del Consiglio del 30/11/89, l'Osservatorio dell'impiego con la finalità principale di favorire lo scambio di informazioni in ambito comunitario sul mercato del lavoro e le politiche per l'impiego e di produrre studi su questi temi. Nel quadro di tale Osservatorio operano ormai da due anni due reti: il M.I.S.E.P. (Système mutuel d'information sur les politiques de l'emploi) e il S.Y.S.D.E.M. (Système européen de documentation sur l'emploi). Nel primo caso la rete è composta da membri delle amministrazioni nazionali che pertanto agiscono in nome di queste ultime (per lo più dirigenti che si occupano delle politiche per l'impiego, di servizi del collocamento ect.). Nel secondo, invece, da ricercatori indipendenti. Mentre i corrispondenti degli Stati membri del M.I.S.E.P. curano la pubblicazione delle seguenti riviste o documenti: Informisep (trimestrale); R.I.B. (Rapport d'information de base), aggiornato e pubblicato ogni due anni e il Tableau de bord, pubblicato ed aggiornato ogni anno, il S.Y.S.D.E.M. pubblica due volte l'anno la rivista Tendances¹.

Entrambe le reti si avvalgono inoltre — grazie ai finanziamenti stanziati dalla Commissione U.E. — di un Segretariato che dal 1993 è stato affidato allo I.A.S. (Institut de recherche appliquée en socio-économie) con sede a Berlino. Esso svolge un ruolo di supporto tecnico ed amministrativo nel senso che raccoglie e diffonde regolarmente le informazioni fornite dagli Stati membri e serve da ufficio centrale a cui fare riferimento per porre problemi e formulare richieste da parte dei vari corrispondenti. Ad esempio, in Germania sono state istituite da un paio d'anni circa le agenzie che rendono possibile il lavoro interinale, più noto in Italia come lavoro « in affitto » su cui è decisamente contrario il partito di Rifondazione comunista poiché ritiene che leda gli interessi dei lavoratori producendo un uso, se così si può dire, troppo « flessibile » del fattore lavoro. La rete rende possibile a ciascun corrispondente (del M.I.S.E.P. o del S.Y.S.D.E.M.) contattare, tramite il Segretariato, il proprio omologo in Germania per formulargli richieste di documentazione o quesiti o per chiedergli di collaborare a ricerche su questo tema.

¹ Per ricevere questi materiali basta prendere contatto con il Ministero del Lavoro, Direzione Generale per l'impiego, Divisione VII.

Inoltre, dal punto di vista scientifico il Segretariato pubblica ogni anno un Rapporto di carattere monografico (per il momento disponibile solo in lingua inglese) che viene poi diffuso all'interno dell'Unione Europea, oltre che tra i vari corrispondenti. Tale Rapporto ha riguardato nel '96 un aspetto fondamentale se si vogliono realizzare politiche per l'impiego « mirate »: la valutazione del loro impatto sul mercato del lavoro degli Stati membri. In tale ambito il Segretariato collabora con il W.Z.B. (Centre de recherche en sciences sociales) di Berlino. Infine esso cura la raccolta delle informazioni fornite dai corrispondenti su CD-Rom (base di dati ER-SEP, Electronic Retrieval System on Employment policies) e dispone di un sito su Internet (indirizzo: <http://www.ias-berlin.de>).

Appare evidente che tale organizzazione ha in primo luogo la finalità di supportare la Commissione in modo che questa possa seguire gli sviluppi che si realizzano all'interno dei vari Stati, oltre che nella stesura di rapporti e documenti (tra cui il Rapporto periodico sulla situazione dell'impiego in ambito U.E.) e nell'assunzione di decisioni. Chi scrive è corrispondente M.I.S.E.P. per l'Italia e in tale veste cura l'elaborazione dei contributi italiani da pubblicare su Informisep, sul R.I.B. e sul Tableau de bord, su cui pertanto ci si soffermerà più estesamente che non su Tendances.

Informisep è un trimestrale pubblicato in francese, inglese e tedesco dal 1983. Gli articoli concernenti la situazione all'interno di ciascuno Stato sono classificati sotto le seguenti rubriche che riguardano i principali aspetti del funzionamento del mercato del lavoro: 1) sviluppi globali (leggi di portata generale tipo riforme del mercato del lavoro quale quella verificata recentemente in Spagna o la legge quinquennale della Francia); 2) formazione professionale; 3) collocamento; 4) creazione di impiego; 5) categorie specifiche di lavoratori (giovani, donne, immigrati o minoranze, altri gruppi marginali complessivamente definiti « fasce deboli » del mercato, disoccupati di lunga durata, lavoratrici madri ecc.); 6) varie. Talvolta si trovano pure altre rubriche: 7) protezione sociale e indennità di disoccupazione; 8) tempi di lavoro (su nuove forme di regolamentazione del tempo di lavoro, l'introduzione di sistemi di rotazione nell'impiego del personale, contratti di solidarietà in cui si riduce l'orario di lavoro per consentire la salvaguardia dei livelli occupazionali dell'impresa, il part-time verticale o ciclico e quello orizzontale ecc.). La rivista è piena di notizie utili e di spunti anche perché ciascun numero alla fine comprende una rubrica « Focus », redatta dal Segretariato, che impegna quindi soltanto quest'ultimo, su tematiche di carattere generale quali il pieno impiego come obiettivo da raggiungere da parte degli Stati oppure le dinamiche in corso o prevedibili del mercato oppure ancora quello che sta succedendo in altri Paesi (negli U.S.A., in Giappone ecc.).

Un altro elemento su cui va posto l'accento è la pagina di copertina in cui il Segretariato riporta in estrema sintesi (in poche righe) i cambiamenti più significativi in atto in ciascuno dei Paesi di cui sono riportati poi estesamente i singoli contributi.

Il R.I.B. (pubblicato in inglese e francese) fornisce, invece, un complesso di informazioni di carattere più schematico. Esso comprende innanzitutto

zitutto una scheda statistica di base concernente i principali indicatori in materia di occupazione e disoccupazione (tassi di attività, di disoccupazione in rapporto ai livelli di istruzione, di occupazione differenziati in base al sesso ecc.); le istituzioni preposte all'impiego; le procedure ed, infine, le misure. Dal punto di vista di una possibile comparazione tra gli strumenti in vigore nei diversi Stati è questa la sezione più significativa, articolata in voci che ricalcano (quasi tutte) le rubriche di Informisep già menzionate, cioè vengono distinte, ad esempio, le misure cosiddette « di aiuto » ai disoccupati da quelle relative alla « creazione di impiego » o al « tempo di lavoro ». (In quest'ultima in particolare l'edizione italiana comprende anche i prepensionamenti nei settori in crisi quali la siderurgia, quello marittimo, la stampa ecc. su cui, stando alle notizie riportate dai mass media in questi giorni si interverrà con delle modifiche nel quadro della riforma del welfare, dato il loro costo particolarmente rilevante)². La scheda riassuntiva della misura rende possibile talvolta anche una sua valutazione di massima attraverso una voce specifica (« effetti ») in cui viene indicato il suo costo complessivo (fornito dalla norma istitutiva o di altro genere o comunque da fonti ufficiali).

L'approccio comparativo caratterizza in maniera ancora più evidente anche il Tableau de bord. Esso presenta sotto forma di schede sinottiche la situazione dei diversi Stati su aspetti quali la formazione (miglioramento dei sistemi di educazione e di formazione, promozione dell'educazione permanente, adattamento ai mutamenti); l'alleggerimento dell'organizzazione del lavoro (flessibilità esterna, flessibilità del tempo di lavoro, nuovi « giacimenti » di impiego ecc.); l'abbassamento dei costi salariali attraverso la riduzione dei prelievi obbligatori, talvolta per incentivare nuove assunzioni ecc.. È prevista anche, tra l'altro, una sezione specifica sulla eguaglianza delle opportunità tra i sessi sul mercato del lavoro, in cui vengono indicati i Paesi i cui sistemi prevedono servizi del tipo asili nido per i figli delle lavoratrici madri. Nel Tableau de bord è possibile inoltre trovare statistiche molto più numerose e disaggregate che non in Informisep.

Anche Tendances si presenta come uno strumento utile per coloro i quali si interessano a questi temi poiché sintetizza nella forma di recensioni gli studi più rilevanti pubblicati di recente in ciascuno Stato oltre a riportare dati statistici e cronache di convegni.

Infine la particolare struttura a rete di M.I.S.E.P. e di S.Y.S.D.E.M. consente di far circolare nel proprio ambito nazionale questionari per indagini ad ampio raggio, come si è verificato recentemente a proposito di una ricerca svolta dalla Commissione sul lavoro « non dichiarato ».

MARIAROSARIA DAMIANI

² Circa il costo complessivo dei prepensionamenti in Italia il quotidiano *Il Tempo* del 2/5/1997 parla di un aggravio della spesa pubblica superiore a 30.000 miliardi per 490 mila prepensionamenti relativi agli ultimi dieci anni.

A proposito della Moldavia

Mi sembra ormai meno lontana, la lontana Moldavia. È in scadenza infatti il secondo anno del programma Tempus Tacis che ha visto, dopo un anno di pre-Tempus, scambi di docenti e studenti tra l'Università Complutense di Madrid (Facoltà di Scienze dell'Informazione, con il prof. Fernando A. Del Val, coordinatore internazionale del progetto), l'Università di Stato della Moldova (Facoltà di Giornalismo e Comunicazione, prof. Victor Moraru, coordinatore) e la Sapienza di Roma, Facoltà di Sociologia. Tre anni quindi di incontri, viaggi, scambi. Tre anni di rapporti amichevoli e di incomprensioni.

Una repubblica recente, quella della Moldova. Un terra sconosciuta: al più in Italia è nota a qualcuno la parte rumena della Moldavia a causa dei bellissimoi monasteri di confessione greco-ortodossa o per qualche confuso ricordo sul conte Dracula. Prima di recarmi nella Repubblica della Moldova, quella che chiamiamo, in italiano, Moldavia, per la prima volta, nel 1995, ho cercato invano una guida turistica. L'ho cercata invano anche a Chisinau (o Khisinev), la capitale. Esistevano dei depliant in russo, ma nulla in inglese o in francese. Figuriamoci poi in italiano o in spagnolo! Chiedo ai colleghi dell'università: e nei loro racconti si affiancano e a volte si confondono i territori dell'attuale Romania e della attuale Repubblica di Moldova, quella che sta appunto tra la Romania e l'Ucraina. Mi parlano dell'antica Dacia, ricordano con fierezza l'appartenenza all'impero romano. Rievocano il dominio turco, le imposizioni di balzelli: che si interrompe solo negli anni splendenti di re Stefano, cui sono dedicate statue e strade: a Chisinau la via più lunga e ampia è appunto la Stefan cel Mare, la via dedicata a Stefano il Grande. Il solo che avesse vinto i turchi, spezzato per qualche tempo questo giogo. Abbiamo visitato, durante quel primo viaggio, il Monastero di Capriana, luogo in cui sarebbe stata annunciata al re la nascita di una figlia, nella vigilia della sua grande vittoria. Il Monastero sarebbe stato fondato dal re in ringraziamento della duplice grazia ricevuta.

Nomi affascinanti e lontani si ricompongono a fatica in un quadro più preciso: la Bucovina passata all'Austria nel 1775, la Bessarabia passata alla Russia nel 1812, con la pace di Bucarest. Protettorato russo prima, principato indipendente poi, ma sotto la sovranità della Turchia, con il Congresso di Parigi del 1856 si ha la regione della Romania nordorientale, da cui l'attuale Romania, sorta dall'unione con la Valacchia.

E la Moldavia come stato autonomo, la Moldavia o Moldova sita nel-

l'Europa centro-orientale? Deriva, credo di capire, dalla antica Bessarabia. C'era stata, sulla riva sinistra del Dneestr, una repubblica autonoma di Moldavia, creata dall'URSS nel 1924. Ascolto ricordi di disagi e desideri di autonomia, di tentativi di riunificazione con la Romania. Ed ecco una prima dichiarazione di indipendenza, nel 1990, il raggiungimento poi della piena sovranità dopo il 1991, con la fine del regime comunista e la dissoluzione dell'URSS. Una situazione travagliata, di cui raccolgo gli echi nel 1995, ai tempi dei primi scambi culturali. Sugli annuari della De Agostini si trovano indicazioni in merito: nel 1992 si sono avute lotte interne da parte dei russi presenti a Est del Dneestr, con sanguinosi conflitti che determineranno lo stato di emergenza, la denuncia all'ONU dell'aggressione subita. Risolverà la situazione prima una tregua garantita da Onu e CSCE, proclamata a Istanbul durante il « vertice del Mar Nero » e poi gli accordi di Mosca tra B. Eltsin e il presidente moldavo M. Spegur, il 21-7-'92. E intanto la Moldavia aderisce alla Comunità di Stati Indipendenti, CSI (l'adesione verrà ratificata nel '93) e poi alla CSCE e all'ONU.

Quando arriviamo per la prima volta questi sono ricordi ancora molto vivi, come vivo è il dibattito circa l'opportunità o meno dell'uso del rumeno come lingua nazionale. Si parla dell'opportunità di un referendum in merito.

Intanto i Gagauzi (turchi cristianizzati) hanno ottenuto ampia autonomia. Ampia autonomia che viene concessa anche agli abitanti — russofoni — della riva sinistra del Dneestr. Che è richiesta duramente dalla Transnistria, parte della Moldavia ai confini con l'Ucraina: e infatti provenendo da Odessa, tornando a Odessa da Chisinau, passeremo, nell'estate 1996, anche posti di confine con uomini armati messi dalla Transnistria.

Una vita travagliata, quella della giovane Repubblica. Che intanto però, dal luglio 1995, primo tra i paesi della CSI, è ammessa al Consiglio d'Europa. Una carta geografica del 1989 con le diverse componenti presenti dava nella capitale una grande presenza russa, una forte componente ucraina, più modeste percentuali di bielorusi, bulgari, ebrei, gagauzi oltre ai rumeni, che non arrivavano al 50%. Dati recenti parlano per la Moldavia nel suo insieme di 4.362.000 abitanti, prevalentemente moldavi (64%), di una ampia presenza ucraina (14%) e russa (13%), di una più contenuta presenza ebraica (2%). Ci sarebbero state quindi, negli ultimi anni, delle evidenti modificazioni. Anche se la componente russa è ancora alta, e non solo nella capitale ma anche a Balti, verso Nord, oltre che a Bender e a Tiraspol, nel Sud-Est.

Sembra ci si trovi di fronte a un'identità faticosamente conquistata, resa fragile dalla mancanza di radici storiche comuni, dalle spinte in diverse direzioni, verso la Romania da un lato, verso la Russia dall'altro.

Una società, comunque, largamente agricola, dove si sono aperte da poco attività da parte di imprese occidentali: nella capitale ad esempio esiste una fabbrica di una importante casa di moda italiana dove si fa la lavorazione. Non c'è però la vendita, che avviene altrove.

Si tratta di una società agricola che produce buoni vini e liquori (sono soprattutto orgogliosi del loro cognac, del loro champagne) ma che non

riesce a esportarli: il mercato europeo è da tempo consolidato, la concorrenza italiana e francese temibile, né ci sono fondi da investire in una campagna pubblicitaria. Frutta e verdura poi sono abbondanti e saporiti, ma non hanno una adeguata presenza perché non vengono trattati con prodotti chimici. Eppure il mercato di Chisinau d'estate è una festa per gli occhi, con i suoi mucchi di lamponi, di ribes. In autunno vi abbiamo trovato banane, mele gialle e rosse, profumate, sugose, cocomeri, pomodori squisiti, peperoni piccoli, color verde pallido, cetrioli: cibi che compaiono sulla mensa a tutte le ore. E poi formaggi, prodotti lattacei: si arriva da casa con un recipiente, lo si colma di latte acido, di formaggi che non hanno nulla da invidiare a quelli italiani o greci. Ovunque barattoli colmi di miele, fatto con le proprie arnie e portato al mercato dagli stessi produttori, miele biondo e scuro, duro e morbido, in vaso o anche a forma di bastoncino caramelloso. Un mercato pieno di gente, di voci, di prodotti. Non c'è penuria di merci, nella capitale. La situazione non è certo paragonabile a quella di Bucarest o di Cracovia negli anni passati. Qui ci sono molti prodotti in vendita: circola però poco denaro, l'acquisto si limita di regola ai generi di prima necessità. E questo, nonostante siano in molti a tenere esposta la merce, bene in alto, con le proprie mani: capi di vestiario, borse di plastica per la spesa, oggetti vari. Perché il paese è povero. È così povero che lo stipendio di un professore universitario, oggi, oscilla tra i 200 e i 300 dollari al mese (il pagamento è in lei), che arrivano con un certo ritardo perché ci sono problemi di liquidità. Del resto, nell'estate del '96, davanti all'Università di Odessa, in Ucraina, i docenti sedevano su scomode sedie in una singolare forma di sciopero, perché non venivano pagati da mesi: si alzavano e riprendevano le loro funzioni solo al momento di fare lezione. In Moldavia le famiglie sopravvivono perché lavorano padre e madre, perché i nonni rimasti in campagna aiutano mediante l'invio dei prodotti della terra. Oggi, nell'autunno 1997, circolano più macchine di quante non ce ne fossero tre anni fa. E tra i nostri colleghi ce ne sono due che possiedono un'auto. Ma proporre una gita è sempre un'avventura, un fatto fuori della norma, che implica preparazione, riflessione.

Prima di andare in ottobre, quest'ultima volta, con Stefania De Seta, di Scienze Politiche, ho tentato per cinque, sei giorni di telefonare all'Università di Chisinau per avvertire il prof. Moraru; ho tentato di inviare un fax. Invano. Il mistero si chiarisce al nostro arrivo: l'Università, ma anche il Ministero degli Interni e altri enti pubblici hanno avuto i telefoni staccati da qualche settimana perché lo stato non trovava i fondi per coprire queste spese. Per la prima volta quest'anno, in albergo, mediante un certo apparecchio che andava regolato al momento e poi spento, si poteva avere acqua calda: ma ci hanno spiegato che il paese non ha denaro per acquistare il gas dalla Russia, per cui la Moldavia si prepara a un duro inverno.

Tante, le difficoltà. Tante e così impellenti che a volte, dal di fuori, si può avere l'impressione di una certa ignavia, di un forte rallentamento del tempo. Visivamente, in un primo momento: basti pensare alla presentazione dei prodotti alimentari, al prevalere di modalità di abbigliamento che da noi caratterizzavano gli anni '50, con le donne sopra i quaranta

anni infagottate in vesti informi, scure, con fazzoletti legati sotto il mento o dietro la nuca a riparare, ad occultare i capelli. A volte, a coprire parte della fronte. I professori universitari sono schiacciati dalle numerose ore di lezione, più o meno rispondenti a quelle di un insegnante di scuola media, in Italia. Come meravigliarsi, in queste circostanze, delle difficoltà di un aggiornamento, della impossibilità per loro di partecipare a un convegno internazionale, di accedere alle più recenti pubblicazioni? Non hanno tempo, non hanno denaro. Non ce l'ha l'università, dove i primi nuclei di biblioteca sulle scienze sociali si stanno formando oggi, sulla base degli acquisti fatti mediante i fondi derivati dall'accordo *Tempus Tacis*, dei testi portati dai docenti italiani e spagnoli. Non ce l'hanno i docenti moldavi, come privati. Manca il concetto stesso della pubblicazione universitaria come noi l'intendiamo, con un relativo mercato librario. Pubblicare vuol dire spendere: cosa, di regola, impossibile. È l'obiezione che mi fa il prof. Koval, grande cultore di Puskin, quando lo sollecito a scrivere articoli che potrebbero uscire in Italia. E devo chiarire che questo avverrebbe su una rivista scientifica, senza spese da parte loro: e penso, naturalmente, a « *La Critica Sociologica* ». Con Koval ho visitato, anni addietro, la casa abitata da Puskin agli inizi del suo esilio moldavo: piccola, raccolta, con un unico ambiente per lui, un altro per il servitore. Con lui ho visitato il Museo Puskin, con una parte ricostruita a partire dai suoi scritti. Con Koval, in un'altra occasione, sono andata in campagna a vedere una casa in legno dove Puskin era stato ospite per un breve periodo. Ricorda lo scrittore un giardino in fiore con una statua al centro. Poco più in là, avvallamenti e colline, scorrere di ruscelli. Lì, spiega Koval, Puskin avrebbe incontrato una gitana, ne sarebbe divenuto l'amante e il cantore. Puskin, che in Moldavia visse, per qualche anno, in esilio, è considerato, con Stefan cel Mare, una gloria locale. A lui è intitolata una via che incrocia la Stefan cel Mare, che fiancheggia un bel parco che in autunno rosseggia di foglie caduche. Un terzo nome importante ricorre spesso nei discorsi dei colleghi, ed è quello di Mihal Eminescu: poeta rumeno, considerato comunque un loro poeta, visto come il Leopardi dei paesi dell'Est. Durante la mia visita nel 1996 ho ricevuto in dono una edizione italiana di alcune sue opere: una scelta antologica fatta da Marianna Campean, dal titolo *Il desiderio senza margini*, uscita per i tipi della Nagard editore. E mi colpisce molto questa ricerca di punti di riferimento culturali, ricerca che porta al di là dei confini nazionali, che trova così scarsi riscontri.

Quest'ultima volta (settembre '97) capitiamo in un momento di celebrazioni della Bielorussia in Moldova. Assistiamo così, in uno spazioso anfiteatro, a danze folkloristiche, ascoltiamo canzoni tradizionali e musica contemporanea, musica lirica (anche un pezzo d'Opera in italiano) e musica classica. C'è il piano, ci sono violini e clavicembali. Ad ogni artista, al termine della sua esibizione, viene dato un fiore, un garofano: ma presentato con estrema cura, con del verde intorno, con nastri che lo impreziosiscono. Siamo anche andate all'Opera, a vedere Anna Karenina: la pregressa conoscenza del soggetto ce ne ha resa possibile la fruizione al di là delle difficoltà di comprensione della lingua rumena. Una scenografia semplicissima, dominata dal coro di borghesi che circondano la protagoni-

sta, il marito, l'amante: sono vestiti tutti in grigio scuro, con tube calcate in testa e un velo scuro sul viso, annodato sulla nuca. Su questi uniformi toni scuri spicca il chiarore delle mani. Seguiamo così il progressivo imborghesimento dell'amante della Karenina, fino al dramma risolutivo finale. Assistono alla rappresentazione donne, uomini, bambini. Le bimbe, con grandi fiocchi bianchi a legare le trecce. Ci sono intere famiglie. Un amore evidentemente diffuso, quello per lo spettacolo, per il teatro e la musica: tratto comune ai paesi dell'Est, che si avverte già da Vienna, con i suoi concerti nei parchi, con la musica che accompagna il tempo libero, nei caffè all'aperto. Con l'operetta.

Ma forse, ripensando a questi anni trascorsi, alla mia ormai pluriennale frequentazione della Repubblica moldava e dei suoi abitanti, dovrei spiegare che ciò che colpisce gli occidentali è la disponibilità, la cortesia della gente. C'era un clima di palpabile tensione, questa volta: la delegazione che mi aveva preceduto, formata da F. Del Val e da tre italiane, si era aspramente doluta per lo scarso numero di studenti in grado di capire l'italiano e lo spagnolo, inviati a Roma e a Madrid: impossibile per loro seguire le lezioni, fruire della biblioteca. La situazione si aggravava per i docenti, tra cui qualcuno non aveva fatto neanche un tentativo in questo senso, anche a causa della barriera linguistica. Alcuni soggiorni si erano così risolti in visite ai musei, alle chiese, in passeggiate per le vie delle due capitali: tutto bene, ma era mancato il risvolto universitario. In un incontro con i docenti ho ripreso, credo con fermezza e con cortesia, questi argomenti. Abbiamo discusso del ruolo del docente: non è sufficiente fare lezione, ci sono necessità di studio, di aggiornamento, di confronti con studiosi di diversi orientamenti. Un clima iniziale, dicevo, difficoltoso: mi è stato detto che tra l'altro una docente italiana aveva lamentato l'ignoranza degli studenti moldavi: non conoscevano neanche Popper! Sdrammatizzo: dichiaro che dubito che i miei studenti conoscano tutti Popper. Certamente, conosco dei colleghi che, convinti che la Scuola di Francoforte sia stata decisamente sopravvalutata, non penserebbero che il non conoscere Popper sia un dramma. Ci riceve il Rettore: e parla di « offese »... Parliamo a lungo, noi in italiano, lui in rumeno. Ci parla dell'ampliamento dello spazio dato a Sociologia, secondo una promessa fattami tempo addietro. Vorrebbe incontrare il Rettore della Sapienza, ampliare la rete dei rapporti con altre Facoltà. Brindiamo insieme alla Moldavia e alla Sapienza, usciamo dal Rettorato lasciandoci alle spalle, ritengo, un clima migliore di quello che avevamo trovato. Dopo giornate di chiarimenti, spiegazioni, lezioni, una sera andiamo a cena, con il professor Moraru e sua moglie, da Ana Sofroni. Il nome non mi sembrava familiare, ma vedendola riconosco in lei una delle persone che erano passate a trovarmi in Facoltà, durante un soggiorno di studio presso Biblioteconomia (Facoltà di Lettere). Ci aspetta, in piedi, in una strada buia per indicarci l'ultimo tratto del percorso fino a un grande palazzo disabitato: l'unico appartamento occupato è quello in cui vive lei col marito e un figlio, un bel ragazzo biondo che conosce qualche parola di francese e di italiano. Appena si entra c'è un divano dove ci sediamo mentre Ana prepara la tavola. Ed ecco la cena,

con piatti tipici, ricorrenti: fettine di formaggio, pomodori, salumi. A questi piatti Ana ha aggiunto una sorta di ravioli preparati da lei, imbottiti di formaggio. Apre il pasto — altra abitudine moldava, almeno nei giorni festivi, nelle ricorrenze speciali — il cognac locale. Si prosegue con una sorta di cabernet fatto da loro, poi con un cabernet da esportazione. Caldi e commoventi brindisi si susseguono: alle ospiti italiane, all'Italia, alla città di Roma, agli accordi che hanno permesso a noi di essere a Chisinau, ad Ana di venire a Roma, per la prima (e probabilmente ultima) volta nella sua vita. Ana ha lavorato in biblioteca, a Lettere. Ha visitato, con occhi incantati, la città. È una poetessa: ci legge ad alta voce alcuni suoi versi relativi al suo soggiorno romano. E per un momento noi comprendiamo perfettamente il rumeno parlato in Moldavia, sentiamo la musicalità, la dolcezza di una lingua che appare suadente, trascinante. Ana, una donna di mezza età, piccola di statura, dall'apparenza insignificante, col fazzoletto che le copre la testa, compie per noi questo miracolo. Nella sua voce vibra l'orgoglio della lontana appartenenza della sua patria all'antico, celebre impero romano. Le glorie di Roma, le vestigia di tanto passato sono rievocate con toni di stupore e reverenza. La felicità di aver potuto vedere con i propri occhi il Colosseo, il Pantheon, di aver potuto camminare per le vie della città le illumina il volto, dà toni profondi alla sua voce. Quando stiamo per uscire riceviamo un suo libro di poesie, con dediche affettuose. Con quello datoci dal Rettore Gheorghe Rusnac (scritto con Valeriu Moșneaga), Repubblica Moldova. Alegeribile Parlamentare (9194) si geografia politica a electoratului, uscito per i tipi dell'Università di Stato della Moldova, è il secondo testo che riceviamo: a riprova del fatto che, pur tra molte difficoltà, gli studi e la riflessione vanno avanti. E insieme al testo di poesie di Ana riceviamo caraffe di terracotta decorate riempite di biscotti e dolci locali. E mele: grandi mele gialle e rosse, sugose. Che già ci avevano accolte al nostro arrivo, con un cocomero donatoci da Irina, una collega che si è spesso occupata dagli ospiti italiani, anche in passato.

Mentre voliamo verso Budapest riflettiamo su come sia difficile capirsi avendo alle spalle universi così differenti tra loro: da parte occidentale, una concezione del tempo come merce rara, materiale prezioso da riempire fino all'orlo mediante una programmazione accurata. Dominante, l'idea di massimizzare i profitti: bisogna utilizzare il tempo al massimo, approfittarne. Riempirlo con lezioni, incontri, dibattiti, visite in biblioteca, al centro multimediale, al centro di calcolo. Dall'altro canto, una diversa concezione del tempo, dei valori. Si va a piedi, di regola: e una distanza di mezz'ora è considerata breve, normale. Il tempo si nutre qui di lunghe pause di riflessione, dove l'incontro con l'altro e l'amicizia sono valori portanti. Dove si attraversano lentamente immensi parchi, discutendo, parlando con gli amici. È inevitabile, temo, che sorgano malintesi, difficoltà. C'è solo da sperare che sia possibile coniugare le due esigenze senza troppo discapito per una delle due parti, senza che questo incontro significhi una abdicazione, una rinuncia da parte di chi è in posizione meno avvantaggiata.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Ancora Simone Weil

Il 17 ottobre 1997 è stato presentato presso la sede Rai di Viale Mazzini il documentario « Simone Weil. Sotto il dominio della forza » a cura di Rai Educational.

Al dibattito erano presenti Giancarlo Gaeta, storico del Cristianesimo, traduttore e studioso dei testi della Weil nonché ideatore e sceneggiatore del filmato, il regista Paolo Leone, Italo Moscati, Vice Direttore Rai Educational; Gabriella Caramore, autrice RadioRai presente per la monografia realizzata per « Uomini e Profeti » (Rai Radio Tre) nel novembre-dicembre '93, Gianni Borgna, assessore del Comune di Roma; Alessandro Cardulli, giornalista e — per l'occasione — coordinatore degli interventi.

Il documentario corona idealmente una serie di iniziative messe in atto dal Comune di Roma, Istituzione Sistema Biblioteche Centri Culturali — Biblioteca Rispoli, per diffondere e ampliare la conoscenza della vita e degli scritti di Simone Weil.

È sempre difficile presentare la figura della Weil per il rischio di farne una agiografia o di fornire un'immagine poco chiara e veritiera o ancora di trascurare alcuni aspetti del suo pensiero a vantaggio di altri che potrebbero condurre a una facile « mercificazione » e strumentalizzazione del personaggio. Il filmato di Giancarlo Gaeta e Paolo Leone non sembra correre questo rischio essendo invece un lavoro « asciutto », lineare e complesso che ben introduce lo spettatore al pensiero e alla figura di Simone Weil usando le sue stesse parole e alternando alle tappe biografiche delle piccole « lezioni » e commenti sul suo pensiero a opera, oltre che dello stesso Gaeta, di Padre Elmar Salmann, Domenico Canciani, Angela Putino, Alfonso Berardinelli, Roberto Esposito, Luisa Muraro e Chiara Zamboni. I punti chiave del percorso esistenziale e filosofico weiliano vengono esposti in modo sintetico partendo dalla sua « indocilità » intellettuale che la porta al totale ripensamento dei valori della Modernità, per toccare il concetto di « forza » da lei intesa come categoria interpretativa della Storia, per passare quindi attraverso l'esperienza della Guerra di Spagna, della militanza politica e sindacale, del lavoro operaio, della scoperta di Cristo, dell'attività antinazista. Sempre, in primo piano, troviamo la valenza interpretativa del « dubbio »: nell'esercizio della propria fede (mistica o politica) Simone Weil (come fa notare G. Caramore) mai abbandona l'uso della critica e dell'intelligenza per approdare a un concetto di Verità intesa non come « perimetro » ma come « orizzonte ».

Nel documentario emerge chiaramente la tesi della presenza della « continuità » di senso nel pensiero della Weil che ben rappresenta la continuità e la coerenza interna delle sue vicende esistenziali: lo scorgere una « spaccatura » nell'esistenza di Simone Weil, il voler dividere, frammentare e separare le tappe percorse crea pregiudizi e falsi concetti.

In tutto questo il fascino della personalità di Simone Weil è sempre ben presente; personalità magnetica che attrae ma anche allontana; personalità « sfuggente » di chi è in grado di essere « oltre » i limiti, « libera » e « assoluta » (intesa qui come « sciolta » dai vincoli della società e dalla « ragionevolezza » che spingono alla propria conservazione). Questo fascino può però condurre all'errore cui prima si è accennato ossia l'errore di creare intorno alla Weil una parvenza di santità, che tradisce — a mio avviso — la sua natura propriamente laica (dovuta appunto alla capacità di sottostare alla valenza interpretativa del dubbio) mal interpretando il suo pensiero con il rischio di « consumarlo » eccessivamente, impoverendolo e utilizzandolo per altri fini, costringendolo a far parte di quello che in altra sede viene definito come « mercato culturale » (M. Tronti, nel dibattito svoltosi a Roma il 13/6/97 presso la Biblioteca Rispoli in occasione della presentazione del libro Simone Weil e la passione di Dio di Angela Putino).

Al contrario il filmato evita le presentazioni puramente ideologiche ponendo lo spettatore in relazione empatica con Simone Weil: nella lettura dell'ultima lettera ai genitori emerge l'amarezza da lei provata, causata da quella sorta di « solitudine » intellettuale e umana che circonda tutti coloro che fuoriescono dagli schemi esistenziali e intellettuali in virtù di una natura complessa e problematica ma soprattutto « nomade » la quale, nello specifico di Simone Weil, la rende figura del distacco: un distacco vissuto dolorosamente a seguito di quel bisogno di partecipazione, di contatto umano, che dà ragione dell'unità e della prossimità delle sue esperienze sociali e spirituali.

SIMONETTA GIULIANO

Don Luigi Di Liegro. In memoriam

Era facile incontrarlo per Roma: bastava recarsi alla mensa della Caritas, dove appena possibile prendeva i pasti, parlando con un immigrato, con una persona disagiata, con un volontario; oppure, in qualche edificio occupato, dove c'era bisogno di aiuto, di chiarezza, di qualcuno capace di discutere con le autorità, di indicare vie di uscita: come era stato, ad esempio, nel caso della tristemente nota Pantanella.

Una figura nota e amata, a Roma, quella di don Luigi: almeno dai tanti diseredati, da chi si impegnava nell'ambito del sociale. Non altrettanto, forse, da chi era al potere, nell'ambito ecclesiastico come nel laico mondo della politica: perché questo prete piccolo di statura, mite nell'espressione, schivo nel comportamento, era capace di dure polemiche, mostrava un forte coraggio quando si trattava di difendere i diritti di chi ne era privo, di richiamare qualcuno ai propri doveri: fosse anche il sindaco, fossero anche gli assessori. A lui i malati di AIDS devono il loro rifugio a Villa Glori. A lui, in buona parte, la città di Roma deve il convegno sui mali della città che segnò un punto importante della sua storia. Invitò, all'epoca, Giovanni Franzoni, allora in disgrazia: sopportando poi le conseguenze del proprio gesto. È stato uno dei pochi che, negli anni successivi, non si è risparmiato nel tentativo di far fronte allo stato di degrado messo in luce dalle tante analisi presentate al convegno, nel tentativo di renderlo operativo. Grazie ai suoi sforzi i barboni oggi hanno un luogo dove passare la notte al riparo, nei pressi della stazione Termini.

Lo si incontrava la mattina sul presto mentre si recava, in autobus, al lavoro: raramente c'è stato un uomo più disponibile e pronto a raccogliere un'istanza sociale, una preghiera di intervento, a far fronte a un'emergenza. Aveva avuto un padre che era emigrato in Usa e ne era stato respinto, aveva fratelli tuttora residenti in America, dove erano andati come emigrati: conosceva da vicino i sofferti problemi di chi è costretto a espatriare per sopravvivere. Don Luigi non si è limitato a fare del bene al prossimo: si è sempre mischiato con la gente, escludendo la separatezza dai propri comportamenti, dal proprio modo di agire.

Ha sempre ritenuto importante la riflessione culturale. Ha aperto gli archivi, i centri Caritas agli studiosi: già negli anni '80 per un'inchiesta sugli immigrati richiestaci dal Comune noi sociologi abbiamo potuto far lavorare i nostri ricercatori al fianco dei volontari Caritas, studiare le schede riempite dagli immigrati. Ha incoraggiato gli studi statistici su queste pro-

blematiche, dato vita a corsi di preparazione per gli operatori, per insegnanti: perché sapeva bene i rischi che caratterizzano a volte il volontariato, rischi di mancata preparazione, di fraintendimenti di problemi, situazioni. Ha collaborato con il Consiglio Italiano Rifugiati, nella consapevolezza della difficoltà della posizione di chi ha dovuto abbandonare il proprio paese sotto le minacce per la propria incolumità fisica e psichica, di chi è stato perseguito per le proprie idee politiche, per le proprie credenze religiose, quando non anche a causa della propria origine etnica, o di una qualche altra diversità.

L'ho incontrato anche a molti convegni e dibattiti, a Roma e fuori Roma: pur oberato di lavoro, con problemi gravi di salute di cui era perfettamente consapevole, raramente si è sottratto al dovere della testimonianza, della denuncia delle disfunzioni pubbliche: una spina nel fianco, per molti.

Era interessato al confronto con altri, pieno di curiosità nei riguardi di altri tipi di credenza: lo ricordo ad una giornata buddhista, colpito dalle tante presenze giovanili, dall'evidente impegno e interesse della sala. Parlava in toni di grande semplicità e chiarezza, senza il ricorso a metafore o a oscure allusioni: era solito mettere in atto l'insegnamento che vuole si dica pane al pane, vino al vino.

Un uomo dai gusti semplici, lieto di poter parlare con persone amiche, di potersi confrontare con gente di cui stimava il giudizio, il parere. Lieto dei pochi sprazzi di convivialità concessigli dall'urgenza dei tempi, quale un modesto pasto preso insieme.

Uno dei miei più cari ricordi è certamente quello di un pomeriggio trascorso presso di lui, con Ferrarotti intento a suonare l'organo della chiesetta vicina, aperta all'uopo da Di Liegro. Per Ferrarotti, per me che dei problemi di Roma ci siamo occupati per anni, per tanti colleghi, la sua perdita è una vera, dura perdita: quella di un amico e di un intelligente e capace interlocutore.

Tenace, deciso ad andare avanti nonostante le tante difficoltà, le ricorrenti, inevitabili delusioni.

La notizia della sua morte, diffusa rapidamente, il 12 ottobre, dai media, sconvolge molta gente: le reazioni sono di corale, forte rimpianto, di sincero sgomento. Da parte almeno della Caritas, dei suoi collaboratori tutti, dei tanti che lo avevano conosciuto come un difensore dei loro diritti. Del mondo laico, che aveva saputo apprezzarlo. Poi, il 15, i funerali solenni, in S. Giovanni. Una basilica gremita, un'organizzazione notevole: il servizio d'ordine è ovunque, sedie compaiono dal nulla, si scoraggia la gente dallo stare in piedi, dal circolare. Impossibile avvicinarsi alla bara. Seguiamo la cerimonia su televisori a circuito chiuso. Ci sono, dispersi nel pubblico, molti studiosi e persone impegnate nel campo delle migrazioni: intravedo Massimo Ghirelli, Alfonso Perrotta, Claudia Zaccai, del Consiglio Italiano Rifugiati, Franco Pittau, uno stretto collaboratore di Di Liegro, cui si devono i Dossier Caritas su queste tematiche. C'è anche gente apparentemente impensabile, come Pippo Franco che scivola inosservato nella folla al riparo di occhiali scuri.

Parla Claudio Cecchini, il vicedirettore della Caritas diocesana. Ricorda Di Liegro come « un testimone e un maestro di fede e di umanità ». Che ha educato, spronato, incoraggiato e anche corretto e richiamato chi con lui lavorava: come avrebbe fatto un buon genitore. Conclude con la promessa di proseguire nel lavoro avviato da don Luigi: le sue parole sono accolte da lunghi, intensi applausi, da molte lacrime. Parla il cardinale Camillo Ruini, che legge anche un lungo, partecipe telegramma papale. Parla Ruini, ricordando che Di Liegro « è stato e ha voluto rimanere, sempre, un uomo povero, un prete povero, perché ha voluto essere, con genuina coerenza, con i poveri e anzitutto con Cristo povero ». Ricorda che questa scelta « ha assunto maggiore spessore anche teologico e culturale attraverso l'esperienza di lavoro in miniera con i nostri emigrati in Francia e in Belgio e i contatti con la pastorale e la teologia di quei paesi ».

Ne rievoca l'arrivo, in giovane età, alla Madonna del Divino Amore. Parla di un « carattere forte e non sempre facile, ma ricco di umanità e capace di entusiasmare e di trainare », rivà alla sua opera di amministratore parrocchiale di Santa Maria del Ponte e San Giuseppe al Centro Giano: laddove per tutto il 14 si sono recati a rendergli l'estremo saluto i suoi amici più cari, le persone a lui più vicine. Immigrati, portatori di handicap, barboni non mi sembrano avere molto spazio, in San Giovanni. Sono presenti, sì, ma confinati a tratti più esterni della basilica. Davanti all'altare, davanti alla bara, in prima fila, ci sono le autorità. Qualcuno poi commenterà, in serata, dicendo: i nemici di don Luigi. Certo ci sono ministri e deputati, c'è Fini, c'è Rutelli. È presente Scalfaro, c'è Prodi. A fine cerimonia, bianchi, imponenti copricapi fendono imponenti la folla. Prima, Ruini ha rievocato il lavoro di don Luigi con due cardinali vicari, Dell'Acqua e Poletti; ha ricordato la fondazione antiusura, il fatto che don Luigi ha educato generazioni di obiettori di coscienza al lavoro per i poveri, per gli emarginati. Ha anche riconosciuto, il cardinale, che don Luigi si è sempre preoccupato di coinvolgere le parrocchie, gli istituti religiosi. E in verità don Luigi era in primo luogo un sacerdote che si è sempre collocato con decisione nell'ambito della chiesa: anche quando la gerarchia ecclesiastica glielo ha reso difficile. « Diciamo grazie al Signore per avercelo dato », conclude il cardinale.

Esco in fretta, addolorato per la scomparsa di Di Liegro ma anche per la freddezza di una concelebrazione solenne: un riconoscimento, da un lato; ma dall'altro, un qualcosa di estraneo rispetto alla vita, all'operato di don Luigi. E vado a prendere l'autobus alla stessa fermata dove in passato lo avevo atteso con lui, una persona modesta, cui il pensiero di macchine con autisti era del tutto estraneo.

La sera, a piazza Farnese, c'è una commemorazione con molte organizzazioni presenti. Parlano, inizialmente, Cecchini e Pietro Ingrao, che sottolinea l'opera di Di Liegro a partire da una idea di « cittadinanza universale ». Qualcuno parla della sensazione di solitudine, dei sentimenti di scoraggiamento che aveva vissuto, in questi ultimi tempi, don Luigi. Fosse stato presente in questa serata, credo si sarebbe reso conto del grande affetto,

della enorme stima che lo circondavano. Delle tante concordanze. Parla tra gli altri Pietro Badaloni, presidente della Regione Lazio: e dice che i veri saluti a don Luigi sono stati quelli di ieri, al centro Giano. A S. Giovanni si sono avute cerimonie ufficiali. Forse questo serale è il primo momento di continuità con il suo operato. Badaloni conosce Di Liegro da anni; hanno avuto rapporti di grande amicizia: almeno fino a quando è diventato presidente della Regione Lazio. Dopo, c'è stato un confronto anche scomodo perché, spiega Badaloni, don Luigi metteva in risalto le contraddizioni dell'operato dell'ente regionale. E aggiunge: « Sono lieto di questa occasione di riprendere un'amicizia ». Fa un freddo tremendo, a piazza Farnese. Pure, la serata vive toni caldi: certo, molto di più di quanto non sia stato in S. Giovanni. Lo sottolinea l'avvocato sud americano Hidalgo, figura notissima del mondo dell'immigrazione. Lo sottolinea un altro intervento, in cui chi parla dice: di fronte alla bara c'erano tutti i suoi nemici. Il servizio d'ordine non ci faceva passare... Don Luigi ci perdonerà. Del resto — prosegue — è stata l'ultima volta che lo abbiamo utilizzato, c'è il problema degli emendamenti al progetto di legge. Un brutto progetto, gli emendamenti dovrebbero essere 100, ma di questi almeno 17 sono proprio necessari. E la moglie di Pittau li ha dati in mano a Rosy Bindi, questa li ha distribuiti ai colleghi...

Una serata, ricordavo, gelida. Ma molto sentita e partecipata, in cui apprendiamo di una nuova dimensione di Di Liegro: che ha incoraggiato un cinema impegnato sulle presenze degli immigrati. Parla più volte, in questo senso, il regista. Vediamo anche qualche episodio di Intolerance, che richiama nel titolo un più vecchio, celebre film.

Intanto, i giornali sono intervenuti, più volte, su Di Liegro: che era un ottimo comunicatore, che non ha mai rifiutato di perdere tempo con un giornalista, fosse stato anche il più sconosciuto, quello che aveva a disposizione il minor numero di righe: e i giornali gli hanno reso omaggio in vario modo. Con più pezzi, con molteplici prospettive quelli laici, dove sono intervenuti, tempestivamente nelle prime pagine, molti dei suoi amici, su L'Unità, su Il Manifesto, dove hanno scritto Luigi Pintor e Filippo Gentiloni, ma anche Vittorio Agnoletto, Enrico Pugliese, Mario De Quarto e altri: variamente intervenendo su Di Liegro non solo amico dei poveri e dei deirelitti, ma uomo disposto a esigere con durezza giustizia e diritti per gli oppressi, uomo intollerante nei confronti della discriminazione economica, politica, religiosa e di genere. E anche — dimensione sottolineata da Pugliese — uomo di cultura, che ha compreso l'importanza della riflessione scientifica su certi temi, che ha fornito agli studiosi un'opera, il Dossier sull'immigrazione, divenuta strumento indispensabile per gli studiosi. Sono intervenuti su La Repubblica Orazio La Rocca e Luigi Ciotti. Il primo riportando, tra l'altro, le parole di monsignor Virgilio Levi, direttore dell'ufficio comunicazioni sociali del Vicariato di Roma, secondo il quale Di Liegro « non si fermava mai, andava dritto all'obiettivo, incurante delle critiche, anche se ne soffriva ». Il secondo, parlandone come di « un prete scomodo, un credente rigoroso, un cittadino fortemente impegnato ». Al confronto, la stampa cattolica, L'Osservatore Romano e l'Avvenire in pri-

mis, usciti in ritardo anche perché non previsti per il Lunedì, suonano maggiormente celebrativi e distaccati L'Osservatore esce con un pezzetto non firmato a pagina 11, dal titolo: « Profonda commozione e cordoglio per la morte di Mons. Di Liegro », preceduto dalla scritta « Il direttore della Caritas diocesana stroncato a Milano da una crisi cardiaca ».

Ancora, la stampa laica interverrà più volte, con vari pezzi, tra il 15 e il 16 ottobre, riportando testimonianze di poveri e di barboni, ma anche quelle di Valerio Morucci e di Renato Curcio: anche con loro, ritenuti di regola troppo scomodi, Di Liegro aveva saputo aprire un dialogo. E l'Avvenire titolerà, il 16 ottobre, a pag. 11, « Don Luigi, il coraggio di stare coi poveri » ricordando nell'occhiello e nel sottotitolo la presenza al funerale di ministri, autorità. Ma anche di ex br, di malati di Aids, di nomadi e immigrati, di qualche nemico storico. Sottolineando la consistenza numerica delle presenze in S. Giovanni: 6.000, le parole di Ruini. L'Osservatore Romano, a sua volta, per la penna di Paolo Brocato, titolerà (p. 16) « Don Luigi ha speso per i poveri le proprie doti umane e sacerdotali », mentre l'occhiello recita: « La Messa esequiale per Mons. Di Liegro celebrata nella Basilica di San Giovanni in Laterano. L'omelia del Card. Ruini ».

Nell'insieme, sembra che la Roma laica sia stata estremamente presente, in questa occasione, di una presenza non formale. Cosa che è avvenuta certamente anche per molti settori della chiesa: forse, non tutti. Comunque, il 23 ottobre c'è la presentazione del Dossier Caritas del '97. L'invito, arrivato da qualche giorno, era a firma di Di Liegro. A lui, ora, alla sua memoria, è dedicato il testo. Lo presentano varie persone: e tutte fanno riferimento a don Luigi, a partire da Cecchini, a finire con Cagiano De Azevedo: che pure non lo conosceva personalmente. Franco Pittau, molto emozionato, spiega che hanno avuto moltissime testimonianze di affetto, parole di rimpianto e incoraggiamento: da persone, da gruppi, da associazioni. Anche loro che hanno vissuto per anni accanto a don Luigi non conoscevano appieno, evidentemente, la molteplicità dei suoi rapporti, dei legami di amicizia che aveva. Dopo don Elvio Damoli, direttore della Caritas italiana (« In sintonia con le organizzazioni internazionali, ma controcorrente rispetto ai luoghi comuni ricorrenti in Italia, Mons. Di Liegro ha sostenuto che si tratta... di una pressione migratoria governabile più che di una bomba migratoria »), Pittau tratteggia i punti salienti del Dossier statistico del 1997. Ricorda che le presenze straniere in Italia sono molto contenute, che « da noi non c'è nemmeno la centesima parte dello stock dei 130 milioni di migranti nel mondo e la loro incidenza è dell'1,9% ». Rivà ai vari indici di stabilizzazione della popolazione immigrata, affronta il tema delle prospettive occupazionali per gli immigrati: problematiche ma non disastrose. Discute le stime del lavoro nero, non persuasive né certo accettabili ad occhi chiusi, rigetta con validi argomenti l'impressione generalizzata di una alta criminalità in relazione alle presenze immigrate, che comunque riguarda meno chi ha un lavoro ed è in regola col permesso di soggiorno. E ricorda inoltre come, per una serie di ragioni, il sistema sanzionatorio sia più duro nei confronti degli stranieri. Ancora, nota le diverse situazioni del Nord, più caratterizzato da insediamenti stabili, e

del Centro e del Meridione, che svolgono di regola funzioni di prima accoglienza e di smistamento. Chiude ricordando che non siamo di fronte a invasioni islamiche, che il rapporto tra diverse provenienze è piuttosto equilibrato, che le prospettive demografiche e occupazionali ci dicono che avremo sempre più bisogno degli stranieri: e che occorre quindi attrezzarsi.

Interviene anche un giornalista che da tempo di questi temi si occupa: Jean Leonard Touadi. Lamentando tra l'altro i ritardi culturali degli intellettuali italiani di fronte a questo tema: e Franco Pittau gli ricorda l'impegno di certe università, tra cui La Sapienza: non sembra vero che per una volta si parli de La Sapienza in termini positivi, non in relazione a supposti esami irregolari o a fatti delittuosi. Chiude l'incontro il Preside di Economia, prof. Cagiano De Azevedo, che parla della necessità di distinguere tra immigrati e stranieri, visto che gli inglesi, francesi, americani del Nord e altri non sono qui per cercare lavori di fortuna, in situazioni esistenziali di povertà e disagio: ragionamento già avanzato a suo tempo da Enrico Pugliese, nel libro scritto con me per la casa editrice Laterza, Immigrati in Italia, argomento di cui avevamo appena discusso con la dott.ssa Silvana Siracusano, Direttore Servizio Stranieri del Ministero dell'Interno. Un argomento che varrebbe la pena di riprendere in un piccolo gruppo di addetti ai lavori, magari per impostare in maniera diversa la riflessione e la raccolta dati.

Uscendo, rifletto con Gabriella Sanna, che da tempo si occupa di immigrati e cultura nell'ambito del comune di Roma e con altri che i collaboratori di don Luigi sono stati davvero encomiabili: pur travolti dalle tante bisogna connesse con la sua morte hanno tenuto aperti, sempre, tutti i servizi, hanno risposto a tutte le richieste, hanno proceduto con questa presentazione, con la distribuzione del Dossier. Mi auguro — in molti ci auguriamo — che chi prenderà il posto di mons. Di Liegro alla guida della Caritas diocesana possa farlo in sintonia con tutti loro, traendo forza e incoraggiamento dalle loro fatiche presenze. E sia in grado di aiutarli a portare avanti quanto don Luigi ha iniziato. In quanto a lui, credo che la città lo ricorderà a lungo sia per conoscenza diretta sia per le belle foto che sono state fatte circolare: in cui don Luigi è sempre tra la gente, distinguibile per l'abito sacerdotale, contornato da operai, da immigrati: un messaggio visivo, dopo i tanti altri importanti messaggi verbali e comportamentali che questo coerente e coraggioso prete ci ha lasciato.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

SCHEDE E RECENSIONI

ROBERT JACKALL, *Wild Cowboys - Urban Marauders and the Forces of Order*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, pp. 368.

Questa è un'ottima « ricerca partecipante » in un ambiente urbano di estrema difficoltà, quale è quello del South Bronx di New York. L'autore, già noto per precedenti lavori, specialmente *Moral Mazes: the World of Corporate Managers*, affronta qui un tema arduo e affascinante: il groviglio di attori, sia della legge che della microcriminalità urbana, che riesce quasi impossibile dipanare e interpretare alla luce fredda della pura formulazione giuridica — un groviglio che fa subito pensare, per lata analogia, alle difficoltà che insorgono in Italia, specialmente in Sicilia, a proposito delle « rivelazioni » dei pentiti di mafia, i quali, se trattati secondo le regole formali del garantismo, non sono in grado di dare alla giustizia tutta la collaborazione di cui sarebbero potenzialmente capaci. Recensendo questo libro, la *New York Times Book Review* (19 ottobre 1997) ha avuto la mano eccezionalmente pesante, rimproverando all'autore le contraddizioni e le incertezze, che invece questi ha il merito di portare alla luce. Il gruppo criminale qui esplorato è quello di una banda di dominicani, abitanti di Washington Heights, nella parte alta di New York, con ramificazioni importanti nella West Side e nel Bronx, tutte legate al lucroso traffico di quella cocaina dei poveri che è il « crack ». Ma l'autore non dimentica mai di essere un sociologo e dalla sua ricerca esce il quadro contestuale della vicenda criminale di cui si occupa: il quadro di una città profondamente divisa da conflitti radicali, in cui non è semplice tracciare la linea di demarcazione fra cri-

minali e persone che si suppongono per bene, fra le forze della legge e intellettuali che « romanticizzano la violenza » e giudici troppo inclini al « perdonismo », forse non tanto per misericordia di cuore quanto per paura di dover pagare di persona. Uno spaccato sociale di grande potenza, in cui il metodo dell'« osservazione partecipante » e l'approfondimento di « casi specifici », o *case-studies*, consentono un'esplorazione globale del malessere urbano di oggi.

F.F.

GRAEME DONALD SNOOKS, *The dynamic society*, Roudlege, London and New York, 1997, pagg. 491; EARL SHORRIS, *New American Blues - A Journey through poverty to Democracy*, W.W. Norton, New York, 1997, pagg. 432.

Libri ponderosi, dalle ambizioni enciclopediche, non sono necessariamente prodotti di superbia intellettuale. Possono anche considerarsi libri di informazione generale e di consultazione circa la storia dell'umanità o l'evoluzione del pensiero scientifico, e così via. È vero però che corrono certi rischi; per esempio, il grosso volume di Donald Snooks, nel momento in cui presume di offrire uno sguardo panoramico su tutta la storia del genere umano - impresa che faceva tremare le vene e i polsi al grande Bossuet - non può sfuggire alle istanze critiche piuttosto puntuali degli specialisti. Sostenere, come Snooks sostiene, che tutto lo sviluppo umano dipende dall'individuo che « agisce in un ambiente competitivo », non è solo una concessione indebita ad un rozzo determinismo biologico,

dato che l'individuo stesso è concepito come mero epifenomeno dell'ambiente, ma si presta anche alle domande, forse curiose più che impertinenti, che inevitabilmente accompagnano le discussioni su concetti contigui e talvolta contrapposti come « istinto », « tropisma », « riflesso condizionato », e così via.

Ma c'è di più. L'idea di definire la società con un solo aggettivo, evidentemente pregnante, non è nuova. Fra i sociologi contemporanei ha ottenuto il favore, fra gli altri, del sociologo israeliano-americano Amitai Etzioni, autore di *The Active Society*, e del sociologo polacco Piotr Stszompka, il quale ama insistere nelle sue analisi sui comportamenti sociali dinamici. Niente da dire su questa sottolineatura dell'attivismo sociale, che soprattutto nei post-moderni chiama addirittura in causa figure e personaggi della mitologia e della letteratura, da prometeo a Faust. Ma attenzione: *latet anguis in herba*. Se è nella società attiva e dinamica che primeggiano gli individui attivi, i quali del resto troverebbero in tale società la loro matrice genetica, non si vede come la società dinamica dovrebbe, come esplicitamente afferma Snooks, « dipendere » da essi. Siamo presi in un circolo logico da cui non si vede uscita.

Forse a questo proposito le classiche ricerche di Max Weber o di Werner Sombart, per essere più circoscritte e imperniate su fenomeni storici ben delimitati, come il nesso fra puritanesimo e spirito di capitalismo, riescono alla fine più convincenti mentre la trattazione di Snooks, pur nel suo lodevole sforzo generalizzante, si sottrae a fatica alla taccia di eclettismo tendenzialmente miscelaneo e di sociologismo enciclopedico e approssimativo. Anche dal punto di vista strettamente teorico, la tesi di Snooks presenta qualche punto debole. « La natura umana — afferma — è invariabile (*unchanging*). È determinata geneticamente, e l'istruzione non è riuscita a modificarla fondamentalmente (*education has not been able to modify it fundamentally*) ». Snooks è coerente nella sua svalutazione dei sistemi educativi poiché non

crede nella storia e, anzi, avanza nell'ultima pagina del suo studio la nozione di una società che non è solo « dinamica » ma che è addirittura « eterna ». Snooks non sembra rendersi conto che la sua stessa ricerca, se ha un senso, questo consiste nel provare che l'uomo non ha natura, data una volta per tutte, bensì storia e conclude invece, in un tono ditirambico che sa di delirio: « La Società Dinamica... non ha né inizio né fine. È una entità eterna. La Eterna Dinamica Società » (*The Dynamic society ... has no end or beginning. It is an eternal entity. The Eternal Dynamic Society*). È chiaro che l'analisi scientifica ha qui ceduto il passo alla professione di fede.

Tanto Snooks svaluta i sistemi educativi quanto invece Shorris li apprezza. Siamo, anzi, agli antipodi. È difficile dire qualche cosa di nuovo sulla povertà negli Stati Uniti e sulle politiche sociali intese, se non ad abolirla, almeno a ridurla e a bloccarne il perverso meccanismo di riproduzione. Ma la tesi di Shorris è altamente originale, almeno in questo senso: parte dalla distinzione fra disoccupazione e povertà e giunge a proporre, per i poveri, gli « studi umanistici », vale a dire le *humanities*, che a suo giudizio servirebbero a stimolare l'immaginazione dei poveri dei ghetti urbani, ad ampliarne l'orizzonte e le mete vitali, e quindi, in definitiva, a recuperare il senso della loro « dignità personale ». Se in Europa, specialmente in Italia, uno pensa ai laureati in discipline umanistiche alla vana ricerca di un impiego decentemente retribuito e passabilmente sicuro, la proposta di Shorris sembrerà, più che originale, campata per aria. Eppure è una proposta che non manca di una sua logica. Per comprenderla, bisogna ripercorrerne il cammino intero. Di regola, in tutto l'Occidente capitalistico, si è tradizionalmente operata una connessione quasi automatica fra povertà e disoccupazione.

Secondo Shorris, questa connessione non regge. La povertà non riguarda necessariamente il reddito. Non ha bisogno di un lavoro regolare. La povertà è in primo luogo una questione di dignità dell'

individuo povero. Con un tono che non dispiacerebbe al neo-premio Nobel Dario Fo, Shorris nega recisamente che il lavoro sia vita, che si debba in esso trovare la fonte della dignità dell'uomo. Il lavoro, qualsiasi lavoro, per Shorris non può essere altro che lavoro servile, disumanizzante. « Il lavoro non è vita — scrive — se noi sostituiamo la parola lavoro con il termine più appropriato per la gran parte dei lavori, che è « fatica », ecco che alcune false promesse cominciano a scomparire » (*Work is not life. If we replace the word « work » with the more accurate name for most kinds of work « labor », some of the false promise of work disappears*).

Naturalmente, è del tutto chiaro che non tutti i lavori anche nelle società tecnicamente progredite, sono « creativi » ossia possono esprimere la personalità, le esigenze espressive profonde, ammesso che vi siano, del singolo lavoratore. Ma è quanto meno bizzarro che si voglia negare l'effetto positivo che un lavoro regolare esercita sulla personalità nella misura in cui la lega ad una attività collettiva che ha senso, in una organizzazione strutturata razionalmente, ma non per questo alienante, secondo moduli di aspettative e di comportamento in cui l'individui può liberamente cooperare ad un'impresa comune.

F.F

STEPHAN e ABIGAIL THERNSTROM, *America in Black and White*, Simon and Schuster, New York, 1997, pp. 704; MARTIN A. LEE, *The Beast reawakens*, Little, Brown and Co., Boston, 1997, pp. 546.

Viviamo in un mondo dominato dalle contraddizioni. E le persone più sensibili, specialmente i giovani idealisti non ancora rotti ai compromessi imposti dai « fatti della vita », ne pagano il prezzo più alto: disorientamento esistenziale e depressione cronica. Non è solo il con-

temporaneo aumento di ricchezza e di povertà che impressiona e che potrà dar luogo, nei prossimi dieci anni, a un processo sociale di polarizzazione esplosivo su scala planetaria. C'è qualche cosa che va al di là della logica economica e che investe direttamente la vita di ciascuno, gli incontri che si fanno per strada, le persone che abitano sullo stesso pianerottolo. Nel momento in cui sono tecnicamente possibili comunicazioni in tempo reale a grande distanza e con una manciata di ore si fa il giro del mondo, crescono le partizioni fra le persone, le culture e i gruppi etnici; si drizzano palizzate fra le nazioni e addirittura all'interno di esse emergono fermenti secessionistici entro regioni da tempi immemorabili unite nella stessa storia. Incredibile a dirsi: la questione razziale riprende paradossalmente fiato proprio quando si parla di politica planetaria e di globalizzazione.

Almeno sul piano teorico, sembra a tutti chiaro che alla società multi-etnica e multi-culturale non c'è alternativa, se non la « pulizia etnica » e il genocidio sistematico. Ma intanto, anche in Paesi che hanno da sempre conosciuto e convissuto con il problema come gli Stati Uniti, la situazione si presenta ancora difficile. Soprattutto a partire dagli anni sessanta, dopo l'assassinio del presidente Kennedy, un progresso nelle relazioni interrazziali, sia sul piano legislativo che su quello dei comportamenti interpersonali, si è indubbiamente verificato e occorre prenderne buona nota. Ma la strada verso una società di cittadini veramente uguali davanti alla legge e nei rapporti quotidiani è ancora lunga. Il merito dell'ampia ricerca di Stephen e Abigail Thernstrom è da vedersi, a mio parere, nel tentativo di misurare il cambiamento intervenuto fra il 1944, l'anno in cui aveva visto la luce il poderoso rapporto curato da Gunnar Myrdal e significativamente intitolato *An American Dilemma* (« Un dilemma americano »), e la situazione odierna. Il libro si presenta così suddiviso in tre parti: la storia; la situazione dopo gli anni '60 e infine il clima razziale di oggi, fluido, cangiante da

Stato a Stato e a seconda dei vari aspetti della società, dalla scuola ai posti di lavoro, dall'amministrazione pubblica ai diritti elettorali. Quello che se ne ricava è un ottimismo cauto e ragionato. È l'atteggiamento partecipe, ma capace a un tempo di distacco critico, che è tipico degli studiosi portati a considerare le questioni aperte del presente alla luce del cammino già percorso e rispetto a quella che era la cupa situazione razziale del passato — anche solo di cinquant'anni fa — quando tre quarti dei neri americani vivevano ancora nel Sud e viveva un rigido sistema di casta che « annullava », semplicemente, i cittadini afro-americani, escludendoli dalla società civile.

Oggi, in una situazione sociale fluida in cui si va attenuando la rigidità della stratificazione, il progresso in senso democratico nei rapporti inter-razziali appare agli autori straordinario. Non solo. Essi notano che il maggior grado di eguaglianza fra centro e periferia ha luogo senza mettere a repentaglio la fondamentale coesione sociale e senza causare alcun fermento secessionistico. Si configura, anzi, come uno strumento efficace contro la disgregazione sociale. Naturalmente, nessuna illusione è permessa. La questione razziale resta aperta, ancora irrisolta e irta di difficoltà così come il problema del razzismo è sempre in agguato, non solo in America ma in tutto il mondo.

Ce lo ricorda Martin A. Lee, in un libro-documento in cui dimostra che il « virus razzista » può penetrare e infettare anche le grandi democrazie storicamente consolidate, come quella americana, e non solo i paesi europei o latino-americani. « La bestia sta risvegliandosi », scrive a tutte lettere Martin Lee, in un saggio che non ha pretese scientifiche ma che si allinea non indegnamente nel solco di quell'*investigative journalism*, o « giornalismo investigativo », che ha in America, fin dai primi anni del secolo con i « muckrakers », i suoi maestri e che

da noi fa pensare ai nomi di Corrado Stajano, Giorgio Bocca e a certe corrispondenze di guerra di Indro Montanelli giovane.

La tesi di Lee è che la violenza, ingrediente essenziale del fascismo nelle sue varie forme, è presente anche nel costume americano e che proprio sulla pratica della violenza e sulla mistica del combattimento fino all'ultimo sangue fanno perno le organizzazioni delle milizie private che anche recentemente, a Oklahoma, hanno dato prova della loro efficienza criminale. È certamente vero che la violenza fa parte della sostanza del fenomeno fascista, da quello italiano, che può vantare una sua sinistra priorità, a quello tedesco-nazista, alle « guardie di ferro » in Romania, agli squadristi del generale Metaxas in Grecia, ai « cagou-lards » in Francia, e così via. Ma la violenza va esaminata e compresa nel suo contesto storico specifico. Alle spalle della violenza americana c'è la grande esperienza della frontiera, lo spirito duramente individualistico dei pionieri, la certezza puritana di realizzare la giustizia divina su questa terra. Dietro la violenza fascista europea e latino-americana si configura lo scontro degli interessi di casta e di classe, la lotta contro la democrazia per realizzare lo Stato totalitario.

Questi rilievi critici non tolgono molto al valore delle testimonianze di Lee. In questo momento storico, è forse la tentazione dell'oblio il pericolo più grave delle democrazie, vale a dire la tentazione di prendere la scorciatoia di un'assoluzione plenaria, e sommaria, del proprio passato per evitare a se stesse l'imbarazzo e la pena di un confronto aperto con i propri errori. È appena il caso di osservare che la scorciatoia sarà ancora una volta un tragico autoinganno, una strada che non porta da nessuna parte, se non forse a ripetere gli stessi crimini di ieri.

F.F.

Summary in English of some articles

ROBERTO MOTTA — *Eschatology and Attitudes toward afro-brasilian religions*. The author offers an ample and revealing survey of various afro-brasilian religions, cultus and rituals, especially, Candomblé, Xango and Tambor de Mina. He stresses in particular the relative decline of syncretism and the social basis of Candomblé which is, contrary to the opinion of many observers, the black petty bourgeoisie, at present mostly in the hidden economy. It is interesting to note that social catholicism has been able to penetrate such native cults as candomblé, macumba, umbanda and kardecismo.

GUIDO FRISON — *Toward a theory of technology: a comparison between Marcel Mauss and Max Weber*. According to the author the analysis by Mauss seems to be more coherent than the one by Max Weber. However, the two theoretical approaches are hardly comparable because the "technique" in Mauss's thought is not seen in relation with a rational (*sinnvoll*) action aiming at a rational goal (*Zweckrationalität*). There is no mention in Weber of the Mauss's idea of technique as a way of adapting behavior to the external social environment as well as to the internal environment.

I. SERRA YOLDI — *The foreign immigration in Spain*. In the eighties Spain quickly changes from an emigration country to an immigration country. The legally resident foreigners are about 2%; only half come from extracommunity countries. Generally, the Spanish consider themselves less racist than all the other Europeans. They feel, however, that the integration of the Arabs is more difficult if compared to the integration of other foreign communities. They assume that the presence of immigrants has a negative effect on the spanish society.

S. ALOTTA — *Italy and Spain vis-à-vis immigration*. Spain and Italy share a common heritage as far as emigration is concerned. Their contry men went abroad looking for jobs for a long period of their history. At present this is the fate of the extracommunity immigrants. Scholars maintain that Spain and Italy face this new situation with a fearg reater than necessary. An attempt is made to explain immigration in a more rational way. At the same time, particulary active is the debate about racism and antiracism.

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. 38.000